

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

RICARDO LAVALHOS DAL FORNO

**IRONIA E CETICISMO:
A DESCONSTRUÇÃO COMO O RISO DA FILOSOFIA**

Prof. Dr. Ernildo Jacob Stein

Orientador

Porto Alegre

2015

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

RICARDO LAVALHOS DAL FORNO

**IRONIA E CETICISMO:
A DESCONSTRUÇÃO COMO O RISO DA FILOSOFIA**

Tese submetida ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Porto Alegre

2015

RICARDO LAVALHOS DAL FORNO

**IRONIA E CETISMO:
A DESCONSTRUÇÃO COMO O RISO DA FILOSOFIA**

Aprovada em : _____ de _____ de _____

Banca Examinadora

Prof, Dr Ernildo Jacob Stein - Orientador

Prof. Dr. Fabio Caprio Leite de Castro

Prof. Dr. Jorge Antonio Machado

Prof. Dr. Urbano Zilles

Prof. Dr. Paulo Schneider - UNIJUÍ

No trabalho de escrever esta tese pude entender pelo menos uma coisa: o riso é um acontecimento verdadeiro e fragilíssimo, algo que requer certo esforço. Por isso aprendi a respeitar quem ri de verdade.

E talvez seja esse e o grande desafio do riso: se chocar contra a realidade, uma realidade que não se controla, sem deixar que o medo e as decepções vençam. Justamente por ser frágil, o riso pede nosso comprometimento para se manter. É preciso certo cuidado com o jeito de se olhar o mundo para que o riso seja honesto – nada é mais triste que um riso sem vontade – e, se possível, frequente. Os dias de tristezas e angustias estão sempre rondando, e, muitas vezes, invadem a casa, atravessando as paredes. Por isso, dedico esta tese a todos aqueles – amigos, professores, colegas e familiares – que, de alguma forma, tornam o riso mais propício a acontecer, que permitem que a alegria flua e o riso se sinta à vontade para dar as caras, mesmo quando as ondas de tristezas, as insatisfações e as derrotas estão presentes.

AGRADECIMENTOS

Primeiramente, agradeço imensamente aos meus pais, Marlei Luiz Dal Forno e Julia Regina Dal Forno, pelo apoio sem medidas e sem o qual eu não poderia ter seguido em frente e chegado até essa etapa de minha vida. Agradeço também ao meu irmão, Rodrigo, pela consideração e companhia nesse período. Também a meu irmão, Maurício, por toda a ajuda concedida.

Ao professor Ernildo Stein pela orientação atenciosa, mas, muito mais do que isso, pelo convívio inspirador no doutorado. Por nunca ter me deixado baixar a voz e nem me adaptar.

Ao professor Urbano Zilles pela orientação no estágio docente como bolsista CAPES.

À CAPES pelo incentivo financeiro investido na pesquisa.

Aos colegas e amigos Emanuel Zeifert, Carine de Oliveira, Viviane Pereira, Sabrina Ruggeri e Gabriel Bilhalva pelas conversas, pelas ideias, pelo apoio e pelos livros emprestados. Tudo isso foi fundamental para desenvolvimento desta tese.

Aos amigos Fernando Zarth e Ananda Mila Kohn por toda a amizade e consideração, mas, principalmente, por me apresentarem à Cidade Baixa

Aos amigos da Palmeirinha – Jeferson Corrêa, João Gabriel Goergen, Joel Dalcin, Julio Dalcin, Clodoaldo Borella, Eduardo Romano, Valter Ranquetat, Carlos Ávila e Davi Bueno por ficarem ao meu lado o tempo todo, por anos e anos, por irem ao bar, por ajudarem na mudança e por cobrirem o cheque na brodagem dia dez. Por me mostrarem que a grande ambição de nossa geração é apenas desorganizar o mundo para vivermos mais soltos e satisfeitos.

Ao amigo Rodrigo Cavalheiro pelo atento trabalho de revisão ortográfica de partes importantes da tese, e por todas as conversas durante as madrugadas.

À contribuição da banca de avaliação – os professores Fabio Caprio, Paulo Schneider, Jorge Antonio Machado e Urbano Zilles – pelas atenciosas e pertinentes intervenções. Por apontarem para os cantos esquecidos e empoeirados de minha tese, a espera de serem limpos.

À Gata Dasein, por me mostrar que o ser no mundo pode ser apenas um modo de ser despido de arrogância e de grandes pretensões.

“Tão logo tenhas lido e relido esta carta, queima-a”.

(Platão, Carta VII, 314c)

RESUMO

Este trabalho defende a tese de que a metafísica em seu sentido clássico, após as críticas da desconstrução, perdeu totalmente sua relevância filosófica. O principal conceito deste estudo é o de “desconstrução”, desenvolvido pela primeira como “*Destruction*” por Heidegger no parágrafo V de seu *Ser e tempo* e depois popularizado nos escritos de Derrida sobre linguagem e metafísica. Não se trata, absolutamente, de um conceito acima de controvérsias: paira, hesitante, entre o desejo de renovação do pensamento metafísico e certa concepção profundamente discutível de relativismo cultural. Para os autores com os quais trabalhamos – principalmente, Benjamin, Derrida e Rorty – toda a metafísica, e não esse ou aquele tópico específico no interior dela, tornou-se uma atividade profundamente problemática e que, por isso, precisa ser reexaminada e desconstruída. Assim eles pretenderam adentrar e transcender por completo o projeto fundamental da tradição metafísica e com isso buscaram uma forma de interpretá-la numa moldura e num registro inteiramente novo, o que significou, no final das contas, forjar um estilo de escrita teórica inteiramente original. O que defendemos nessa tese é que há uma tensão dialética que liga essa filosofia marginal e suas questões com a Grande Tradição, no sentido em que uma só existe pela presença velada da outra e de que a força criativa da filosofia marginal é a fonte perene da renovação da filosofia oficial. É por isso que Derrida irá falar o tempo todo de um pensamento das margens, que Benjamin irá falar de uma filosofia do limiar e Rorty irá propor toda uma literalização do trabalho filosófico. Todo esse trabalho de reexame dos fundamentos da metafísica fez com que o equilíbrio do pensamento ontológico pendesse perigosamente em direção a um discurso cético e irônico que ameaçava desalojar muitas das questões centrais da tradição. Esse trabalho que pela primeira vez veio a interrogar sobre as credenciais do pensamento ontológico, uma vez que certa ambiguidade fundamental conduzia sua própria condição. Sendo assim, a função da crítica à metafísica realizada pela desconstrução foi a de resistir a certa dominação semântica, engajando-se através tanto do discurso quando da prática numa atividade menor e marginal. Esse jogo de gato e rato da desconstrução com a metafísica era o embate entre uma tradição oficial que pretendia ser a totalidade das questões ontológicas relevantes e certos filósofos marginais que ironizam essas questões por considerá-las uma fantasia do cérebro metafísico compulsivamente totalizante. A desconstrução é ousada na medida em que desafia um pensamento que ainda precisa de valores absolutos, fundamentos metafísicos e sujeitos transcendentais. Contra isso ela mobilizou a transgressão, a multiplicidade, a ironia, o ceticismo e o riso.

ABSTRACT

This project defends the thesis that the metaphysics in its classical sense, after the criticism of the deconstruction, completely lost its philosophical relevance. The main concept of this study is the “deconstruction”, developed by the first as “*Destruktion*” by Heidegger in the V paragraph of his *Being and Time* and later popularized in the writings of Derrida about language and metaphysics. It is not, absolutely, a concept above controversy: looms, hesitant, between the desire to renewal of metaphysical thought and certain conception deeply debatable cultural relativism. For the authors with whom we worked – mainly, Benjamin, Derrida e Rorty -, the entire metaphysics, and not this or that specific topic in its interior, turned into a deeply problematic activity and that, therefore, needs to be reexamined and deconstructed. Thus they intended to enter and transcend completely the fundamental project of the metaphysics tradition and with this sought a way to interpret in a frame and in an entirely new record, which meant, after all, to forge an entirely original theoretical writing style. What we defend in this thesis is that there is a dialectic tension that connects this marginal philosophy and its matters with the Great Tradition, in the sense which one only exists by the veiled presence of the other and of which the creative strength of the marginal philosophy is the perennial source of renewal of the official philosophy. That is why Derrida will address all the time of a boarder thought, that Benjamin will address of a philosophy of threshold and Rorty will propose a literalization of philosophical work. All this work of reexamine of the fundamentals of metaphysics made the balance of the ontological thought leaned dangerously in direction to a skeptical and ironic discourse that threatened dislodge many of the core issues of tradition. This work that for the first time came to question the credential of ontological thought, since certain fundamental ambiguity conducted to its own condition. Therefore, the criticism function to the metaphysics held by deconstruction was to resist to a certain semantics domination, engaging through both discourse as practice in a smaller marginal activity. This mouse trap game of deconstruction with the metaphysics was the brunt between an official tradition which intended to be the totality of relevant ontological matters and certain marginal philosophers that mock these issues for considering it a fantasy of the metaphysic brain compulsively totalizing. The deconstruction is bold according as it challenges a thought which still needs absolute values, metaphysical foundation and transcendental subject. Against this it mobilized the transgression, the multiplicity, the irony, the skepticism and the laughter.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	9
1. Entre os canteiros da desconstrução.....	28
1.1. A invenção americana da teoria francesa: o surgimento de um paradigma.....	28
1.1.1. O fim das origens e o eclipse teleológico.....	31
1.2. Desconstrução e a anti-arte	33
1.2.1. Kraus, Benjamin e a <i>Sprachekritik</i>	40
1.3. Espectros de Derrida	43
1.4. A aventura da desconstrução pelas terras americanas: carnaval e catástrofe	48
1.5. A questão da linguagem e a problematização da leitura.....	56
1.6. A angústia da influência	60
1.7. Da obra para o texto.....	63
1.8. O <i>phármakon</i> : remédio e veneno.....	67
1.8.1. A Farmácia de Platão	70
1.8.2. A escrita da desconstrução.....	72
1.9. Pós-estruturalistas contra analíticos: um Grenal que não empolgou	77
1.10. A web e o fim da sacralidade do livro	81
1.11. Da desleitura para a militância.....	84
1.11.1. Desconstruindo a questão dos gêneros	89
1.12. A morte de nossos pais textuais e a esperança heideggeriana	91
2. Uma desconstrução do <i>self</i>.....	99
2.1. A metafísica depois do final da metafísica.	99
2.2. A contingência da linguagem em Rorty	108
2.3. A verdade é o que importa?	128
2.4. A angústia da influência e a marca cega: a desconstrução do <i>self</i>	132
3. Desconstruindo a formação do humano	142
3.1. The truth is not out there.....	142
3.2. O ponto de vista do olhar de Deus	156
3.3. Uma falsa dicotomia	162
3.4. Parallaxe cognitiva e contradição da linguagem.....	167
3.5. Walter Benjamin: entre o haxixe e a morfina	171

3.6. A desconstrução da vida que vivemos com os nossos conceitos.....	180
3.7. O neo-pragmatismo irônico de Rorty é remédio ou é veneno?	194
4. Metafísica ou nada.....	202
4.1. Uma “quase-transcendência ”	202
4.2. Desconstrução e metafísica.....	204
4.3. Limites da Desconstrução: a vitória da narrativa.....	215
4.4. O cânone metafísico e os metafísicos de Ijuí.....	225
4.5. Desconstruir é descanonizar	238
5. A virada cômica na filosofia: o riso da desconstrução	248
5.1. Uma investigação teórica sobre conceito de “cômico”.....	248
5.1.1. O cômico em Kant, Schopenhauer e Bergson	249
5.2. A virada cômica	252
5.2.1. A passagem do “levar a sério” para o “deixar de levar a sério”	255
5.3. A virada cômica no trabalho filosófico.....	261
5.3.1. O riso da desconstrução	262
5.3.2 O sonho do rei filósofo	267
5.4. O riso e o rinoceronte.....	274
6.CONCLUSÃO.....	285
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	302

INTRODUÇÃO

Talvez a melhor maneira de descrever o impulso que me levou a escrever esta tese seja imaginar o momento em que um doutorando, ao sentar-se para dar início ao estudo de algum tema ou autores, se vê subitamente tomado por uma série de dúvidas inquietantes: Qual o ponto principal de um estudo como este? Sobre o que ele pretende convencer e influenciar? Um trabalho metafísico só pode ser escrito com segurança quando a tradição metafísica, em si, estiver acima de questionamentos. Uma vez que a metafísica foi radicalmente questionada por autores do século passado, é de se esperar que os novos metafísicos se tornem perturbados e duvidosos em seus trabalhos. O fato de textos e mais textos de metafísica continuarem a ser escritos ainda hoje, aparentemente com toda a sua certeza tradicional, como se nada de novo tivesse acontecido no século passado, é uma prova de que a crise da metafísica não foi registrada com suficiente profundidade, ou está sendo competentemente ignorada dentro das academias.

Este trabalho defende a tese de que a metafísica em seu sentido clássico, após as críticas da desconstrução, perdeu totalmente sua relevância filosófica. Ou faz parte do ramo de venda de livros da indústria editorial ou é apenas uma questão meramente interna às universidades. O principal conceito deste estudo é o de “desconstrução”, desenvolvido pela primeira como “*Destruktion*” por Heidegger no parágrafo V de seu *Ser e tempo* e depois popularizado nos escritos de Derrida sobre linguagem e metafísica. Não se trata, absolutamente, de um conceito acima de controvérsias: paira, hesitante, entre o desejo de renovação do pensamento metafísico e uma certa concepção profundamente discutível de relativismo cultural. Nosso primeiro capítulo, inclusive, tratará de como esse termo entrou na cultura, em sua recepção americana, para mostrar muitos dos sérios problemas de sua aplicação. Minha preocupação aqui é ampliar os aspectos desse conceito, de maneira flexível e oportuna, e projetar uma luz em sua história específica.

Platão, Kant e Hegel com certeza eram filósofos, mas em que sentido Benjamin, Rorty e Derrida também foram? Esses autores escreveram muita coisa que podemos dizer que tem um ar filosófico, porém eles também são acusados constantemente de serem irresponsáveis e desdenhosos com o espírito filosófico mais conservador. São filósofos que, podemos dizer, formam o polêmico time dos antifilósofos – ou, como vamos chamar aqui da “Filosofia Menor”. Para esse grupo de autores há algo de fundamentalmente equivocado no empreendimento metafísico tradicional. Para eles, toda a metafísica, e não esse ou aquele tópico específico no interior dela, tornou-se uma atividade profundamente problemática e que, por isso, precisa ser reexaminada e desconstruída. Assim eles pretenderam adentrar e transcender por completo o

projeto fundamental da tradição metafísica por motivos que permanecem *filosoficamente* relevantes e atuais. E com isso buscaram uma forma de interpretar a tradição metafísica numa moldura e num registro inteiramente novo, o que significou, no final das contas, forjar um estilo de escrita teórica inteiramente novo e original. Não se trata nunca de negar a metafísica ou de esvaziar as pretensões metafísicas da filosofia, mas sim de atacá-la pelos flancos, pelas margens, mostrando como algo aparentemente mais fundamental sempre esteve encoberto (o ser, a diferença, a linguagem, o poder). Um filósofo menor deste tipo difere do simples opositor da metafísica da mesma maneira que um antiromance literário, como o Castelo de Kafka, difere de uma não literatura, como o cardápio de xis do Cavanhas.

O filósofo menor, o antifilósofo, o filósofo marginal, não é apenas o intelectual enxotado pelo cânone vigente. Ele significa também um tipo de renovação, pois ele é a superação da razão dualista que pretende justificar a marginalidade dizendo que o que está fora está fora e o dentro, dentro. Para retratar essa nova realidade dessa filosofia menor era preciso um estilo de escrita e uma linguagem apropriadas, numa combinação de uma nova estrutura narrativa que não traísse a posição de resistência desses autores menores. Agora ao invés do universal, a dimensão localista passaria a receber as considerações adequadas. Por isso foi necessária a criação de toda uma nova linguagem. Uma linguagem cuja qualidade fundamental consistia em adequar-se às margens e a não repetir os padrões institucionalizados. São filósofos que se movimentam num território desconhecido pela grande filosofia. E esse território alternativo apresenta determinadas características que só podem parecer estranhas a quem se ocupa da filosofia oficial: isolamento de algumas das questões centrais da metafísica tradicional, um novo código linguístico, uma desterritorialização em seu próprio mundo teórico, um pessimismo diante do futuro e uma insegurança diante do cânone estabelecido. É como se a crise da tradição metafísica acabasse tornando certos autores nômades, que só passaram a encontrar pousada às margens da filosofia, onde a falta de conteúdos próprios terminaria por converter esses pensadores em um tipo de parasita de determinadas questões que eram cuspidas pela filosofia maior.

Ora, uma filosofia menor, que se ocupa com tal fenômeno de marginalização, teria que necessariamente criar seu próprio instrumento de expressão: uma nova linguagem diferente da grande linguagem oficial, uma linguagem que permite novos usos, que permite novas fugas criadoras. Por ser a linguagem daquilo que não tem voz, como sabia Benjamin, precisa também ser uma linguagem de grandes silêncios, em que se pode ouvir aquelas vozes constrangedoras esquecidas. Enfim, toda uma nova forma de dizer, um novo tipo de escritura, um novo fluxo teórico, capaz de expressar esse sentimento de angústia e vazio da perda de um território

próprio. Os autores com os quais nos ocupamos nessa tese fizeram isso: criaram uma gramática menor, uma linguagem das margens e dos oprimidos. Era uma fatia do recalcado pelo sistema que vinha à tona. Essa linguagem menor, essa linguagem do deserto e das margens, constitui-se numa sintaxe que grita e numa semântica de protesto contra a Grande Tradição. Era o protesto silencioso de uma filosofia menor diante da filosofia maior.

Uma filosofia das margens é invariavelmente uma filosofia menor. E autores menores sempre têm plena consciência daquilo que os separa da filosofia maior. Porém, no seio do atributo “menor” está escondido um conteúdo que faz tal filosofia transcender a condição efêmera de mero vanguardismo. O que queremos defender nessa tese é que há uma tensão dialética que liga filosofia menor e filosofia maior, no sentido em que uma só existe pela presença velada da outra e de que a força criativa da filosofia menor é a fonte perene da renovação da filosofia maior.

Precisamos dizer logo nessa introdução: a filosofia maior é o grande cânone, a tradição oficial que constrói e reproduz as grandes estruturas e a grande máquina do jogo oficial – a metafísica. A filosofia menor é a desconstrução que desmonta essa máquina, mostrando o vazamento das grandes estruturas. Por isso a filosofia menor é uma questão simbólica, um problema de linguagem: ele detecta com a linguagem e na linguagem, com sua insistência, o particular que é oprimido pelo universal. Por isso sua força criativa, e por isso ela é o elemento de qualquer revolução possível no discurso da grande filosofia.

Deleuze e Guittari, operando com o modelo de Kafka, colocaram as seguintes questões para distinguir uma literatura menor de uma maior:

Problema das minorias. Problemas de uma literatura menor, mas também para todos nós: como arrancar de sua própria língua uma literatura menor, capaz de escavar a linguagem e de fazê-la seguir por uma língua revolucionária sóbria? Como tornar-se o nômade e o emigrado e o cigano de sua própria língua? Kafka diz: roubar a criança no berço, dançar na corda bamba (1997, p.30).

A filosofia menor trabalha sempre com essa desterritorialidade da língua oficial. Porém, filosofia menor não é a filosofia de uma gramática menor, de uma língua falada por poucos. É filosofia feita por aqueles que ocupam uma posição menor, aqueles que ocupam essa posição menor dentro de uma língua maior. A linguagem de uma filosofia menor é sempre marcada por essa forte desterritorialização. Por isso é uma filosofia das aporias, das ironias, do ceticismo, do isolamento e daquilo que é obscuro. Ela surge onde a palavra escrita é quase impossível, onde é impossível escrever na língua maior e, contudo, é impossível não escrever.

A impossibilidade de não escrever, a impossibilidade de escrever em alemão, a impossibilidade de escrever de outro modo. Também se poderia acrescentar uma

quarta impossibilidade, a impossibilidade de escrever (...). Assim, o que resultou foi uma literatura impossível em todos os aspectos, uma literatura cigana que roubara a criança alemã de seu berço e com muita pressa a pusera em algum tipo de treinamento, pois alguém tinha que dançar na corda bamba (KAFKA, apud Begley, 2010, p. 79).

A escrita imprecisa e, às vezes, obscura da filosofia menor vem de sua impossibilidade e, contudo, de sua necessidade. Ela sempre permanecerá incerta e oprimida, pois ela nunca vai poder vencer e ocupar o lugar da filosofia maior. É, de certa forma, uma gramática dos derrotados. Seu discurso é cortado da língua maior, mas ainda tem com ela relações que recordam distanciamento, estranheza e deslocamento. Por isso toda filosofia menor nasce sob o signo do desenraizamento. “Escrever como um cão que faz o seu buraco, um rato que faz a sua toca” (DELEUZE e GUATARRI, 1977, p.28).

O filósofo menor pode muito bem pertencer a um país de grande filosofia e usar essa mesma língua: Benjamin e o alemão, Derrida e o francês, Rorty e o inglês americano. Porém, o filósofo menor utilizará essa língua para criar seu próprio território, procurando o seu próprio ponto de subdesenvolvimento, sua margem, seu terceiro mundo. “Antifilosofia”, “filosofia menor”, “filosofia marginal”, pouco importa o nome que dermos. O decisivo é que o autor encontre a possibilidade de instaurar de dentro da grande tradição a experiência menor de uma nova gramática, mesmo que utilizando a velha língua. Uma experiência teórica que permita descobrir o marginal, o recalcado, o silenciado, o excluído. Isso não se pode fazer sem um pensamento marginal, sem um pensamento desenraizado que desconstrói. Nesse trabalho de desconstrução o que importa é descobrir o gesto semântico fundamental da máquina coletiva de expressão.

Autores como Benjamin, Derrida e Rorty criaram, cada um à sua maneira, o seu terceiro mundo, criaram a sua própria paisagem da fronteira. Esse é o território marginalizado dos filosoficamente desenraizados. Sua escrita traz a marca da desterritorialização. Porém, fazer uma filosofia menor não é perder tempo com questões menores. Pelo contrário, o autor menor vai direto ao coração do cânone, para desnudar sua principal verdade secreta. Por isso sua linguagem está sempre num precário equilíbrio. Estando à margem, ela vive no limite: para um lado irá sumir e para o outro será mais uma repetição. Vive sobre a linha. Sua força está em sua humildade: ela não reproduz os velhos heróis transcendentais, os grandes significantes. Dela está ausente a temática abstrata dos grandes discursos da metafísica ocidental.

Sua escrita é a linguagem dos perdedores, dos já condenados, dos acudados. Linguagem sem estrutura, sem raiz, sem substância. Falta-lhe as velhas metáforas metafísicas que dão solidez ao discurso. O que marca essa filosofia menor é uma situação de fronteira: quem ocupa as margens está num território linguístico novo, e assim assume seu lugar, inquieto, sendo a

possibilidade de revolução dentro da grande filosofia. No centro está o rigidamente estabelecido, apoiado pelo poder, e nas margens estão os desenraizados. Mas justamente dessa desenraização o autor menor consegue tirar um elemento antagônico de tensão e confronto.

Não há mais o grande significante que povoa de presença os textos metafísicos. O marginalizado vive no vácuo. É uma condição em que nada está resolvido, em que nada está absolutamente presente e pouco se sabe do futuro. É uma situação imprevisível. Já que vencer o cânone é impossível, ser vencido por ele não importa. Não deixa de ser uma pedagogia às avessas: vivendo não se aprende.

O primeiro capítulo dessa tese irá tratar da recepção e popularização dos textos da desconstrução no contexto americano. O cenário universitário americano fez com que a desconstrução se deparasse com contradições e dificuldades intransponíveis: por um lado, seu amadorismo rudimentar, e, por outro, um tipo de profissionalismo socialmente marginal. O metafísico pré-desconstrução não tinha uma ocupação definida, e foi exatamente esse desinteresse impessoal por qualquer compromisso com as coisas mundanas que lhe possibilitava examinar com tranquilidade a totalidade das questões abstratas. O que a desconstrução em sua versão americana veio demonstrar é que essa transcendência do socialmente específico constituía também um tipo de limitação ao trabalho teórico. Com a explosão dos movimentos sociais dos anos sessenta e setenta e com a chegada de um novo grupo social às universidades, pode-se perceber que estava em curso uma percepção de que toda uma nova geração de estudantes não estava mais aberta a um olhar teórico que tudo abarca. Estudantes e professores americanos leram Derrida como alguém que dava uma vasta gama de respostas que sugeriam com ironia a perda de qualquer visão geral do mundo humano.

Foi assim que a desconstrução se popularizou no cenário americano: escritores amadores em meio a uma sociedade acadêmica cada vez mais especializada. Isso mudou radicalmente as regras do jogo acadêmico: qualquer erudito inteligente e culto, fossem quais fossem suas aptidões especiais, era tão competente como qualquer outra pessoa para discutir questões filosóficas, literárias e científicas. Temos aqui toda uma revisão do cânone ocidental. Podemos entender por “cânone” toda *a aceitação de certos pressupostos, tradições, critérios e obras de valor corrente que nunca são postos em dúvida*, uma vez que o questionamento de qualquer um deles equivaleria à necessidade de uma revisão completa e mais exaustiva do que gostaríamos da totalidade do cânone. A capacidade de uma obra ou autor, como mostra Flávio Kothe, ser relevante dentro do cânone não se reduz a uma mera questão de talento; implica todo um entendimento dos recursos da linguagem e as possibilidades de organização que só pode

concretizar-se a partir de uma experiência de poder. Reconhecendo esse fato, a desconstrução americana se tornou a campeã da subversão canônica.

A ambivalência da desconstrução americana foi bem mostrada por Cusset em seu *livro Filosofia Francesa*. Ele mostra como a desconstrução insistiu, contra as formas tecnocráticas vigentes na academia, que não existe uma descontinuidade fundamental entre estudo teórico e vida social: o ato teórico é indissociável de juízos morais e culturais gerais. A crítica ao cânone, dessa forma, não deve ser feita apenas por um intelectual sensível e inteligente; ela precisa mostrar que pertencer ou não ao cânone não é apenas uma questão de ter ou não talento, devendo, então, incorporar elementos e formas de experiência que são negados ao leitor comum. É por isso que a desconstrução, que se acha tão enraizada no universo social, também se encontra, de certa forma, apartada dele. O dilema da desconstrução americana era o seguinte: como opor-se ao *status quo* acadêmico, insistindo na sociabilidade dos trabalhos teóricos, sem parecer apenas repetir os frívolos discursos não especializados do senso comum?

Com esse tipo de questão, a desconstrução americana representou nada menos que uma tentativa de reexaminar os valores canônicos e de reformular a esfera pública de argumentação no momento em que sua aceitação estava sendo questionada. Isso significou um trabalho teórico marginal: não falar na esfera pública, mas pregar no deserto; não ser o intelectual erudito civilizado, mas o rebelde antissocial. A academia americana foi acusada de ter um tipo de comportamento burguês que levou seus defensores a um elitismo fechado, autoritário e dogmático. A tentativa de subverter as regras da argumentação pública numa universidade oprimida por conflitos de gêneros, de classe e de raça, levou a desconstrução a se espalhar, como um vírus, a partir de dentro das próprias instituições. A crítica da desconstrução americana aventurou-se, muitas vezes, para regiões turbulentas como a música *pop* e o cinema, mas, como os valores que inspiravam tais projetos eram essencialmente teóricos e criados dentro da academia, era para esta que ela inevitavelmente sempre retornaria, nunca abandonando esse domínio, a não ser em suas fantasias. A desconstrução em terras americanas foi capaz de desafiar o cânone literário, porém foi incapaz de desafiar a constituição da universidade como centro vital dos discursos teóricos.

Oscilando entre um ambiente acadêmico hostil e um sonho de ir além dos muros universitários, a desconstrução americana deu para si mesma o papel de vigiar o cânone em nome do humano. O que Cusset mostra em seu livro é que essa inteligência rebelde nunca tinha sido tão “livre” quanto imaginava: ela sempre esteve profundamente envolvida com interesse culturais e políticos específicos. Sua paixão dissidente e sua energia polêmica se alimentou das mesmas forças que atacava. Vista dessa forma, a desconstrução americana surgiu como um

produto híbrido de uma esquerda órfã e de um cânone reacionário, usando as investidas do primeiro contra uma suposta imparcialidade do segundo.

Isso levou a desconstrução nos Estados Unidos a imaginar que o público em geral tem um senso estético inadequado para as questões de poder do cânone. Somente minorias sociais eram vistas como parceiras adequadas ao diálogo. Em síntese, esse era o problema da desconstrução americana: pretendia recriar toda a esfera de argumentação pública, mas acreditava, contraditoriamente, que só minorias sociais historicamente excluídas possuíam uma capacidade de discernimento verdadeira. Tentando ser uma alternativa entre o suposto positivismo grosseiro dos laboratórios científicos e os caprichos fantasiosos do subjetivismo metafísico, a desconstrução em sua versão americana criou um estranho conceito de “outro”: o outro a quem nos dirigimos deve ser abordado como se já fosse, em certo sentido, nós mesmos, investidos de nossas próprias certezas e entendimentos.

A natureza cada vez mais diversificada do público acadêmico, o surgimento, no interior das universidades, de interesses ideológicos incompatíveis com as velhas certezas da academia, a fragmentação cada vez maior do conhecimento em razão das pressões de especialização, o surgimento e a popularização da web: tudo isso foi fundamental para a popularização americana da desconstrução. Era como se houvesse toda uma degeneração gradual da narrativa oficial do cânone, como se ela estivesse sendo dramaticamente reprisada. A academia, talvez a maior porta-voz do cânone, encontrava-se agora exatamente sob o assédio daquelas forças que pretendiam destruir os sonhos canônicos. A fé de que a universidade pudesse significar um tipo de legitimação da esfera pública foi derrubada pelos movimentos estudantis dos anos 60 e 70 com uma ironia singularmente grotesca.

Foi a partir dessas insurreições sociais descritas por Cusset que nasceram as preocupações da desconstrução pós-Derrida. A desconstrução que conhecemos hoje, para além de sua crítica ao pensamento metafísico, é filha das convulsões sociais e políticas dos anos 60 e 70 nos Estados Unidos. Um movimento teórico é quase sempre uma atividade ao mesmo tempo misteriosa e sofisticada. Por isso o livro de Cusset tem ao menos o mérito de rastrear a origem do pensamento da desconstrução e mostrar o quão ingênuas são muitas de suas aventuras teóricas. Ou talvez seja melhor dizer “cinicamente ingênuas”. As perguntas constrangedoras da desconstrução nunca foram, por certo, totalmente inocentes; elas são quase sempre um tipo de insensatez de si mesmas, pois são indagações formuladas com uma inflexão retórica que deixa implícita a necessidade da mudança. A indagação da desconstrução é menos um educado “o que foi que aconteceu?” e mais um impaciente “que diabos foi isso?”

O livro *Filosofia francesa* mostra que todo o cânone ocidental teve que ser colocado em dúvida para que a desconstrução pudesse se popularizar. Isso significa que ela não surgiu num momento histórico qualquer; ela passou a existir quando se tornou possível e necessária, quando os fundamentos tradicionais da metafísica e do cânone ocidental se desintegraram e novas formas de legitimação do trabalho teórico se fizeram necessárias. Assim, o trabalho da desconstrução foi sempre, em comparação com a Grande Tradição, ser uma filosofia menor: a margem era o lugar que ela estava predestinada a ocupar. Seu papel era o de ser aquele excesso, aquele apêndice de sentido que Derrida tanto falava e que tem a função de ser uma ausência-presença e, com isto, desmascarar a ausência no âmago de um universo saturado de presença, em que antes as inquietações do desejo reprimido não poderiam ser detectadas. Isso é sem dúvida o verdadeiro modo de ser de uma filosofia menor: sem relevância decorativa, sem estrutura, sem presença plena, mas, mais exatamente, uma presença marginal, que assinala os limites da suposta totalidade mostrando como ela expulsas as ausências que a inviabilizam.

Em nosso segundo capítulo a discussão será centralizada na figura do filósofo Richard Rorty. Quando Rorty desdenha das populares controvérsias filosóficas em nome de uma teoria mais pragmática, mais ligada com a vida real das pessoas de carne e osso, ele não está empenhado em meramente substituir os conceitos grandiosos da metafísica por ações cotidianas irrefletidas, mas sim em ligar a filosofia com certo tipo de vida prática, certa forma de vida real. É o tipo de empreendimento teórico que pretende sempre partir da autocompreensão de indivíduos ou de grupos específicos na história. Uma teoria filosófica teria valor quando fosse útil para alterar a forma como nos compreendemos no mundo. Ou seja, temos aqui um ato de cognição em que aquilo que se compreende deve alterar aquele que compreende. O sujeito não pode permanecer perfeitamente idêntico após ter compreendido a si mesmo e sua situação no mundo, pois o seu *self* que realiza o entendimento deve incorporar informações do tipo que não permite que ele seja mais o mesmo que era antes. É um pouco como a tese heideggeriana de que quando tematizamos o ser de alguma forma o nosso próprio ser está sempre em jogo. Negar isso seria como tentar pular a própria sombra ou querer erguer-se do banhado pelos próprios cabelos. Mais do que isso: com esse tipo de conhecimento, Rorty pretendia que as pessoas mudassem sua situação na prática, sendo, por isso, um conhecimento pragmático, e não uma mera reflexão transcendental sobre a condição humana. É uma compreensão enquanto evento finito em vez de uma especulação metafísica abstrata, em que o saber “o quê” não se sapa do saber “para quê”.

Não se trata de, em Rorty, afirmar que todo conhecimento deva ter um valor prático e que deva ser utilizado com proveito. Trata-se de pensar que a motivação para qualquer

empreendimento teórico está antes de mais nada ligada a um sentido que partilhamos no mundo. Isto é, o “anti-intelectualismo” de Rorty não quer dizer que devemos abandonar as especulações metafísicas em nome do sofrimento real de pessoas reais no mundo real. Rorty sabia que sem os conceitos metafísicos nem compreenderíamos esse “mundo real”. O singular de Rorty, e o que o diferencia de muitos outros pensadores, é que ele faz toda esse ataque à tradição como um filósofo e não como um militante. É claro que isso não nega que haja uma intenção política no projeto filosófico do autor. Quando Heidegger ligou a compreensão humana com o mundo, Rorty viu ali um ganho político: o espaço em que se dá o humano é uma dimensão em que é possível um agir criativo, algo que não se esgota na dimensão transcendental e nem no empírico bruto. Por isso Rorty vai falar que ser um humano é constantemente autoformar-se, criar a si mesmo. Ou seja, a marca fundamental do ser humano – e é isso o que exploramos nos capítulos II e III desta tese – é ser o padrão de si mesmo. A marca decisiva de nossa humanidade é uma condição de incompletude transcendental e material acompanhada de uma superabundância criativa. O lugar aonde a incompletude do ser humano converge mais decisivamente com seu poder criativo é a linguagem, e é por isso que Rorty começa sua teoria do *self* pela contingência da linguagem.

A desconstrução, alimentando-se da força do pós-estruturalismo, tende a ser antifundacionista, e por isso suspeita da crença de qualquer fundamento objetivo para nossa existência, acreditando que qualquer objetivação da vida humana não passa de ficção arbitrária de nossa própria autoria. Nesta tese sobre a desconstrução temos dois capítulos – II e III – que podemos dizer possuir um caráter mais “antropológico”. A questão que queremos colocar nessa introdução é a seguinte: *qual o sentido de dois capítulos antropológicos em uma tese sobre desconstrução e metafísica?* Ora, isso se justifica justamente porque é com o conceito tradicional e metafísico de ser humano que a desconstrução visa romper. Tradicionalmente, a metafísica pensou o ser humano como um ser genérico, que possui um fundamento compartilhado. Com a desconstrução do *self* que realizamos no capítulo II desta tese, pretendemos usar a desconstrução – e mais especificamente as ideias rortyanas – para resgatar o conceito de ser humano da falsa transparência e eternidade que o pensamento metafísico historicamente lhe atribuiu. O que foi historicamente construído pode ser historicamente desconstruído. O conceito de *self* que esboçamos nesse capítulo duvida de qualquer tipo de essencialismo aristotélico, duvidando que exista qualquer tipo de natureza ou essência humana – e, por essa mesma razão, não podemos ter nenhuma ideia de qual seria a sociedade mais justa para as pessoas se realizarem.

Rorty vai romper definitivamente em sua concepção de ser humano é com a ideia de que existe um ser genérico do humano que compartilhamos com nossos semelhantes. Muitas vezes o pensamento metafísico viu esse ser genérico com uma meta específica e assim pensar o ser humano era algo bastante teleológico. Rorty vai defender que não há qualquer meta para a vida humana que não seja um realizar-se livremente. Isso quer dizer que não existe qualquer razão ou sentido último para a existência humana além de uma autocriação no mundo. Essa ideia da vida humana como um autodesenvolvimento sendo um fim em si mesmo está em oposição direta com aquela da tradição metafísica que via o ser humano como um ser genérico e universal.

O pensamento metafísico sempre convocou o ser humano para justificar e explicar a sua vida perante um tribunal superior: o dever, a moral, Deus, o Absoluto. Rorty é profundamente hostil à tal metafísica. Para ele o sentido de cada vida individual não é nada mais do que um processo de desdobramento de suas capacidades criativas, e não existe nenhuma lei acima disso, não há nenhum conjunto de fins majestosos plantados em algum céu metafísico. Nenhum ser humano precisa se justificar para ser um ser humano assim como nenhuma flor precisa se justificar para ser flor ou um rinoceronte para ser rinoceronte. Não há necessidade nenhuma de justificarmos nossa humanidade, no mesmo sentido que ninguém precisa se esforçar muito para justificar um sorriso ou uma poesia.

Essas ideias rortyanas possuem implicações políticas. A metafísica também gostava de pensar que as pessoas existem em virtude de alguma finalidade maior: o Estado Político, a Revolução, a promoção da Felicidade Universal. Esse tipo de pensamento em que o ser humano é um meio para um fim maior é o que Rorty pensava predominar na tradição metafísica. E é justamente porque valoriza o indivíduo tão profundamente que o autor vai recusar radicalmente essa forma de pensar. Com a ajuda de Rorty, nestes dois capítulos, passamos a pensar o ser humano como algo que não requer justificção última alguma, mas que se provê de suas próprias metas e razões. Ser um *self*, portanto, é ser uma energia autorealizadora como um fim em si mesma.

As coisas no pragmatismo rortiano eram relativamente simples: lá onde houvesse poesia, haveria também o humano. Esse é todo um trabalho de “desobjetivar” a vida humana, emancipando a riqueza do desenvolvimento sensível individual do reino abstrato da metafísica, no qual esteve tradicionalmente aprisionada. É por isso que passaremos no capítulo III ao falarmos de uma “formação” do humano: somos livres, como artistas, para nos formarmos sem o aguilhão da necessidade metafísica. Com minha linguagem, desenvolvo meu *self* e dou forma a um mundo, e assim realizo o que tenho em mim de mais profundo. Com isto, o ser genérico

universal passa a ser um ser individual e contingente. Meu fim é minha própria existência única e particular. Para Rorty essa é a maior das verdades ontológicas, que resulta do tipo de entes que somos: nossas vidas são contingentes e bonitas como poemas.

Claro que essa antropologia da desconstrução, como qualquer antropologia, não está livre de problemas. Seria esta noção de *self*, que forma a si próprio livremente, apenas uma versão mais sofisticada do espírito liberal burguês do ser humano como um esforçado produtor? Seria o ser humano de Rorty algum tipo de Prometeu que vota nos democratas para presidente? Em que medida esse é o projeto de uma esquerda burguesa e não revolucionária? Em que sentido saborear um pêssego e deleitar-se com um romance de Proust faz parte de nossa autoexpressão no mesmo sentido que derrubar ditaduras? E o mais importante: devemos realizar todas as nossas capacidades indistintamente? Quer dizer, e aqueles nossos ideais que são mórbidos e destrutivos? E se eu disser que minha realização pessoal depende de sair atropelando velhinhas nos finais de semana pela João Pessoa? Como podemos distinguir, entre nossas capacidades, aquelas que são positivas das negativas, visto que nos falta uma moldura universal para o julgamento, sendo que não temos critério algum além desse processo historicamente relativo?

Em nosso capítulo III, entre outros autores, iremos introduzir Walter Benjamin e seu conceito de “contradição da linguagem”. Se Benjamin é um filósofo, é filósofo de quê? Certamente de nada tão grandioso quanto a “condição humana”, mas também de nada tão restrito quanto a “linguagem”. Seu pensamento nunca pretendeu ser um tipo de teoria cósmica que, assim como a mitologia, destina-se a explicar todas as características da vida humana. É verdade que alguns de seus seguidores na política – como Agamben e Adorno – tentaram desenvolver teorias extremamente ambiciosas partindo de certos conceitos benjaminianos, procurando entrelaçar tudo o que está disperso em Benjamin. Porém os escritos do autor possuem um empreendimento muito mais modesto e restrito: trabalhar, no sentido de desmontar e desconstruir, as principais contradições que impedem a metafísica tradicional de completar o seu trabalho. Ele tem muito pouco para dizer sobre o que viria depois da derrota final da metafísica, dado que tal processo se encontraria além de nossa própria linguagem teórica. Benjamin é, sem dúvidas, um pensador hostil a qualquer tipo de teleologia e utopismo. Sua tarefa nunca foi traçar modelos para o futuro, mas sim o de analisar e desconstruir os limites e as possibilidades de uma tradição sempre presente. Uma noção de “condição humana” ou “natureza humana” seria para ele uma contradição em termos.

No entanto, isso não significa que Benjamin seja um autor com prazo de validade. Os limites das pretensões históricas da metafísica, por ele denunciados, impediram que essa

tradição chegasse ao final de seu projeto. Isso significou ler cada autor clássico, com sua variedade e riqueza individual, como parte de uma narrativa muito mais longa. Então, antes de ser um autor político e um crítico literário, Benjamin nos oferece uma forma de interpretação da própria história da metafísica, ou, mais especificamente, uma teoria da dinâmica das principais mudanças semânticas e históricas da metafísica. Essa forma de trabalhar do autor, foi chamada por Paulo Schneider de a “contradição da linguagem”.

Assumindo que o conceito-chave de Benjamin é a contradição da linguagem, como podemos entender que ele via a história e o desenvolvimento da metafísica? Para o autor, a história da metafísica progrediu em razão de duas forças que estavam sempre em contradição entre si: um desejo de dizer a totalidade e uma impossibilidade de se incluir nesse mesmo discurso – chamaremos essas forças de “o caminho da morfina” e “o caminho do haxixe”. Isso acabou gerando nos discursos metafísicos certo automatismo cego, em que as teses e os conceitos ascendem e decaem como se um processo invisível os conduzissem. A resolução para isso teria que ser aquilo que Benjamin chamava de uma “explosão na continuidade da história”, que seria um tipo de postura teórica que assume o controle sobre esse processo e o coloca a serviço das questões específicas de determinado tempo.

Ironia, ruptura, contradição, explosão encontram-se no cerne da visão de Benjamin de história e de metafísica. Ao acumular suas ruínas de significados, a história da metafísica criou todo um horizonte para a vida humana, deixando as pessoas subordinadas a essa ordem quase sempre não percebida, fazendo a vida humana afundar numa coletividade sem face. Evidentemente que essa teoria bastante imaginativa possui alguns problemas. Para começar, não fica muito claro o que Benjamin quer dizer com esse “automatismo da vida humana”. Será que isso situaria tanto a estrela de cinema milionária e o mendigo catador de lixo da Cidade Baixa na pele dos esquecidos da contradição da linguagem? Não deveriam fatores políticos, culturais e sociais entrar nessa teorização? Com a contradição da linguagem, a história da metafísica aqui parece ser algo grandioso demais. No entanto, em outras passagens, Benjamin é sarcástico em relação à ideia de que existe qualquer entidade chamada “História” que opera de forma determinista e teleológica, como se existisse um destino grandioso independente dos projetos humanos.

Tendo em vista ainda a tradição metafísica, por que um autor como Derrida era tão cético e irônico com relação a ela e suas pretensões? Uma das razões é que ele achava que os metafísicos sempre começavam do lugar errado. O Idealismo Alemão, por exemplo, começava com o transcendental, vendo a consciência como o fundamento do sentido das coisas. O que Derrida queria mostrar era que todo um processo de diferir do sentido já deve ter acontecido

para que uma ideia como a de consciência seja possível. Isso significa que já devemos, de antemão, estar ligados com um mundo, com uma história, e, assim, já estarmos num conjunto inteiro de relações significativas, algo que o autor gostava de chamar de “jogo”. É disso que irá tratar nosso capítulo IV.

Quando no quarto capítulo dessa tese falarmos de um cânone metafísico, estaremos dizendo que quando se trata do tipo sistemático de reflexão conhecido como metafísica, então há toda uma necessidade de especialistas, academias, um grande número de instituições afins e um tipo de padrão de trabalho intelectual que se espera e se reproduz. Ou seja, há toda uma dimensão de poder que envolve a tradição metafísica. A metafísica, vai argumentar Derrida, só é capaz de se perder em suas fantasias transcendentais porque há todo um sentido bastante concreto historicamente construído que possibilita esse trabalho. Desconstruir esse estado de coisas foi boa parte de seu trabalho teórico. O problema é que seja lá o que for isso que já deve ter acontecido para metafísica ser possível, abarcá-lo em um conhecimento conceitual parece muito difícil. É como se se tratasse de algo que sempre escapa ao pensamento que tenta abrangê-lo. Por isso que Derrida estava mais interessado na natureza dinâmica, aberta e imprevisível desse processo do que de analisá-lo minuciosamente e de uma vez por todas em suas características fundamentais – por isso também o seu desprezo por um tipo de filosofia que acredita de alguma forma poder costurar o mundo todo no interior de seus conceitos.

A questão da desconstrução da metafísica pode ser colocada da seguinte forma: podemos investigar a causa disso ou daquilo no interior da metafísica, mas será possível ao próprio pensamento metafísico voltar-se para si próprio, por assim dizer, para aprender algo da própria história e do próprio processo que a constituiu? Talvez para nós seguidores de Benjamin e Derrida sempre haverá boas razões para pensar que isso até pode ser possível, porém nunca poderá ser totalmente conseguido, pois há sempre algum tipo de ponto cego, algum tipo de amnésia do pensamento, um tipo de auto-opacidade necessária para a realização do projeto metafísico e que, de certa forma, faz com que a desconstrução sempre falhe em seu empreendimento.

Os metafísicos que vieram antes da desconstrução eram bem mais confiantes nos poderes translúcidos da razão do que a gente. Não faria sentido que os pensadores da desconstrução dissessem que todo o pensamento metafísico é contingente e histórico, mas que isso não valeria para seu próprio pensamento. A desconstrução não é um conjunto de ideias brilhantes que qualquer pessoa, em qualquer época, pudesse ter tido. Não poderia ter existido desconstrução em algum momento do apogeu do Iluminismo Moderno. Foi preciso que muitos dos sonhos metafísicos tivessem fracassado para que a desconstrução se tornasse possível.

Dessa forma, ela é também um fenômeno situado no tempo e no espaço, que reconhece os próprios conceitos que usa como contingentes – linguagem, diferir, jogo, traço, ruptura, estrutura, e assim por diante – e que só poderiam ter imergido e se popularizado num contexto bastante específico. Como uma crítica imanente da tradição metafísica, a desconstrução só se tornou possível após o enfraquecimento dessa tradição. É por isso que essa tese irá começar com a apresentação do contexto americano em que a desconstrução foi recebida e, dessa forma, entrou para a cultura e para a histórica intelectual do Ocidente.

Mas por que nossos filósofos menores, nossos antifilósofos, ainda são metafísicos? Como críticos de carteirinha da tradição metafísica ainda podem ser chamados de “metafísicos”? A resposta é simples: aprender o próprio pensamento metafísico, examinar as condições de possibilidade nas quais ele está enraizado, ainda é ser um filósofo metafísico. É claro que essa tese mais do que consequências sugere paradoxos: a tarefa da crítica ao pensamento metafísico pretende incluir em sua desconstrução esse mesmo pensamento e ao mesmo tempo ser um tipo de superação – ou seja, ele pretende ser interno e externo à tradição ontológica. É por isso que Derrida irá falar o tempo todo de um pensamento das margens, que Benjmain irá falar de uma filosofia do limiar e Rorty irá propor toda uma literalização do trabalho filosófico. A relação da desconstrução com a metafísica é mais ou menos assim: a metafísica dá origem ao pensamento desconstrutivista, mas ela é, ao mesmo tempo, envolvida por esse pensamento, tendo seus limites e seus equívocos denunciados.

Temos, com isto, certa atividade de descentramento da própria metafísica. Nossos filósofos menores, cada um à sua maneira, pretenderam deslocar todo o terreno em que o discurso metafísico estava assentado, apreendendo os seus supostos e seus limites, bem como o seu gesto filosofante fundamental, lendo a tradição metafísica como um texto, um emaranhado de sentidos que se entrelaçam de alguma forma. Por mais que o pensamento metafísico goste de sonhar que é transparente e que produz a si mesmo, a desconstrução o faz confrontar-se com sua dependência com aquilo que o transcende. A concepção que a desconstrução tem da metafísica não deixa de ser original: ela a vê como uma forma de fantasia que se esforça para atingir um tipo de transparência e totalidade que não é possível de se fazer. Mas isso, na verdade, é também válido para o próprio pensamento da desconstrução: ela pretende um adentramento na tradição metafísica que, em último caso, nunca será definitivo. É por isso que sem metafísica não faz sentido se falar de desconstrução. O trabalho de autores como Rorty, Derrida e Benjamin não teria nada para dizer em um mundo pós-metafísico. A desconstrução da metafísica, se conseguisse encerrar o seu trabalho, seria autoeliminante. E talvez esse seja o sentido mais profundo de sua contingência e historicidade.

No capítulo V e final dessa tese, em que tratamos do riso da desconstrução, mostraremos lá como esse riso, ao desafiar a ideologia dominante do cânone, é um tipo de liberalismo rortiano sem sujeito e uma forma apropriada de trabalho intelectual em uma sociedade verdadeiramente democrática. O liberalismo, tal como ele é entendido por Rorty, vive atormentado por um conflito entre a autonomia do *self* e sua pluralidade. A desconstrução sempre assumiu essa contradição em que uma concepção geral do ser humano se torna cada vez mais implausível e desacreditada, e, com o seu riso, sacrifica ousadamente esse ideal clássico em nome de uma pluralidade forjada. Agora o fechamento metafísico não pode mais se opor a livre realização das pessoas e, por isso, ele passou a ser combatido com esse riso cínico e debochado, que significava um jogo mais livre e mais negativo do significante. Esse riso irresponsável da desconstrução significa a possibilidade de o ser humano escapar do abraço mortal de algum significante transcendental terrorista.

É por isso que a desconstrução sempre irá implicar um pouco de desolação e euforia, de catástrofe e carnaval: os poderes transgressivos dos seus textos sempre são combinados com certa melancolia de se saber que não se vence o cânone, não se derruba o sistema. Essa é a dupla sensibilidade do riso da desconstrução: ao mesmo tempo é estoicamente conformada com a inevitabilidade da metafísica e promete romper com todo aquele fechamento. A razão disso é que ela é, de certa forma, fruto de uma esquerda órfã e pessimista que não consegue mais manter vivo o discurso revolucionário. O riso da desconstrução, portanto, é um eco da sensibilidade dilacerada do próprio liberalismo, que encontra em Rorty um dos seus principais defensores teóricos.

O riso da desconstrução constitui a ironia da própria situação humana no mundo liberal burguês: desistindo de seus sonhos absurdos de pular o muro, o condenado exemplar aceita sua sentença e apenas ri. Ao reconhecer que os sonhos metafísicos de transcendência tendem a tornar-se ficções absurdas, a desconstrução se contenta a rir disso tudo. Há um caráter cínico nesse riso irônico que observa toda a inautenticidade da cena sem fazer nada para melhorá-la, dissimuladamente consciente de sua cumplicidade inevitável com tudo o que vê, reduzida a um riso que não é mais do que um ato de nomear esse vazio que ocupa. Só através desse riso e dessa ironia a desconstrução teria esperanças de escapar do jogo sujo do cânone.

No entanto, se a metafísica e a tradição canonizada estão em crise, podemos ver o riso da desconstrução como a melhor resposta a isso tudo? Sem dúvida podemos ver a desconstrução e seu riso como um tipo de reação a toda essa crise de fundamentos. Ela é como que uma nova injeção de talento intelectual que serve para suplementar a sobrevivência de nosso cânone agonizante. Seu repúdio a autoridade, que caracteriza o riso da desconstrução, está nitidamente

afinado com a crise de tradição ontológica com a qual convivemos. Contudo, ela também tem o seu autoritarismo. O que poderia ser mais autoritário que um gesto teórico que, no próprio ato de puxar o tapete dos adversários, puxá-o debaixo dos próprios pés, não deixando nenhum espaço para ser golpeado?

E a desconstrução não pode ser nocauteada porque, o tempo todo, já esteve arrastando-se pelo chão. Porém, ela sabe e ri disso. Ela possui a indulgência com a própria fragilidade daqueles que podem se dar ao luxo de rir. Há algo de admirável nesse riso sarcástico da desconstrução: os outros podem não saber, mas a desconstrução sabe que ninguém – e saber que ninguém sabe é a mais privilegiada e debochada forma de conhecimento e não vale a pena trocá-la por um punhado de certezas metafísicas. Esse é o único conhecimento que a desconstrução propõe ter: saber que ninguém sabe. Assim ela é capaz de contestar todo conhecimento metafísico existente e não obter qualquer resultado ao fazê-lo. Ela invalida tudo e depois deixa tudo como já estava. Seu riso pelo menos serve como um sinal de alerta contra toda absolutização indevida.

Contudo, ela nunca pretendeu ser mais do que isto. Ela é apenas uma contínua negação de toda a autoridade e de todo fechamento metafísico. Quando Rorty, por exemplo, colocou em pé de igualdade os discursos teóricos com os discursos literários, defendendo que a literatura é a essência de todos os tipos discursos, ele fez isso para destacar que a literatura, assim como a desconstrução, e diferentemente de todos os outros discursos, sabe que não sabe do que está falando. Quando mais irremediavelmente perdido está um discurso, mais ele é fundamental para a desconstrução. Assim, paradoxalmente, o discurso literário se torna um tipo de “centro” a partir de onde se denuncia toda centralização, uma não verdade a partir da qual toda verdade pode ser desconstruída e a falsa totalidade que serve para a dissolução de qualquer totalidade.

De certa forma, apoiada na literatura, a desconstrução apenas reivindica para si esse conhecimento negativo: todo o resto está preso nas garras de um logocentrismo metafísico e por isso é inautêntico. Sua centralização na linguagem e no trabalho textual garante à desconstrução um objeto que está sempre em crise. Por isso seu trabalho, de certa forma, irá sempre fracassar. O gesto desconstrutivo é, no final das contas, um gesto benjaminiano interminável de voltar e recomeçar. Trata-se, sem dúvida, de uma estimulante modalidade de fracasso que temos que enfrentar quando lidamos com a linguagem. A vantagem desse gesto é que podemos nos manter indefinidamente em nossos empregos ao contrário daqueles outros projetos de pesquisa que, para a frustração geral, deixam de operar no exato momento que são concluídos.

Não dispomos de nenhuma linguagem – de nenhuma sintaxe e de nenhum léxico que seja estranha a essa história (à história da metafísica, LBP); não podemos enunciar nenhuma sentença destrutiva que já não tenha se imbuído da forma, da lógica e dos postulados implícitos ao que ela pretende contestar (DERRIDA, apud Puntel, 2015, p.63).

Se a desconstrução tem a cara de pau de rir e dizer ao mundo acadêmico que ela não sabe muito bem o que está dizendo, ou se na verdade está dizendo alguma coisa, ou ainda se é capaz de saber se está ou não dizendo alguma coisa com sentido, isso ocorre em razão da natureza fictícia e alegórica da própria linguagem. Uma vez que nenhum discurso da desconstrução estará por completo livre das partículas do sentido metafísico, um novo ato de desconstrução sempre será necessário: e esse, por sua vez, sempre será vulnerável à outra desconstrução. Durante todo o tempo em que páginas em branco não forem aceitas como teses de doutorado, a desconstrução irá sobreviver e rir.

1. Entre os canteiros da desconstrução

“Esses pequenos jardins em caracteres de escritura, será, pelo contrário, segundo toda a aparência, para se divertir que ele os semeará e escreverá”.
(Platão)

1.1. A invenção americana da teoria francesa: o surgimento de um paradigma

Como o livro *Filosofia Francesa*, de François Cusset, tenta demonstrar, não existe nenhuma “teoria francesa” – que chamaremos aqui muitas vezes de desconstrução –, no sentido de um corpo teórico que tenha se originado de certos pensadores franceses e seja exclusivamente aplicável a eles. Nenhum dos diversos capítulos do livro diz respeito apenas a filosofia francesa como uma forma teórica. Pelo contrário, o livro faz todo um trabalho de articular o fenômeno da filosofia francesa e da desconstrução com as diversas áreas das humanidades e que possuem implicações que extrapolam a própria academia. As diversas ideias que de alguma forma se seguiram dos estudos da desconstrução têm-se mostrado diversas vezes excessivamente herméticos e obscuros. Então, de certa forma, o livro de Cusset possui também a intenção de diminuir esse estrago. Por outro lado, a irresponsabilidade da desconstrução é muitas vezes intencional: ela quer ser o reverso do elitismo. O que sempre existiu de elitista nos estudos filosóficos e teóricos em geral é a ideia de que obras consideradas clássicas só poderiam ser apreciadas e entendidas por quem tivesse uma formação cultural bastante peculiar. Assim você precisava ter muitos valores culturais impregnados nos seus ossos ou correndo em suas veias para não definhar nas profundezas das trevas da ignorância. Uma das razões para a popularização da desconstrução nos EUA foi justamente o esgotamento gradual desse pressuposto, sob o impacto de novos tipos de estudantes que chegavam aos campus americanos e que eram oriundos de meios sociais ou grupos marginalizados considerados “incultos”; “A teoria francesa, difusa e ainda indefinida, circula assim nas margens da margem, às vezes invisível aos próprios invisíveis” (CUSSET, 2008, p.69).

Assim, a desconstrução foi usada como uma força para libertar, principalmente nos estudos literários, as obras consideradas clássicas da força repressora de uma sensibilidade elitista e lê-las num tipo de análise no qual grupos antes marginalizados pudessem participar. Dessa forma, podemos dizer que essa popularização dos estudos da desconstrução no meio universitário americano teve em sua base um forte impulso democrático e inclusivo, sempre contrário ao elitismo.

Nos anos sessenta até os começos dos setenta, houve um período em que na academia americana novas forças sociais estavam se consolidando. Certos conflitos políticos no país vinham ganhando intensidade e um corpo mais diversificado de estudantes e professores chegaram à academia com uma trajetória que muitas vezes entrava em conflito com as normas consensuais que governavam as instituições. Isso fez com que o próprio campus se tornasse, de um dia para outro, o palco de conflitos políticos. Essa explosão de militância política, no final dos anos sessenta, coincidiu com o surgimento dos estudos americanos da desconstrução. As primeiras traduções da obra de Derrida surgem no exato momento em que estudantes buscavam referências para a sua militância política. Era um cenário em que as minorias estavam se afirmando, em que os métodos tradicionais de leitura de clássicos estavam sendo questionados e as funções sociais dos textos clássicos estava sendo questionada. A suposta imparcialidade liberal da academia americana foi difícil de se manter em pé, sobretudo durante a aventura americana no Vietnã, uma vez que elas se mostravam cada vez mais presas em estruturas de poder social e controle ideológico. Nas disciplinas humanas, que por falta de um mundo empírico para validar seus enunciados, dependem crucialmente de um consenso entre os professores e alunos, estavam ficando cada vez mais difícil chegar até tal posição consensual. No mundo social dessa nova geração de estudantes, o pop e o rock modificaram consideravelmente a velocidade da vida nas cidades. Ao mesmo tempo houve um florescimento de subculturas e estilos alternativos. Sobre a nova universidade americana, Cusset diz o seguinte:

Daí sua porosidade aquém das normas, seu poder de integração, sua capacidade nova de absorção daquilo que outrora teria “ameaçado” seus valores: a universidade da excelência é aquela que logo desenvolverá os estudos feministas para atrair estudantes, assim como pesquisas sobre as minorias étnicas ou sexuais para ganhar pontos juntos a essas novas faixas da clientela estudantil; é também a que incorporará de modo mais amplo a crítica da ideologia e os novos discursos de oposição, à medida que declina a sua própria função tradicional de vigilância ideológica, pois é preciso desenvolver os produtos mais vendáveis. (p. 50, 2008).

Essa absorção do inimigo, para tirar dele proveito, mudou radicalmente as regras do jogo universitário americano. Antes se esperava que os estudantes, diante de um texto teórico ou literário, pusessem temporariamente de lado suas biografias, suas histórias universais, para tentar ler o texto da perspectiva do sujeito universal descomprometido, desvinculado da classe social, do gênero e da orientação sexual. Isso era mais fácil de ser realizado quando as histórias suspensas eram quase todas do mesmo gueto social. Isso ficou um pouco mais complicado quando começaram a provir de grupos étnicos, de classes trabalhadoras e de minorias sexuais. Não é de se espantar que nesse contexto os pós-estruturalistas franceses tenham entrado em

moda com o seu discurso que desconstruía certos pressupostos teóricos tradicionais ajustando-se muito melhor aos recém-chegados à academia.

Os distúrbios que agitam a universidade americana na época – contestação seguida de repressão, crise orçamentária e moral, pressão demográfica – logo mudarão a situação, dando uma segunda chance, decisiva, a algumas ideias francesas apresentadas pela primeira vez, fora do contexto, em Baltimore, em outubro de 1966 (CUSSET, 2008, p.39).

Todas essas ideias da filosofia francesa em terras americanas, que tinham a intenção de produzir um estranhamento entre o leitor e o significado do texto foi levado para o estranhamento crítico que os novos alunos tinham com as velhas convenções que as instituições acadêmicas aceitavam como comuns. Dessa forma, na cultura americana, a desconstrução desferiu um golpe devastador nas velhas certezas da academia. De repente a ideia de uma desconstrução dos textos literários e filosóficos estava na ordem do dia, um empreendimento que aos olhos do professor reacionário, que defendia os velhos valores acadêmicos, parecia algo tão grotescamente inútil quanto uma ciência do ato de espirrar.

A teoria francesa se alimentou dessas energias dissidentes que marcavam a academia americana. Ela tinha um ceticismo que muito combinou com sensibilidade liberal desiludida dos americanos. A desconfiança acerca do fechamento metafísico, uma inquietação diante do positivo e do programático, uma aversão a noção de progresso histórico, uma resistência ao doutrinário – tudo isso que a teoria francesa trazia consigo casou muito bem com a mentalidade liberal órfã dos americanos seiscentistas. Por um lado, os projetos da teoria francesas são subversivos e inovadores, e, por outro lado, ela se encaixou perfeitamente em uma sociedade liberal em que a dissidência ainda era possível, mas que na qual não se apostava todas as fichas: “Suspeitando do logocentrismo (cânone literário com segundas intenções coloniais) da filosofia, do imperialismo cultural das ciências sociais e até do autismo das intocáveis ciências exatas (...) os literatos se tornaram os campeões da subversão” (CUSSET, 2008, p.84).

Dessa forma, de todas as correntes teóricas disponíveis, a teoria francesa era aquela que se articulava mais profundamente com as experiências e as necessidades de toda uma nova geração de estudantes. A desconstrução oferecia aquela preciosa ligação entre a teoria e a sociedade, bem como problematizava noções de identidade e de organização política, o que buscavam tanto as feministas, os movimentos negros e os movimentos gays, numa época de grande conservadorismo teórico. Para além da agitação intelectual, isso abriu espaço para muita coisa que tinha ficado historicamente fora da alta teoria dominada por homens brancos e heterossexuais: o prazer, a experiência do corpo, o afetivo, o pessoal, o autobiográfico, as questões individuais e as práticas do cotidiano: “A difusão daquilo que ainda não é conhecido

como teoria francesa ocorre no limiar do espaço contra-cultural, na linha demarcatória ainda tênua que separa os campi dos lugares de dissidência” (CUSSET, 2008, p. 68). A desconstrução se mostrou um campo teórico consciente da realidade vivida, a qual ela ao mesmo tempo desafiava e respeitava, e assim pretendia tratar dos temas teóricos tão abstratos como a significação e a subjetividade sem nunca tirar os pés do chão. Ao mesmo tempo ela oferecia um tipo de radicalismo teórico e político num tempo cada vez mais cético com relação as velhas promessas da esquerda tradicional. E, à medida em que as forças de esquerda mais tradicionais foram obrigadas a ceder espaço, a política sexual começou a ganhar mais corpo. Da noite para o dia dormimos com Stalin e acordamos com Lacan.

Nossa hipótese inicial neste trabalho é de que o ideal clássico do ser humano como um “animal da linguagem”, como um ser exclusivamente definido pela dignidade de suas palavras, chegou ao fim com a antilinguagem da desconstrução americana. Não existe nenhuma razão especial para esse acontecimento. Isso é o singular da desconstrução: o divórcio entre a humanidade e a linguagem, entre a razão e o logos, entre o diálogo e as esperanças de emancipação, foi colocado com uma lucidez e uma convicção quase diabólicas. Escrever tinha se tornado uma expressão da desastre e do absurdo. Daí seus textos *nonsenses* e obscuros. Não havia, no final das contas, nada de novo para ser dito e por isso tudo passou a ser desconstruído. Nesse capítulo tratarei da linguagem e da crise da linguagem que podemos acompanhar em alguns textos pós-estruturalistas americanos e em Derrida. Eles argumentam que determinadas pressões políticas e sociais, os modismos e a decadência cultural tem minado o caráter da linguagem. Porém, a linguagem é uma estrutura de enorme complexidade e vulnerabilidade e que desde muito tempo definia a humanidade do ser humano. Onde quer que ela tenha sido danificada, é impossível que a definição de ser humano também não tenha sido atingida.

Cada geração de estudantes tem que escolher. Pode existir filosofia permanente mas não filósofos permanentes. Precisamos escolher e isso não significa assumir o papel de Deus e escolher um punhado de autores ou textos que representariam as únicas referências válidas. Construir uma posição filosófica significa abrir mais livros do que fechar. Isso quer dizer que ter uma posição filosófica é trabalho que vai além do filológico. No trabalho apenas filológico o valor de um texto é intrínseco e ele possui uma importância linguística e histórica independente de uma relação mais ampla. É justamente essa relação mais ampla o que se busca numa posição filosófica. Nela, ao mesmo tempo em que lançamos mão dessa autoridade histórica de um texto, temos que escolher. Isso não quer dizer que elegemos os vencedores. Significa dizer que conceitos filosóficos estão em uma complexa e provisória relação com o

tempo. Isto é, o tempo, mesmo na escala de nossa vida pessoal, muda a visão que temos de um autor ou de um texto filosófico. Aqui escolhemos começar pela desconstrução americana.

A função dispersa e dramática dos últimos acontecimentos políticos e econômicos, a circulação de novos textos, de traduções feitas às pressas, o começo da *webesfera*, a rapidez com que esses acontecimentos desferem um golpe certo em nossos cérebros e em nossas vidas, a reprodução instantânea de novas ideias – tudo isso foi decisivo para a popularidade da desconstrução em terras americanas. Os textos teóricos, nesse novo tempo, para prender a atenção do público, precisam concorrer contra formas de pensamento escritas muito mais interessantes e muito mais fáceis de serem assimiladas pela sensibilidade da nova geração. Os teóricos da desconstrução sabiam que estavam concorrendo contra o cinema, a televisão, a fotografia e por isso buscaram novas formas de choques emocionais também no texto escrito. Era mais fácil se juntar ao inimigo do que vencê-lo.

Derrida na sua *Farmácia de Platão* – voltaremos a esse texto mais adiante no capítulo – mostra como o Ocidente, em sua origem greco-judaica, teve um caráter essencialmente verbal. Até pouco tempo aceitávamos esse caráter sem problemas. Essa ideia era a raiz cultura de nossa experiência no mundo e não conseguíamos tão facilmente transpor nossa imaginação teórica para além dela. Houve portanto, desde muito cedo, uma primazia da palavra no Ocidente, daquilo que podia ser falado e comunicado no discurso. Essa era uma característica, como mostra Derrida, do homem grego e foi incorporada pelo cristianismo. A visão era de que o mundo clássico e o mundo cristão poderiam ser ordenados no interior da linguagem. E dessa forma a totalidade da experiência humana poderia ser dita pela filosofia, pela teologia, pela literatura, pela filosofia, etc. Tudo levava os antigos a crer que a realidade e a verdade poderiam ser contidas pelos muros da linguagem humana – talvez a exceção fosse uma migalha situada no pico mais alto do transcendental e que só poderia ser atingido pela fé. Vou argumentar nesse capítulo que, depois de todo o trabalho dos teóricos da desconstrução nos Estados Unidos, essa convicção não pode mais ser tão universal assim.

1.1.1. O fim das origens e o eclipse teleológico:

Contra a “ética da presença” e a “nostalgia da origem”, que ainda impregnavam o estruturalismo, Derrida introduz então os conceitos decisivos de “suplemento” e “jogo” – ou *freeplay*, como é traduzido esse último termo, numa tentativa de captar a dupla dimensão de ironia e margem de manobra (CUSSET, 2008, p.37).

A filosofia alemã sempre foi fascinada pela escuridão confusa das origens e do começo. Ela sempre tentou apontar para uma dimensão fundamental primordial, ontologicamente privilegiada e que era invocada por aquele monossílabo intraduzível *Ur*. O termo aparece em

muitos autores, tais como Freud, Nietzsche e Benjamin. A questão do ser em Heidegger também pode ser vista como a elaboração de certa pre-existencialidade, com uma sugestão de uma dimensão ontologicamente anterior. Portanto, podemos acompanhar na filosofia alemã uma recorrência obsessiva às fontes originais, ao tempo antes do tempo. E a gênese muitas vezes estava ligada com a sua consumação. A conhecida passagem de Napoleão a caminho da batalha de Jena sob a janela de Hegel, no mesmo momento em que o prefácio da *Fenomenologia do espírito* era escrita, é um exemplo. A filosofia completaria ali sua longa jornada, com seu final inevitável. Dessa forma, tínhamos o fim e tínhamos o começo, e muitas vezes o fim estava já no começo.

Era fascinante ver como esses autores da tradição alemã estavam enfrentando questões absolutas. Eram questões de como poderia haver um início para a história, para o ser, para o conhecimento, para a *Wissenschaft*. Rompendo com isso, a desconstrução, nas artes e nos textos, mostra que a mais esplêndida criação é também efêmera e implica a sua extinção. Veremos que isso resulto em vários objetos estéticos autodestrutivos, cuja a história, como a nossa história, está destinada a passar sem deixar rastros. O simples ingressar no reino do ser já é dar um passo em direção ao nada; o bebê que acaba de nascer já sem encontra a caminho da morte. Embora hoje nos pareça familiar, a abolição do momento original e formador na arte e na escrita – e seu retorno até a um estado de desconstrução constante – representou um processo bastante desconcertante em seus primeiros passos.

1.2 Desconstrução e a antiarte

Esse clima espiritual da metade do final do século passado parece marcado por um tipo de exaustão temporal. Não havia mais inícios e tudo parecia apontar para um fim. As pessoas começaram a se sentir retardatárias. Os pratos já estavam todos sujos e havia despedida no ar. As sombras cresciam, ao mesmo tempo em que nas economias desenvolvidas a expectativa de vida aumentava. A imposição de um começo se tornou suspeita. O filósofo Walter Benjamin, na sua *Tarefa do tradutor*, especulava metafisicamente não só de um pequeno número de línguas fundamentais das quais as outras derivariam, mas inclusive de uma *Ur-Sprache*, a linguagem de Adão, a língua primordial que a cultura ocidental teria rejeitado como um fantasma. O prefixo *Ur*, esse intraduzível prefixo alemão sugere que as diversas coisas estão conectadas a uma instância primeira absoluta, era quase que uma palavra-código da filosofia alemã.

No entanto, no século passado, as regras do jogo começaram a ser reescritas. Pegamos como exemplo as palavras do crítico literário advogado da desconstrução Harold Bloom:

Todos nós temos hoje nossos lugares previamente ocupados, como creio estarmos incomodamente conscientes. Ficamos penosos por nos pedirem (“exigirem” talvez seja mais preciso) para pagar pelo mal-estar não só da civilização que desfrutamos, mas da civilização de todas as gerações anteriores, de quem somos herdeiros, (...); Não há mais nenhum arquétipo a ser deslocado; fomos ejetados do palácio imperial de onde viemos, e qualquer tentativa de encontrar um substituto para ele não será um deslocamento benigno, mas sim apenas outra transgressão culpável, nem mais nem menos desesperada do que qualquer retorno edipiano às origens (BLOOM, 1995, p.41).

Todo esse desprezo pelas origens, pelo tradicional, pelo erudito, tinha suas razões. Uma geração de estudantes ainda vivia às voltas com as questões de *Auschwitz*. Lá toda uma categoria de seres humanos foi proclamada culpada apenas por viver. Seu crime tinha sido “ser”. Essa tragédia frustrou muitas das esperanças ocidentais no esclarecimento. Não era só que o esclarecimento se mostrou incapaz de fazer a sensibilidade e a inteligência resistirem à irracionalidade assassina. Mais do que isso, num nível mais perturbador, os acontecimentos mostraram que a própria erudição, intelectualidade refinada, virtuosismo estético e capacidade científica casaram muito bem com as determinações totalitárias, ou, ao menos, foram indiferentes aos horrores que as circundavam. Nesse mundo que antecedeu a desconstrução, grandes concertos, importantes exposições em museus, publicação de livros e mais livros eruditos e um considerável desenvolvimento científico floresceram ao lado dos campos de concentração. O cenário bizarro não acabou com *Auschwitz*. Novas armas são produzidas todos os dias e distribuídas impunemente até os campos semeados pela morte. O mundo todo, absolutamente consciente desse fato, não faz nada. Se as tragédias do começo do século XX colocaram em cheque as esperanças teológicas, filosóficas e políticas da humanidade, o que veio depois foi um tipo de eclipse teleológico que aceitou esse fracasso. O resultado disso foi um final de século cínico, irônico, que concordava com Kafka quando ele disse que havia esperança de monte, esperança infinita, mas não para nós (apud BENJAMIN, p.137, 1985).

Linguagens do niilismo reluziam no horizonte. Os tempos futuros não estavam mais para as nossas palavras. Passamos a olhar as coisas pelo retrovisor. Os futuros que perdemos hoje são apenas monumentos de nossa memória. Só nos resta recordar os futuros que perdemos. Em certo sentido, quando a onda da desconstrução chegou, ela foi uma grande celebração dos futuros e das origens perdidas e uma tentativa de lidar com isso. Esse eclipse teleológico que nos referimos anteriormente se liga diretamente – em um jogo de identidade e diferença – com uma noção de subversão das criações literárias e filosóficas. A falta de um ponto de partida e de um ponto de chegada definitivos tornou a vida humana uma necessária incompletude.

Passamos a ser criaturas perdidas, empenhadas e voltar para casa, para um lugar que não conhecemos e não sabemos mais se existe. *O impulso de nossas vidas deixa de ser o “porque está lá” e passa a ser “porque não está lá”*. É uma forma de negação pragmática o que nos move. O “porque está lá” antes servia como axioma para modelos religiosos, utópicos e metafísicos da condição humana. E agora sabemos que não está mais lá. No entanto, a negação não inibe e nem resolve a nossa inquietude. Mesmo que a resposta não esteja mais lá, o ser humano é um ser que pergunta o tempo todo. Esse impulso de perguntar congestionava as fronteiras de nossa linguagem e de nossa imaginação. O que gostaria de demonstrar é como o que chamamos de *eclipse teleológico e perda das origens*, somado com essa vocação de perguntar do ser humano, resultou em toda aquela forma de arte aleatória, vazia e não-representacional da desconstrução: “A autonomia de uma criação que dispunha do seu discurso próprio e de suas instâncias de enunciação (...) é substituída pela heteronomia reivindicada de uma prática artística secular, perpassada pelos discursos caóticos de sua época (CUSSET, 2008, p.213). Isso se deu porque a desconstrução é justamente esse des-edificar dos modelos clássicos da significação, que antes presumiam a existência de uma estrutura de sentido e um mestre-construtor. Na desconstrução não há mais finais ou inícios. Estamos sempre na metade do caminho.

Toda uma nova forma de fazer arte começou a ser experimentada. Uma cabeça humana e uma tromba de elefante podem ser colocados no corpo de um rinoceronte. Os artefatos não-objetivos e anárquicos (que quer dizer “não começado”) se recombina e reordenam deliberadamente, no tempo e no espaço, formas, materiais e elementos acústicos, alternam significativamente o que se encontra à disposição de nosso campo sensorial. É a época do *make it new*. No entanto, isso tudo o que se faz seriam autorias genuínas, no sentido radical da palavra? Ou será que o próprio conceito de autoria foi revolucionado?

Esse longo período de eclipse de esperanças e de deslocamento dos traumas sofridos nas Grandes Guerras resultou em um tipo de arte plástica minimalista (CUSSET, 2008, p.213) Os minimalistas destacavam tudo em direção a um ponto zero, como uma linguagem que fosse conduzida até um grito nu e desse grito nu até o silêncio total. Por um lado não havia mais nada para se dizer. Mas esse nada minimalista estava mais próximo do nada heideggeriano: um nada que nunca é nada. É um discurso artístico que forja autenticidade nas rupturas, nas rasuras, nas fissuras e nas disseminações da desconstrução.

Dessa forma, a obra de arte passa a carregar em si e a mostrar a todos o escândalo de seu acaso, a pura percepção da sua gratuidade ontológica. Não há lógica e necessidade em sua produção. Escritores, escultores, compositores e arquitetos passaram a ficar obcecados pelo

efêmero, na certeza de que sua produção está destinada ao esquecimento futuro. Eles são conscientes de que sua obra poderia muito bem não ter existido. Até o mais acabado objeto estético, o mais próximo da verdade e da perfeição, é sempre também uma degradação. Kafka já sabia disso. Atormentado por suas imperfeições, ele desejava a destruição de sua obra (BENJAMIN, 1985, p.150). O que os desconstrutivistas que vieram depois fizeram foi aceitar o seu fracasso. Assim passaram a produzir objetos estéticos autodestrutivos, que se desmontavam ou se incendiavam até estarem reduzidas a pó. Isso testemunha o profundo cinismo e as desilusão desses artistas e escritores com relação a obra de arte tradicional e seu processo de autoria.

Está presente em todas as formas que assumiu nos Estados Unidos esse diálogo frágil, indireto, mas obsessivo, entre teoria francesa e criação artística. Está no caso raro – sintomas tanto quanto produções do vínculo em questão – em que o referente teórico foi integrado à própria obra, revelando uma intimidade de registro inesperada entre texto filosófico e fabricação artística (CUSSET, 2008, p.218).

É a partir desse quadro que precisamos entender a influência dos textos da desconstrução nos movimentos artísticos da final para a metade do século passado: os objetos de arte passam a ser perseguidos por uma sombra; a sua própria nadificação, sua possível e preferível inexistência e sua necessária desaparecimento. Todo esse *kitsch*, todo esse intencional fracasso e essa banalidade artística indica justamente uma vingança contra o desejo ocidental de perfeição absoluta. Todo esse abuso artístico representou uma violência estética que subverteu todas as hierarquias dos clássicos ocidentais. Shakespeare e Kant podiam ser citados para vender automóveis. O romance barato, o roteiro para cinema, a ficção erótica – tudo o que antes poderia repugnar qualquer escritor – passou a ser praticado. As ironias atravessavam tudo como uma corrente profunda. São ideais estéticos que querem insinuar que os homens e as mulheres agora precisam recriar todo o seu mundo social, político e filosófico sem recorrer aos antigos deuses que surgiram da noite, mas com bases em novas esperanças e ideias.

São antigas as heresias que reaparecem nos modelos da ausência, da negação e do diferimento do sentido que toma conta da desconstrução no final do século XX. A contra-semântica desconstrutivista, com sua recusa de conferir uma significação estável para o signo pretendia se opor ao poema, a estátua, ao retrato e as catedrais que descreviam e possibilitavam uma presença real. A frase no poema, a imagem no retrato e a pedra entalhada significavam presença demais. O que foi imaginado pelo artista se manifestava como uma ficção verdadeira. Isso tudo foi revisto e desconstruído:

Juntando aos materiais da arte conceitual existente as novas tecnologias (vídeo, foto, som), eles estão convencidos de que última forma possível de subversão crítica

consiste em pintar sob todas as formas sua própria cumplicidade ao “sistema”, em levar aos seus limites o excesso do capital, para expor melhor sua natureza (CUSSET, 2008, p.216).

Agora a realidade é a publicidade. Assim as representações artísticas passaram a ser artificiais e intencionalmente ilusórias. Elas são irresponsáveis, intencionalmente irresponsáveis. Uma vez que lhe falta um conhecimento autêntico e seguro das coisas do mundo, resta a arte brincar com a realidade. A pintura passa a ser mal acabada e o drama intencionalmente mal resolvido. E foi justamente tal ignorância e irresponsabilidade que fizeram o que há de melhor e mais convincente nos movimentos artísticos recentes. Essa forma de atuar na arte fez as pessoas olharem para a gratuidade da própria autoria na arte e também nas ciências humanas. Tudo o que se diz no poema, na pintura, no ensaio metafísico poderia nunca ter rompido o silêncio e permanecido no estado de mero pensamento puro e mudo. Tudo o que fazemos nas ciências humanas e no universo artístico poderia ter sido cancelado e reduzido ao silêncio absoluto.

Houve momentos cruciais na crítica da linguagem e nas artes que também preparam o terreno para a desconstrução. Um deles é o movimento dadaísta que surge em 1916 e proclama o colapso da razão tentando esvaziar a linguagem e a sintaxe de todo sentido estável. Os poemas dadaístas, recitados em salões chiques e muitas vezes acompanhados de brigas entre as pessoas da plateia, zombavam de qualquer retórica razoável. Ele ironizava qualquer pretensão da arte e da filosofia para humanizar e comunicar qualquer tema, “fazendo da ironia e do deboche sua filosofia, com o intuito de denunciar, chocar e escandalizar” (BERCLAZ, 2004, p51). Trata-se de um tipo de arte que faz graça com o absoluto fracasso da arte e da filosofia diante da bestialidade da Primeira Grande Guerra. Os monumentos da poesia tradicional, o clássico e o tradicional são pela primeira vez ridicularizados. Nos poemas e nas montagens do Dadá tudo se torna grotesco e estranhamente perecível. Só o absurdo e o *nonsense* podem conquistar um segundo de verdade, mas só para ser repudiado logo em seguida: “a arte torna-se antiarte e o dadaísmo um contra-senso” (BERCLAZ, 2004, p.52).

Reconhecendo ou não, a desconstrução deve muito ao dadaísmo. Walter Benjamin chega a dizer, no seu texto sobre fotografia e cinema, que o dadaísmo antecipou os efeitos estéticos e políticos do cinema (BENJAMIN, 1985, p. 190). Podemos até pensar se a desconstrução e o pós-estruturalismo não são mais do que o dadaísmo traduzidos em termos acadêmicos e teóricos – uma tradução às vezes tão obscura e grotesca quanto os poemas monossilábicos do Dadá. Dessa forma, o culto ao *nonsense* e ao absurdo da desconstrução deve mais do que assume ao dadaísmo, assim como as manifestações políticas anárquicas dos

estudantes das décadas de 70 e 80 (talvez a influência chegue até hoje, entre os manifestantes que protestam mascarados nas grandes avenidas capitalistas). A rebeldia da desconstrução americana era puro Dadá. Quando esses autores proclamam a nos libertarmos do peso morto do passado e das idolatrias esclerosadas que cultuam vestígios de autoridade divina, eles estão se juntando ao grande coro dadaísta.

Isto é, mesmo que a influência do dadaísmo ainda não seja reconhecida pelos teóricos da desconstrução, parece-me que os grandes precursores da desconstrução foram artistas como Marcel Duchamp. Existiu, recentemente, algum artista com tanto impacto do que Duchamp? Sempre que entramos em alguma exposição e observamos objetos avulsos soltos pelo chão, animais eviscerados, coisas cotidianas deslocadas, veículos pendurados em ganchos no teto e a explosão de sujeiras em uma tela em branco, estamos lidando com a influência de Duchamp. Ele é como a *“antesela del arte contemporâneo”* (VALDEBENITO, 2010, p.52). Toda vez que um crítico literário da desconstrução começa a jogar seus jogos ele está seguindo regras básicas inventadas por Duchamp. Quando, em 1913, o artista pegou um funil usado para engarrafar cidra e assinou o próprio nome, o que ele fez foi subverter toda a definição ocidental de arte como autoria original. Com suas obras mais famosas, o urinol invertido e transformado numa fonte, a roda de bicicleta colocada para girar em uma cadeira – obras chamadas de *objet trouvé* – Duchamp transforma todos os objetos cotidianos em uma possibilidade estética. Tudo se torna um acidente ou uma circunstância completamente arbitrária mas que pode despertar a beleza, a paixão ou o desespero no olhar desavisado do público: *“Ahí puede apreciarse que la intención de Duchamp de alterar la tradición artística a través de la negación de las obras de arte constituyela cara visible del paradigma moderno y más aún también su propia negación”* (VALDEBENITO, 2010, p.53). Sob o olhar da ironia do artista, os objetos cotidianos, por mais úteis, familiares e banais que sejam, são contemplados e designados como arte. Agora os objetos do cotidiano passam a ter o direito de não apenas existir, mas também de serem vistos como arte. *“Todos ellos son de una estricta unidad y complejidad, una verdadera propuesta dislocadora que, como todos sabemos, no sólo cuestionó el rol del artista sino que indicó un antes y un después de lo que se entendía como arte”* (VALDEBENITO, 2010, p.52). Isso também, podemos pensar, abriu o caminho para Sartre fazer filosofia falando de cinzeiros.

O que está por de trás desse gesto revolucionário do artista é a ideia de que não devemos mais ver com reverência ou estabilidade as obras de arte e a arte enquanto tal. Seu gesto artístico fundamental foi batizado pelo próprio Duchamp de *“ready made”*. O mundo que a desconstrução habitou e que nos foi deixado é, em grande parte, o mundo do *ready made*: *“un ready-made, el objeto descontextualizado de su sentido y puesto al nivel de una obra”*

(VALDEBENITO, 2010, p.59). Se alguém pode produzir algo do nada, do não ser, esse alguém só pode ser Deus. A experiência finita humana será sempre uma resposta à facticidade e a uma ordem de existência que a precede. Boa parte da arte da desconstrução – e da nossa arte – são construídas partindo do *ready made* e do *objet trouvé*. Isto é, todas as essas criações artísticas são recortes e colagens forjados de uma realidade. Todas essas obras passaram a implicar algum tipo de seleção e combinação do que já existia.

En el ámbito plástico, la característica principal es la progresiva desaparición de la noción de obra, siendo reemplazada por las ideas del juego estético y de trabajo creativo. Esto implicaría que, al desaparecer la obra como objeto, se dan nuevas claves para acceder a un universo lúdico regido por reglas propias. El propósito del juego es destruir la antigua estética y sumaterialidad que es la obra de arte (VALDEBENITO, 2010, p. 55).

Na fase tardia de seu pensamento, Walter Benjamin seguiu com o dadaísmo. O que ele pretendia fazer, no campo teórico da filosofia, era, com seu gigante *Trabalho das Passagens*, era um tipo de totalidade representacional que deveria tanto redimensionar quanto ironizar o canônico e o tradicional nos textos filosóficos. O autor definiu seu método filosófico como a montagem dadaísta. O mais famoso dos artistas da dadaístas que usou esse recurso foi Kurt Schwitters (BERCLAS, 2010, p.53).. As colagens desse artista eram imensas metáforas: imagens e objetos era contrapostos, afirmando sua continuidade e disparidade e, ao mesmo tempo, mostrando sua resistência anárquica em ser encaixados em qualquer visão harmônica, significativa e total do mundo. As obras do Benjamin maduro imitam, na filosofia, o que Schwitters fez na colagem: enquanto o segundo fazia mosaico com os detritos da vida cotidiana (bilhetes de bonde, apoios de copo, pedaços de reportagens de jornal, papéis de doce, pedaços de barbantes, etc.), o primeiro pretendia fazer o mesmo, porém utilizando os detritos da história ocidental. Benjamin pretendia fazer um trabalho messiânico de salvação do esquecimento do que há de mais humilde na história ocidental. Já Schwitter queria que até o lixo cotidiano se rebelasse contra a banalidade do esquecimento.

Quero destacar o que há por detrás desse gesto artístico do Dadá e do posicionamento filosófico de Benjamin: *há sempre outro material novo que pode ser incorporado na obra, que dessa forma passa a nunca estar completa*. O trabalho das Passagens, de Benjamin, é, a rigor, uma obra inexistente e justamente por que não existe de forma acabada é que ela é um dos trabalhos mais representativos da filosofia do último século, e também por isso pode exercer uma influência tão poderosa sobre nossos contemporâneos.

1.2.1. Kraus, Benjamin e a *Sprachekritik*

Um escritor que parece ter previsto essa situação de degradação e ironia da linguagem denunciada pelos autores da desconstrução foi o austríaco Karl Kraus. Sua capacidade de chocar e zombar da sociedade da época era impressionante:

O mundo está surdo das cadências. Tenho a convicção de que os acontecimentos absolutamente não acontecem mais, mas de que os clichês continuam trabalhando automaticamente. Se, ainda assim, os acontecimentos devessem acontecer, sem serem intimidados pelos clichês, eles cessariam quando os clichês fossem destruídos. A coisa começa a apodrecer da língua. O tempo já cheira mal dos clichês (KRAUS, 2010, p.127).

Kraus viu, em meio a toda confiante frivolidade dos salões da *belle époque*, prematuramente um tipo de eclipse da linguagem. A filosofia, as artes, a procura pela verdade e a comunicação pública estavam sendo minadas. A propaganda, os instrumentos gerados pelo consumo de massa, os jargões dos publicitários, dos burocratas, dos educadores – tudo isso tornava as pessoas cada vez mais incapazes de dizer a verdade: “A hipocrisia com que os cegos falam das cores é grave” (KRAUS, 2010, p.130).

Todo esse dilúvio de mentiras resultado das propagandas e das mídias de massa formou todo um discurso de ódio e de morte. No meio desse dilúvio, Kraus surgiu com seus aforismos sarcásticos e melancólicos. Seus principais alvos eram a hipocrisia sádica da imprensa, a verborreia dos debates políticos e a erudição vazia disfarçada de algum tipo de argumento filosófico ou de crítica literária. O mundo que Kraus zombava e ria era um mundo enlouquecido por uma tagarelice vazia mas contagiosa. A desvalorização da palavra, segundo o autor, representava fortemente a desvalorização das esperanças e das necessidades humanas. A circulação em massa da palavra apagou tudo o que poderia haver de autêntico nela. Era como se a verdade tivesse ficado muda: “a relação dos jornais com a vida é mais ou mesmo a mesma das cartomantes com a metafísica” (KRAUS, 2010, p.56). A bíblia do homem ocidental da época tinha se tornado o jornal. Kraus usou seu talento como escritor para atacar e parodiar as linguagens artificiais da imprensa. Para ele, a imprensa representava uma infantilização da percepção humana, que preenchia o cotidiano com bestialidades e falsidade, o final do uso responsável da linguagem na busca da verdade e a transformação de todo pensamento e de toda a arte em mercadoria que deve ser negociada. O evangelho nos diz que no começo era o Verbo e Kraus completou dizendo que no seu tempo no começo era a imprensa.

Contemporâneos de Kraus, os positivistas lógicos pretenderam fazer demarcações primárias no interior da linguagem para mostrar que o significado dizia respeito apenas a proposições que poderiam ser verificadas ou falsificadas empiricamente. Dessa forma,

proposições de ordem metafísica – que não eram nem verificáveis e nem eram tautológicas como as da lógica formal – estavam mais próximas da poesia e da narrativa ficcional do que da verdade. Por mais fascinantes e maravilhosas que sejam, não passam de *nonsenses*. São preposições que se relacionam com o imaginário, o subjetivo e o irracional do ser humano. O metafísico e o teólogo é como alguém irresponsável que nunca conseguiu sair da adolescência filosófica. O prefácio do *Tractatus* de Wittgenstein, a bíblia dos positivistas lógicos, diz o seguinte:

O livro traça a linha da fronteira do pensamento ou melhor ainda – não do pensamento mas da expressão do pensamento, uma vez que para desenhar para desenhar a linha da fronteira do pensamento deveríamos ser capazes de pensar ambos os lados dessa linha (deveríamos ser capazes de pensar aquilo que não se deixa ser pensado. (...)) Assim a linha da fronteira só poderá ser desenhada na linguagem e o que jaz para lá da fronteira será simplesmente não-sentido (WITTGENSTEIN, 1985, p.27).

O grande objetivo dessa *Sprachkritik* analítica era fazer claramente a distinção entre esses dois mundos de uso da linguagem, para garantir de uma vez por todas a fundamentação das ciência exatas ou naturais, e definir tudo o que pode ser dito ou não de forma demonstrável como sendo verdadeiro ou falso. Para ela, o que possui sentido deve ser capaz de gerar provas. Falar do ser e de transcendência ou da alma e do espírito, como tantas outras coisas que se falava desde o começo do pensamento filosófico, passou a ser visto como uma fofoca metafísica que possui a força de bolhas de sabão. Nenhuma afirmação metafísica pode ser comprovada. Os enunciados científicos podem.

O que não recebeu a devida importância dos lógicos do Círculo de Viena foi o final silencioso do *Tractatus* de Wittgenstein. Aquilo sobre o que devemos calar é justamente aquilo que a lógica formal e a predicação científica não é capaz de dar conta e é o que há de mais importante. As grandes questões que atormentam a humanidade e todos os dilemas morais dizem respeito a esse silêncio que as ciências e a lógica não dão conta. A transparência gelada e a pureza lógica do discurso analítico surgem, de certa forma, a partir da existência indefinível daquilo que devemos calar. Sobre todas essas questões o positivismo lógico impôs um tipo de mística do silêncio e do *nonsense*.

Walter Benjamin, o filósofo que sempre chegou cedo demais e o mais francês dos filósofos alemães, também chegou cedo demais para a desconstrução. Sua recusa das formas estabelecidas, sua busca por espaços teóricos alternativos, mais pessoais e mais complexos, em parte aforístico, em parte em prosa, em parte poético e surrealista, tudo isso casaria muito bem com o melhor da desconstrução. Também em razão dos seus usos das artes, não apenas para enfeitar os textos, mas como uma parceira íntima na composição do texto. O fato de boa parte

de seu trabalho teórico permanecer incompleto o faz combinar ainda mais com a imperfeição de muitos textos da desconstrução. Com as portas da academia fechadas, muito cedo Benjamin parou de publicar coisas em sentido sério. Em parte, seu motivo era radical: o autor buscava chegar a uma nova forma de escritura, com novas relações entre as línguas, as citações, o texto e a cidade. Podem existir precedentes e contemporâneos análogos a esse tipo de trabalho, mas creio que Benjamin continua vivo e fundamental.

Uso Walter Benjamin para afirmar o seguinte: toda a vez que a escritura se esforçar para alcançar novas possibilidades, toda a vez que as velhas categorias e as velhas metáforas (no sentido rortiano) forem desafiadas por uma compulsão genuína do escritor, ele irá tentar aumentar seu repertório recorrendo às demais formas de discurso humano (a literatura, a teologia, o cinema). No seu mais importante ensaio sobre a linguagem, Benjamin diz que a linguagem comunica apenas a si mesma, a própria essência (*Wesen*):

O que comunica a língua? Ela comunica a essência espiritual que lhe corresponde. É fundamental saber que essa essência espiritual se comunica na língua e não através da língua. Portanto, não há falante das línguas, se se entender por falante aquele que comunica através dessa língua (BENJAMIN, 2011, p.52).

Dessa forma, o escritor que tem algo novo a dizer, como era o seu caso, deve construir o seu próprio discurso à revelia, em uma espécie de confronto com a própria linguagem. E sempre que a escrita se aproxima dos limites das suas formas expressivas, chegamos até a praia do silêncio. Não há nada de místico aqui. Toda a vez que o escritor investe contra as grades da linguagem, ele pode descobrir outras dimensões que não podem ser circunscritas pela linguagem que tinha a sua disposição. É por isso que o silêncio sempre teve um papel central no trabalho filosófico do autor alemão.

O que estou dizendo sobre manifestações artísticas e sobre teóricos da linguagem é importante para vermos como uma série aparentemente descontínua e idiossincrática de ataques ao reinado da linguagem, que começa com o dadaísmo e passa por Benjamin, Kraus e o Círculo de Viena, vai desembocar numa nova forma de tratar a linguagem. Estou chamando essa nova forma de desconstrução. Se temos presentes todos esses acontecimentos nas artes e nas críticas da linguagem, podemos ver como a desconstrução, como o sol de cada manhã, era praticamente inevitável.

1.3. Espectros de Derrida

Não resta dúvida da influência de Derrida no pensamento americano. Porém não é fácil definir a natureza exata dessa influência. “Existe um mistério Derrida. Não tanto de sua obra, embora a opacidade não esteja ausente dela, mas o de sua canonização americana e depois mundial” (CUSSET, 2008 p.107). Boa parte de sua obra é bastante específica num debate com a tradição metafísica. No entanto, o autor foi recebido nos Estados Unidos pelos departamentos de literatura. A maioria daqueles que citavam o nome de Derrida não estavam sequer iniciados nas questões que tiravam o sono do filósofo francês. Talvez essa dificuldade tenha sido importante para o encontro. De qualquer forma, o autor conseguiu projetar seu tom na academia americana, sendo uma presença um pouco dramática, num contexto mais agitado por emoções do que pelas discussões filosóficas sérias.

Uma página de Derrida é inconfundível. Sua escrita é um instrumento que muitos que vieram depois tentaram imitar. Ele tem uma ironia seca. O autor utiliza uma cuidadosa alternância de frases longas, organizadas em ritmo ascendente, e frases curtas, carregadas de slogans de efeito. É como se Derrida convidasse o leitor para se tornar cúmplice em um divertimento às custas de algum assunto que as outras pessoas levam bastante a sério.

Apesar disso, ler Derrida não é uma coisa fácil de se fazer. Seu texto é tão cheio de novidade, de sugestões, de pensamentos grosseiros e descuidados, que ficamos logo tentados a abandoná-lo. Porém esse é justamente seu golpe de mestre e o grande desafio que o autor nos faz: ele nos desafia a continuar a lê-lo e assim faz de seu estilo uma representação das dificuldades da escrita e da comunicação humana. Ignorar essa estratégia do autor, como fazem alguns críticos analíticos, dizendo apenas que se trata de um texto obscuro é perder o que ele tem de melhor. Nas palavras do autor:

Eu não saberia por onde *começar* a traçar o feixe ou o gráfico da diferença. Porque o que aí se põe precisamente em questão é a exigência de um começo de direito, de um ponto de partida absoluto, de uma responsabilidade principal (...). O que aqui proporei não se desenvolverá pois simplesmente como um discurso filosófico operando a partir de um princípio, de postulados, de axiomas ou definições e deslocando-se segundo a linearidade de uma ordem de razões. Tudo no traçado da diferença é estratégico e aventureiro (DERRIDA, 1991, p.37).

Poderia até ser fácil dissecar um texto de Derrida em busca de possíveis argumentos. Fácil e estúpido. E isso porque muito de suas obscuridades, de seus pontos de atritos, de seu estilo confuso que nos desconcerta, são estratégicos. A filosofia de Derrida é uma contraproposta, uma antifilosofia. Ela procura jogar com os limites do próprio significado. Sua relação com as formas tradicionais de se argumentar em filosofia é deliberadamente subversiva.

É a intenção de Derrida que fiquemos, ao ler seus textos, irritados e ofendidos pela estranheza de sua escrita. Muito da intenção do autor, com sua grande força intelectual e seu humor, é nos mostrar que os livros – aqueles escritos em progressão linear de significados – não são tão confiáveis assim. Pode ser que em pouco tempo já tenhamos rejeitados todos os jargões de Derrida como sendo caóticos e incoerentes. Porém isso se dará apenas a partir de critérios fornecidos por um novo paradigma de racionalidade que virá depois daquele que Derrida e a desconstrução ajudou a construir. E é isso o que confere importância aos grandes autores da filosofia.

O autor se colocou fortemente num debate com a tradição metafísica. Seu conceito de diferença surge num embate com os clássicos da filosofia:

Poderemos portanto chamar de diferença essa discórdia “ativa”, em movimento, de forças diferentes e diferenças de forças que Nietzsche opõe a todo sistema de gramática metafísica por toda a parte onde ele comanda a cultura, a filosofia e as ciências (DERRIDA, 1991, p.50).

Derrida entendeu como nenhum filósofo antes dele que a linguagem filosófica não pode se reduzir a linguagem nominal e representativa. Essa foi a linguagem da metafísica tradicional denunciada por Nietzsche. Então ele começou a rasgar e derreter o sentido: despejou palavras, dialetos, traduções, frases de efeito, lugares-comuns, *slogans*, trocadilhos e citações. Confrontada com a tradição filosófica, suas frases saíram como lava quente: marcou e machucou a paisagem. É impressionante o fascínio e o desprezo de Derrida pelos jargões metafísicos de Heidegger. Ela sabia muito bem o mal que a obscuridade heideggeriana fez à mente alemã. É como se Derrida segurando um dicionário heideggeriano em suas mãos e o sacudisse, tentando purificar algumas de suas palavras velhas por meio do riso e do deboche, para assim torná-las novas. Foi isso o que ele fez com o conceito de desconstrução.

Nossa atividade como estudiosos da tradição filosófica vinha sempre com uma proposta de compreensão histórica e nos garantia uma presença confiável do significado. Agora, no entanto, com o trabalho da desconstrução, passamos a perceber a ilusão da presença que Heidegger estigmatizava como sendo característica da Filosofia ocidental. Não podemos deixar de ver, na tarefa que a desconstrução nos impõe, uma espécie de dinâmica que reduz o significado aparente e nos põe diante da tarefa de encontrarmos o significado que se esconde e para o qual não temos um determinado método para expor sua gênese histórica. O significado familiar termina nos ameaçando com sua presença e, na confiança que tínhamos nele, percebemos uma atitude defensiva. A desconstrução nos põe diante da escassez de significados e da ameaça de uma exorbitância de significados (STEIN, 2008, p.147).

Dessa forma, essa frequente prolixidade descontrolada de Derrida, suas sentenças grandiosas e inventários de palavras refletem menos uma confiança na linguagem metafísica e mais um deboche e um nojo. As frases de Derrida são quase sempre extensas demais, quase

sempre estridentes demais, quase sempre espalhafatosas demais. Isso ocorre principalmente porque Derrida é um não-filósofo antes de tudo. Ele lida com as convenções filosóficas com a ironia despreocupada de um amador. É indiferente aos argumentos e as expectativas bem definidas da academia da época. Toda sua abordagem é quase sempre amadora. Há uma razão para isso: Derrida parte de onde Heidegger se calou. Sua ousadia e seu obscurantismo são parte do preço que a filosofia tem que pagar para que se termine o trabalho heideggeriano de adentramento na metafísica.

A diferença, de uma certa e estranha maneira, é mais “velha” que a diferença ontológica ou que a verdade do ser. É a essa idade que se pode chamar jogo do rastro. De um rastro que não pertence mais ao horizonte do ser, mas cujo jogo suporta e contorna o sentido do ser: jogo do rastro ou diferença que não tem sentido nem é. Que não pertence. Nenhum suporte, mas também nenhuma profundidade para esse jogo de xadrez sem fundo onde o ser é posto em jogo (DERRIDA, 1991, p.56).

Dito de maneira superficial, mas não falsa: Derrida defendeu no seu livro *Margens da filosofia* que o significado de uma palavra na linguagem é uma questão de diferença. “Ora, este princípio da diferença como condição da significação afeta a totalidade do signo, isto é, simultaneamente a face do significado e face do significante” (DERRIDA, 1991, p.42). “Rinoceronte” é rinoceronte porque não é elefante ou dinossauro. Mas até onde podemos levar esse processo de diferenciação da linguagem? Rinoceronte também não é hipopótamo e nem coruja; e coruja é coruja por não ser rinoceronte e hipopótamo. Aonde isso tudo vai nos levar? Esse processo de diferenciação da linguagem pode nos levar interminavelmente. Se é assim, a primeira certeza abalada foi a ideia estruturalista da língua como sistema fechado e estável. Ou seja, se todo signo é o que é por não ser todos os outros signos, todo signo seria constituído por um emaranhado interminável de diferenças: “O signo é apenas uma ‘adição flutuante’ que vem “suprir uma falta do lado do significado’ e não pode substituir o centro ausente (CUSSET, 2008, p.37). Dessa forma, a definição do que é um signo se mostra muito mais complexa do que Saussure pensou originalmente. O estruturalismo de Saussure defende uma estrutura delimita da significação. Derrida e o pós-estruturalismo surge para perguntar: mas de onde nós podemos tirar esses limites da linguagem para fazer a delimitação do significado? Na Farmácia de Platão, Derrida escreve o seguinte:

Essa substituição que se opera, pois, como um puro jogo de rastros e suplementos, ou, se queremos ainda, na ordem do puro significante que nenhuma realidade, nenhuma referência absolutamente exterior, nenhum significado transcendente vem bordejar, limitar, controlar; esta substituição que se poderia julgar louca, uma vez que se dá ao infinito no elemento da permutação linguística de substitutos, e de substitutos de substitutos; este encadeamento desencadeado não é menos violento (DERRIDA, 1997, p. 35).

Em outras palavras, Derrida quando fala da condição diferencial da significação, está falando todo significado é o resultado da diferença entre vários outros significados. Dessa forma, o significado é produto de um “jogo” potencialmente interminável de significações dispersas e não um conceito colado com cola no significante. Sendo assim, o signo nunca irá nos revelar o significado diretamente, como um espelho que apenas reproduz uma imagem. Não existe, para o pós-estruturalista, na nossa língua, uma correspondência direta entre significante e significado. A consequência disso é que se torna muito difícil sabermos com toda a precisão do mundo o significado estável de um signo. Podemos procurá-lo no dicionário, mas tudo o que encontraremos lá serão outros signos cujo significado remeterão a outro signos e significados, e assim por diante. Não é difícil vermos aqui que estamos trabalhando com um tipo de regresso ao infinito: significados sempre irão diferir de outros significados, não havendo nunca um significado final que valha por si mesmo; “o jogo sempre se perde salvando-se nos jogos (DERRIDA, 1997, p.112). A porta foi aberta pelo estruturalismo, quando ele separou o signo do referente. Depois disso, o pós-estruturalismo precisou apenas separar o significado de si mesmo.

Outra forma que podemos pensar essa questão é dizer que o significado não está nunca completamente “presente” em um signo. Ora, como todo significado acaba dependendo sempre de algo que ele não é (de uma diferenciação), então, de certa forma, ele está sempre ausente em si mesmo. Ele está disperso ao longo de todo um jogo de significados e não pode ser facilmente fixado. E, portanto, *o significado não pode nunca estar totalmente preso em um signo, sendo, antes disso, um tipo de jogo, uma oscilação entre a presença e a ausência*: “Nós o veremos prometer-se ao infinito e se escapar sempre por portas secretas, brilhantes como o espelho e abertas sobre um labirinto” (DERRIDA, 1997, p.75).

O que fazemos, então, quando lemos um texto é antes jogar esse jogo e acompanhar esse processo de oscilação do que buscar proposições e cadeias de argumentos como quem conta as contas de um colar. Embora uma frase em um texto possa chegar ao fim, o processo da língua nunca chega, e dessa forma há sempre uma outra significação a ser constatada: um significado nos leva a outro, e esse outro a um terceiro, e assim o significado anterior pode sempre ser modificado por outro. Então o que garante o significado de uma frase não é o amontoado de palavras, uma sobre a outra. Para que nossos enunciados tenham um significado mais ou menos compressível muita coisa tem que ter vindo antes deles e muita coisa fica aberta para vir depois deles. O que se segue disso é que jamais conseguiremos pegar com as mãos o significado. Algo sempre estará em suspenso, como algo ainda *por vir*. Esse jogo, esse entrelaçar complexo de presença e ausência, nesse contexto é chamado de “texto”.

“Texto”, “jogo”, “diferenciação”, “por vir”, estou usando aqui uma série de termos-chaves derridianos para mostrar como, com o pós-estruturalismo, nós começamos a trabalhar com um signo que jamais é puro e com uma significação que nunca é completa. Isso nos coloca em um jogo que forma um emaranhado complexo de significações que nunca se esgota, não havendo, nunca, a identidade perfeita consigo mesmo. Aqui também fica difícil de saber qual o sentido “original” de um signo: nós simplesmente o encontramos em situações diferentes e embora ele tenha certa coerência em todas as situações ele nunca é absolutamente o mesmo em todos os casos: “gato” pode ser o animal fofo de quatro patas, mas também pode ser um ladrão ou um homem bonito. Segue-se disso que a linguagem é qualquer coisa muito menos estável do que pensavam os estruturalistas. No lugar daquela estrutura claramente demarcada e bem definida, que protegiam unidades simétricas de significantes, temos agora um jogo que se estende sem limites, em que há uma circulação constante dos elementos envolvidos e em que tudo se refere a tudo: “Sua essência é a não-essência” (DERRIDA, 1997, p.89).

No cenário descrito pelo livro *Filosofia francesa* temos que ver o duro golpe que essas teses representaram contra as teorias tradicionais da significação. Uma teoria da significação sempre foi uma questão de mostrar como os signos refletiam as experiências interiores ou os objetos do mundo empírico. Eles tornavam presentes o que era interior ou representavam a realidade tal como ela é. Agora algumas dificuldades foram postas: não há nada totalmente presente ou representado nos signos que usamos. Segundo essa ideia, não posso ter a ilusão de que o que escrevo nessa tese está plenamente presente ao leitor, pois os signos que uso sempre implicam uma dispersão de minhas significações. O que as teorias americanas da desconstrução fizeram foi pegar essas ideias e aplicar à própria noção de sujeito: *o eu, por ser feito de linguagem, não possui uma noção estável*. Também não é uma entidade unificada: “A distorção, aqui, é literal e tem como a origem a curiosa relação americana com os textos de Derrida: no fim das contas nunca são lidos diretamente ou integralmente (CUSSET, 2008, p.117).

Aqui entra a importância teatral da figura da *drag queen* nos estudos de gênero influenciados por Derrida. Nas palavras de Judith Butler:

Seria o drag uma imitação de gênero, ou dramatizaria os gestos significantes mediante os quais o gênero se estabelece? Ser mulher constituiria um “fato natural” ou uma performance cultural, ou seria a “naturalidade” constituída mediante atos performativos discursivamente compelidos, que produzem o corpo no interior das categorias de sexo e por meio delas? (BUTLER, 2003, p. 9).

O “eu” é qualquer coisa que nunca está totalmente presente nem para quem o vê e nem para si mesmo, sendo mais uma performance cultural que um fato natural. Quando analiso minha própria constituição (meu ser, minha alma, minha natureza) ainda preciso recorrer aos

signos e, assim, não conseguirei escapar da dispersão e nunca estarei numa comunhão plena comigo mesmo. Como o a linguagem como diferenciação é o ar que eu respiro não tenho nunca uma experiência pura e uma significação original, sem deformações. Em certo sentido, segundo os desconstrutores americanos, somos todos um pouco travestidos.

Por causa do seu irônico e frequente senso de humor, Derrida gostava de esfregar na cara de seus leitores a grande perda de tempo que foram muitas questões teóricas na filosofia. Nenhum outro autor zombou e subverteu tanto a tradição filosófica. Muito da consciência teórica dos estudantes americanos e das boates americanas estão sob irreverente influência desse homem. No entanto, o filósofo sempre insistiu na natureza filosófica de seu projeto. Porém, assim como o vinho francês, Derrida não viajou bem ao atravessar o oceano e ser levado de Paris até Yale, e seu pensamento, ousado e iconoclasta dentro da tradição filosófica, mostrou-se facilmente destacável da tradição metafísica.

1.4. A aventura da desconstrução pelas terras americanas: carnaval e catástrofe

A teoria francesa nos Estados Unidos, o que estamos chamando aqui de “desconstrução”, nunca de fato existiu como um corpo teórico unificado. Ela foi um dragão inventado. Porém, por de trás desse dragão inventado havia uma realidade bastante complexa: “A descontextualização é antes de tudo uma questão de territórios disciplinares: a teoria francesa entra nos Estados Unidos pelos departamentos de literatura” (CUSSET, 2008, p.79). Do ponto de vista geográfico e político, as universidades americanas são bastante suscetíveis a formação de clubes e seitas teóricas. Lá um nome pode ganhar fama pelos bastidores, como no caso de Derrida e Foucault, cujas frases poderiam ser evocadas como que por mágica ao mesmo tempo em que poderiam ser esquecidas e anuladas na mesma rapidez. Essa organização acadêmica é bem receptiva a um número considerável de acadêmicos com queda por aparecer: com muita frequência, ideias e conceitos, ainda provisórios e imaturos, foram lançados ao público como buquês de flores. Nas palavras do valete da desconstrução Paul de Man:

Deparei-me consciente com “desconstrução” pela primeira vez nos escritos de Derrida, o que significa que ela está associada a uma força de rigor inventivo que não reivindico, mas que certamente não desejo apagar. A desconstrução, como era facilmente previsível, foi muito mal interpretada, rejeitada como um inofensivo jogo acadêmico ou denunciada como uma arma terrorista, e tenho pouquíssimas ilusões de combater essas aberrações (1989, p. 12).

Mesmo que não exista um corpus teórico bem definido que possamos chamar de teoria francesa e de desconstrução, ainda assim deve existir alguma coisa chamada “desconstrução”.

A questão é: o que é a desconstrução nesse cenário? O que quero dizer é que devemos ver a desconstrução menos como uma qualidade inerente a certos tipos de escritos produzido originalmente na França e depois transposto para as terras americanas do que como *várias maneiras novas de se relacionar com a leitura e a escrita que surgiram na metade para o fim do último século*. Não seria, realmente, um trabalho fácil, entre tudo o que se escreveu e se chamou de desconstrução, encontrar um conjunto constante de características inerentes. Seria ainda mais difícil isolar uma única característica todos os tipos de jogos de escrita construídos. Não existe uma essência da desconstrução. A desconstrução não possui uma caixa-preta que poderia ser encontrada e que revelaria todos os seus segredos. Aparentemente, qualquer coisa possuidora de sentido poderia ser “desconstruída”. Se olho para os horários de voos de avião no painel do aeroporto, não para apenas saber o horário do meu voo, mas para estimular minhas reflexões sobre a velocidade e complexidade da vida contemporânea, então poder-se-ia dizer que estou desconstruindo esse painel de horários. A desconstrução no cenário americano

sobretudo, surge em um campo cultural americano onde na época se confrontam a austeridade elitista do “modernismo”, acusado de cristalizar a vida nos museus e nas bibliotecas, e as experiências libertadoras daquilo que ainda não é chamado de “pós-modernismo”, uma cultura fundamentalmente experimental, que não tem nem território próprio nem barreiras disciplinares (CUSSET, 2008, p.71).

O que temos que entender é que vez que a noção de erudição, de clássico, de tradicional, foi questionada, o que se seguiu foi que uma série de construções significativas puderam receber atenção: piadas, *slogans*, refrãos de músicas pops, manchetes de jornal – muita coisa que não era antes considerada literatura passou a ser incorporada. No entanto, isso teve uma consequência devastadora: isso significou que tivemos que abandonar de uma vez por todas a ilusão de o sentido das obras clássicas, filosóficas ou literárias, serem algo objetivo, no sentido de ser eterno e imutável. Qualquer coisa pode ser incorporada em nossos discursos teóricos e qualquer coisa considerada fundamental e inalterável pode deixar de sê-lo a qualquer momento. Uma passagem de ônibus pode ser lida como arte e um clássico da literatura pode ser ignorado. Nossas referências teóricas e nosso objeto de estudo não são mais uma entidade estável e bem definida. As propriedades comuns que faziam uma coleção de obras ter um valor real e inalterável foram postos em dúvida.

A citação entra assim em um espaço de flutuação, em uma zona transdiscursiva atravessada por nomes próprios e conceitos voláteis, onde pode escapar tanto ao citado como ao citante, onde o empréstimo francês e o acréscimo americano se tornam indistintos (CUSSET, 2008, p.91).

Se a desconstrução não pode ser vista como uma categoria objetiva e descritiva, também não podemos apenas afirmar que ela é aquilo que, caprichosamente, queremos chamar de “desconstrução”. Isso porque sua consolidação tem raízes em um contexto cultural tão evidente e sólido do que a sede da Zero Hora em noites de protestos em Porto Alegre. É disso que trata o livro de Cusset. Ele nos mostra que a teoria francesa não existe da mesma forma que existem os rinocerontes, mas também que suas ideias possuem uma estreita relação de poder com um contexto social bastante específico.

Estamos vendo desde o começo desse capítulo, com a ajuda do livro de Cusset, como a desconstrução denunciou as oposições binárias, com quais o pensamento ocidental sempre trabalhou e que teve seu auge no estruturalismo francês, como uma maneira típica de organizar a sociedade da época. Na explicação de Derrida:

Para que esses valores contrários (bem/mal, verdadeiro/falso, essência/aparência, dentro/fora, etc.) possam se opor é preciso que cada um dos termos seja simplesmente exterior ao outro, isto é, que uma das oposições (dentro/fora) seja desde logo creditada como matriz de toda oposição possível (1997, p.50).

Isso resultava em fronteiras bastante rígidas entre o que é aceitável e o que não, entre o que é claro e o que é obscuro, entre a verdade e a falsidade, entre o normalizado e o excêntrico, entre o superficial e o profundo, entre o racional e o louco. Esse pensamento, que era chamado de metafísico, não pode ser simplesmente trocado por outro. Não podemos simplesmente criar uma ponte que passe por cima do metafísico para chegarmos até a terra prometida ultrametafísica. O que podemos fazer – e foi isso que os teóricos americanos fizeram – revelar nos textos (sejam literários ou filosóficos) através de determinada maneira de “ler” e operar neles, um pouco dessas oposições e mostra como um termo que se destaca possui sempre um oposto escondido. Uma parte da desconstrução nos EUA delimitou-se em trabalhar com textos e a mostrar neles essas oposições binárias, expondo essa lógica para o público. Uma das formas de fazer isto é tomar um fragmento aparentemente sem importância de uma obra (uma nota de rodapé, um termo qualquer repedido diversas vezes, uma alusão casual) e trabalhar nele insistentemente até que desse pequeno trecho se chegue até as oposições que governam o texto como um todo. Essa é uma busca obcecada por detalhes insignificantes que podem perturbar e trair toda a ordem do texto. Esse “método” desconstrutivista visa mostrar como as próprias palavras de um texto podem implodir o seu sistema dominante. Os desconstrutivistas fazem isso tomando aquilo que Paul de Man chama de “tropos” (1989, p. 37), isto é, aporias sintomáticas, impasses do significado, nos quais um texto deixa de fluir levemente e se abrem contradições.

Essa preocupação com a alienação e com a renovação da linguagem na sociedade de massa, com a reflexão de sua dignidade que havia sido roubada pelo comércio e pela publicidade, acabou aproximando os teóricos americanos dos departamentos de literatura da filosofia francesa pós-estruturalista. Isso significou romper com a ideia de que se escrevia para alguém e sobre um tema específico e fazer da própria linguagem e seu jogo o objeto de estudo. Dessa forma, ao contrário da visão tradicional da escrita, escrever passou a ser vistos como algo que não possuía uma finalidade específica, nem um tópico específico. Escrever era um fim e uma paixão em si mesmo. Se a história perdeu sua teleologia e parece caótica e confusa, se as coisas e os acontecimentos do mundo passaram a ser visto como despossuídos de sentido por si só e se as palavras passaram a servir de instrumento para uma ordem social, a resposta dos desconstrutivistas americanos em um primeiro momento foi isolar tudo isso, ignorar o referente, jogar fora os objetos clássicos da escrita e colocar as próprias palavras em seu lugar. Era um tipo de rebeldia que dizia que agora passaríamos a jogar conforme as nossas próprias regras.

Assim a escrita passou a girar sobre si mesma, num tipo de dança narcisista, sempre culpada e consciente da própria inutilidade. A mesmo tempo cúmplice e inimiga daqueles que a rebaixaram a mera mercadoria, a escrita – assim com a leitura que desconstrói – passou a ser o último espaço não “colonizado”, lugar da percepção de toda a contaminação de significado do mundo social, no qual o intelectual americano pôde agir como um santo do significado, completamente indiferente ao que acontecia nas ruas e nos guetos fora dos campi. Nessa escrita da desconstrução, a tirania do significado estrutural poderia ser rompida por alguns momentos, deixando entrar um pouco de ar puro. Agora o sujeito escritor e leitor poderia ser libertado da camisa de força de uma identidade única, transformando seu “eu” em algo híbrido e diluído, numa performance cultural, como queria Butler. O resultado foi uma avalanche de textos e estudos *queer*, feministas e descolonizados.

O cenário político em que os textos franceses foram recebidos pelos americanos também é bastante peculiar: toda uma convulsão social abalava as raízes políticas da academia. O movimento estudantil cada vez mais golpeava o autoritarismo das instituições acadêmicas. No entanto, incapazes de produzir lideranças políticas coerentes, mergulhados em uma confusão entre anarquismo, stalinismo, socialismo e feminismo radical, esses estudantes dispersaram textos pelos campi sem um foco político. O livro *Filosofia Francesa* tem o mérito de mostrar como a desconstrução nos Estados Unidos foi produto dessa euforia e decepção. Ela foi libertação e dissipação, *carnaval e catástrofe*. Incapaz de romper com o poder do Capital e do Estado, a desconstrução americana viu como alternativa subverter as estruturas da linguagem.

A vantagem dessa postura é que nenhum policial irá nos golpear na cabeça quando jogamos com a polaridades de uma peça de Shakespeare.

Será, portanto, à margem dessas funções de autoridade que ocorrerão os encontros mais decisivos, entre o estudante e o texto teórico, no sentido de uma outra relação com o texto, mais próxima do mecanismo de encantamento, tal como analisava Max Weber (CUSSET, 2008, p.206).

O Estado americano foi competente em varrer a revolta estudantil das ruas e conduzi-la até os textos. Agora o inimigo não era mais alguém que vestia uma cartola e fumava um charuto atrás de uma mesa em um escritório bem decorado em *Wall Street*, pois a revolta era dirigida contra todo um sistema de crenças, que garantiam as estruturas da sociedade como um todo. Todo pensamento minimante sistemático passou a ser visto com desconfiança, como algo que flertava com o fascismo. A ação política – voltaremos a política da desconstrução mais adiante no capítulo – passou a ser um tipo de jogo erótico: um gesto anarquista libidinal e espontâneo. Os movimentos políticos procuraram desenvolver alternativas libertárias e descentralizadas, rejeitando as teorias sistemáticas tradicionais de esquerda como sendo colonizadoras e falocentricas.

A teoria francesa parece essas receitas em fitas cassetes para torna-lo milionário do dia para a noite: adquira poder denunciando o poder! Seja um mestre do universo! Chame esse número em Paris imediatamente! (PAGLIA, apud CUSSET, 2008, p.102).

Esses estudantes denunciavam o poder como algo que estava em toda parte. Ele era uma força volátil e fluída que se estendia por todos os cantos da sociedade, mas que não tinha nenhum centro. A superestrutura não poderia ser atacada porque, na verdade, não havia mais nenhuma superestrutura. Isso gerou uma liberdade de se intervir na vida social e política em qualquer ponto ou momento que se desejasse. As intervenções urbanas e os pequenos protestos se tornaram rotina.

O livro *Filosofia Francesa* também mostra como, enquanto isso na França, essas ideias se tornaram rapidamente *passé*. Lá podemos acompanhar toda uma volta do humanismo e o ressurgimento dos grandes conceitos (CUSSET, 2008, p.276) enquanto Derrida estava cada vez mais presente na América. O que aconteceu foi que na América a desconstrução foi alimentada por um sentimento de derrota e desilusão política bem específico: a dificuldade de encontrar um inimigo para o ocupar o lugar do Estado armado e repressivo da fase moderna do capitalismo. A desconstrução americana, ainda, se tornou uma forma bastante convincente de fugir das questões políticas que indicavam para alguma totalidade política. Os americanos leram Derrida como alguém que lançou sérias dúvidas sobre as noções tradicionais de verdade,

representação, realidade, significado e conhecimento. Tudo isso foi denunciado porque se baseava numa concepção ingênua de linguagem. Para os desconstrutivistas americanos tudo era mais ou menos simples: se o significado era um produto frágil e passageiro das palavras e dos signos, sempre algo instável e oscilante, então como poderia haver qualquer coisa como uma verdade determinada? Se a realidade era construída por nossos discursos e nossas ideologias, e não iluminada por eles, como o foco pode ser a realidade e não nossa linguagem? Que critérios poderíamos ter para dizer que um discurso ou texto se aproximava mais da verdade e da realidade do que outro? *Tudo se tornou literatura*. Nas palavras de Paul de Man comentando a resistência que a teoria literária da desconstrução recebia:

Ela transforma ideologias enraizadas revelando a mecânica de seu funcionamento; vai contra a poderosa tradição filosófica de que a estética constitui parte proeminente, transtorna o cânone estabelecido das obras literárias e esbate os limites entre discursos literários e não-literário (1989, p.32).

Sua resistência se explicava, segundo Paul de Man, por uma resistência que temos da utilização da linguagem sobre a linguagem (1989, p.33). Se essas questões não eram as mesmas que inspiraram os teóricos franceses, isso não parece ter sido problema para os americanos e tais ideias se tornaram comuns em círculos acadêmicos americanos de esquerda. Houve todo um cenário em que se você aplicasse palavras como “verdade” e “realidade” dentro de certos círculos acadêmicos de esquerda, você corria o risco de ser chamado de “fascista” ou – o que era pior – de “metafísico”. O trabalho da ciência empírica passou a ser visto como o trabalho de alguém ingênuo que acreditava na noção nostálgica de uma verdade absoluta e tinha a convicção megalomaniaca de que poderia ver a realidade tal como ela é. O fato de não encontrarmos muitos cientistas e filósofos da ciência que correspondem a esse espantoso criado pelos literários americanos não parece que diminuiu a empolgação na defesa dessas ideias.

Dessa forma, a desconstrução americana atacava um modelo de ciência que estava mais próxima do modelo positivista do século XIX – que defendia um conhecimento puro dos fatos, isento de juízos de valor – do que da ciência real que se fazia na época. O alvo mirado pelos pós-estruturalistas americanos era um alvo *fake*, e o debate epistemológico não tinha nada a ganhar com essa caricatura grosseira. Além disso, dizer que não há boas razões para os usos absolutos de palavras como “verdade”, “certeza” e “realidade” não é o mesmo que dizer que essas palavras não possuem sentido e que podemos usá-las com sucesso algumas vezes.

É preciso explorar o potencial dramático, emocional e mesmo de afinidade da desconstrução. Assim, jovens discípulos, enlevados e ao mesmo tempo oportunistas, universalizarão as hipóteses da “desleitura criativa” e do “erro produtivo”: afirmarão

que todas as leituras são desleitura, que todo texto literário é alegoria de sua ilegibilidade (CUSSET, 2008, p.116).

Uma vantagem evidente desse gesto excêntrico – de afirmar que somos prisioneiros do jogo da linguagem e que não trabalhamos em nosso discurso com pretensões de verdade – é que podemos confrontarmo-nos com os mais diversos discursos sem correremos o risco de termos que apresentar razões para nossas convicções. No final de contas, é uma postura invulnerável e o fato de ser filosoficamente vazia é só preço que temos que pagar pela nossa ironia espirituosa. Isso também nos livra da necessidade de assumirmos posições em questões clássicas e políticas importantes, pois seja lá o que falarmos sobre essas coisas, isso não será mais do que um produto gratuito e passageiro do significado, que não deve ser levado muito a sério. Outra vantagem desse tipo de estratégia retórica é que com ela podemos ser impiedosamente radicais com os discursos das outras pessoas, denunciando suas certezas como só mais um jogo de significados, sem nos comprometermos com nada, pois nada podemos afirmar como resposta. *A desconstrução americana, no final das contas, é uma arma que dispara tiros de festim.* Nesse cenário, faz sentido as seguintes questões lançadas por Harold Bloom:

O que significa quando alguém em busca de um novo negativo, ou melhor, quando um revisionista de um antigo negativo recorre, como seu tópico ou tema fundamental, à evasão de toda interpretação possível? (BLOOM, 1993. P. 195).

O famoso quarteto de Yale – composto por, além de Bloom, Paul de Man, J. Hillis, Geoffrey Hartman – que aplicaram a desconstrução em texto literários clássicos (CUSSET, 2008, p.112), procuraram demonstrar como a linguagem literária clássica constantemente enfraquece o seu próprio significado. O que estava em jogo nesse departamento de literatura não era nada menos do que redefinir a própria essência da literatura. No mesmo contexto surge a figura polêmica do filósofo Richard Rorty defendendo que toda a linguagem filosófica é inevitavelmente metafórica, que opera por tropos e figuras e, com isso, denuncia o engano que seria uma linguagem totalmente literal na filosofia. Para Rorty, todas as áreas da filosofia funcionam por metáforas, tal como poemas, e, portanto, são tão ficcionais quanto como os poemas. O que acontece na história da filosofia, segundo esse autor, é essencialmente um desbotamento de certas metáforas que são substituídas por outras. O que há em comum tanto em Rorty e no quarteto de Yale é a compreensão da literatura como a área em que essa ambiguidade da linguagem é mais evidente, em que o leitor sempre se vê suspenso entre um significado literal e outro metafórico, sem poder nunca escolher entre um dos dois, e assim, suportando o abismo sem fundo do texto. No entanto, o texto literário tem a vantagem de

reconhecer a própria condição retórica e assim seria mais honesto que os demais discursos. Essa natureza irônica do texto literário – o fato de saber que o que diz é diferente daquilo que fazem e de trabalhar com estruturas figurativas – é o que Rorty pretendia transpor do texto literário para o texto filosófico, eliminando de vez as barreiras entre os dois. Para esse autor, a escrita filosófica seria tão figurativa e ambígua quanto a escrita literária, no entanto, ela procura se passar por verdade inquestionável, faltando-lhe a ironia da literatura. Para o quarteto de Yale – e mais fortemente em Paul de Man (1989, p.31) – esse caráter irônico na literatura é tão marcante que ela nem precisa do crítico para ser desconstruída, pois ela se desconstrói a si mesma.

Mas, como toda boa história, a invenção da teoria francesa pelos americanos tem outro lado. Enquanto os desconstrucionistas americanos acreditavam que seu empreendimento teórico era fiel ao espírito francês, os franceses não estavam tão convencidos disso. Derrida chegou a acusar o uso da desconstrução pelos americanos como um tipo de fechamento institucional que joga muito bem o jogo dos interesses políticos e econômicos dominantes na sociedade americana. Derrida estava muito longe de apenas pretender desenvolver nossas formas de leituras. Para ele, como veremos ainda, a desconstrução era uma questão de justiça, isto é, uma prática política que deveria tentar desvendar a lógica pela qual um sistema particular de pensamento e todo um sistema de instituições e estruturas políticas se mantêm no poder e com força. Ele não queria negar que existisse qualquer coisa como a verdade, a realidade e a identidade, chegando até a diluição completa. O que o autor fez foi um movimento mais complexo em que ele pretendia mostrar como tais noções são também um efeito de uma determinada história ocidental mais ampla e profunda da linguagem, das instituições e das práticas sociais. Mesmo que Derrida tenha sido realmente por diversas vezes evasivo em seu discurso político (como, por exemplo, na sua querela com os marxistas após a apresentação das palestras *Espetros de Marx*), não podemos generalizar e pensarmos que, assim como alguns americanos, a desconstrução em sua origem já afirmava que não existe nada além de texto e escritura. O reino da diferenciação pura e eterna, em que toda significação e identidade se dissolve, é uma caricatura de sua obra e pode ser encontrado mais no universo das teorias pós-coloniais e nas boates gays americanas do que em Derrida.

Essa relação subjetiva, atmosférica, por assim dizer, com o corpus da teoria francesa, por mais difícil que seja, não é um recurso apenas dos estudantes, mas de todos aqueles que, não sendo os detentores de uma obra, de um discurso ao qual pudessem incorporá-la, nunca se tornaram mestres e possuidores de referências teóricas – professores pesquisadores, professores assistentes, jovens indecisos que terminaram a universidade, mas que continuam imbuídos da nomadologia e do feminismo francês, e todos os “dominados” da estrita hierarquia dos saberes e das publicações. Entre eles

e a *theory* não se encontra tanto a mediação da instituição ou do projeto de carreira, mas sobretudo um medo ou um mistério, uma aura pré-racional, que eles reduzem provocando um curto-circuito na lógica de conjunto, destacando um fragmento do corpus para brandi-lo em contexto mais familiar. Em suma, o uso, para eles, será tanto mais desinibidor quanto fragmentário (CUSSET, 2008, p.207).

No entanto, gostaríamos aqui de pensar que todo esse fenômeno pós-metafísico da desconstrução americana como algo mais do que um anarquismo, um hedonismo ingênuo e uma rebeldia juvenil – por mais claro que seja que ele também foi tudo isso. A desconstrução pós-metafísica teve razão ao censurar muita coisa no pensamento ocidental por ter fracassado. Se por um lado, ele representa um estranhamento hedonista com relação a história filosófica e um culto a ambiguidade e ao anarquismo irresponsável, ele também deixou abertas possibilidades interessantes.

A popularização da desconstrução nos EUA foi também muito motivada por essa necessidade de renovação política. A desconstrução foi capaz de recusar acertadamente algumas teorias políticas excessivamente totalizadas e assim enfatizou demais o pessoal, o espontâneo e o fruto da própria vivência e, com isso, algumas vezes se mostrou tão insensível ao sofrimento de quem não é de seu grupo oprimido como alguns marxistas que ignoraram a opressão sofrida por quem não era operário. A questão que não se colocou é se o político e a luta política devem ser reduzidos ao pessoal. No entanto, a perda também inova. A mensagem original dos teóricos franceses ou foi silenciada ou se transformou numa mitologia de significados. Isso gerou em seus comentadores uma reação inovadora. Textos de Derrida, conceitos de Foucault e Deleuze eram ao mesmo tempo algo que havia se perdido e algo solicitava novas apropriações. Veremos a seguir, ao tratarmos da questão da linguagem e da leitura, as inovações da desconstrução.

1.5. A questão da linguagem e a problematização da leitura

A busca por essa significação central, segundo os seguidores de Derrida, é uma consequência do falologocentrismo da filosofia ocidental. “A escrita fonocêntrica, referencial, ou racionalmente possível de ser decomposta remete sempre à história, à filosofia, às ciências sócias (CUSSET, 2008, p. 111). A desconstrução irá denunciar esses conceitos como ficções apoiando-se na ideia de que não há signo que não esteja emaranhado no jogo aberto da diferença, estando impregnado de rastros e vestígios de outros signos. *O que ocorreu na história da filosofia é que, com sua posição falocêntrica, os filósofos sempre ignoraram esse jogo de significantes e colocaram signos em posições privilegiadas, transformando-os em centros ao*

redor dos quais as demais significações eram obrigadas a girar. Como é o caso, segundo Butler, do paradigma da heterossexualidade:

A heterossexualização do desejo requer e institui a produção de oposições discriminadas e assimétricas entre “feminino” e “masculino”, em que estes são compreendidos como atributos expressivos de “macho” e “fêmea”. A matriz cultural, por intermédio da qual a identidade de gênero se torna inteligível exige que certos tipos de “identidades” deixem de “existir” (BUTLER,2003, p.39)

Os teóricos americanos da desconstrução pegaram essa crítica ao *logos* ocidental e aplicaram a sua própria sociedade atual. Assim eles puderam ver como signos como a “família”, a “liberdade”, a “democracia”, a “heterossexualidade”, a “ordem”, a “autoridade”, são significações por vezes consideradas superiores, consideradas a origem e a fonte para todas as demais, de onde tudo deve fluir para o funcionamento do país. Os teóricos americanos sabiam que outros signos devem existir para tornar essas palavras de ordem possível e passaram a jogar com os seus opostos. Aqui a figura do marginal, do negro, da travesti, da feminista, passou a ter grande destaque. Isso possibilitou um afastamento daquelas significações privilegiadas, para as quais todos deveriam marchar firmemente. Isso serviu como arma teórica para grupos marginalizados fugirem de certa teleologia presente na cultura americana, que ordenava e classificava as significações em uma hierarquia e assim criavam uma ordenação social e política. É assim que o jogo que originalmente tinha se dado na escrita e na leitura vai ser transposto para a cena política e social, como ainda veremos ao tratar da política da desconstrução: “A desconstrução da identidade (...) estabelece como políticos os próprios termos pelos quais a identidade é articulada” (BUTLER, 2003, p.213).

Derrida costumava chamar de metafísico qualquer tipo de pensamento que dependa de uma base inatacável, de um princípio de fundamento inquestionável e sobre o qual se constrói toda a hierarquia de significações. O que complica é que as coisas não são tão simples como pensam alguns derridianos: não é o caso que antes não conhecíamos a nossa doença e aí então Derrida nomeou nosso demônio e agora estamos livres para construir significados longe de qualquer determinismo metafísico. Derrida sabia que não podemos simplesmente abrir mão de criarmos esses significados primeiros, uma vez que esse impulso está profundamente impregnado em nossa história ocidental, não podendo ser erradicado de uma hora para outra, como quem decide parar de comer carne vermelha porque descobriu que isso faz mal. A própria obra de Derrida está fortemente marcada por esse elemento metafísico, por mais que o autor tente saltar para longe dele. A questão é que mesmo que não possamos abandonar de vez esses primeiros significados, podemos, ao menos, desconstruí-los. Isso quer dizer: *podemos mostrar*

que eles são resultados de determinados jogos de significações, de algo que os envolvem e os sustentam. Segundo Derrida escrevendo nas Margens da Filosofia:

Poder-se-ia assim retomar todos os pares de oposições sobre os quais está construída a filosofia e dos quais vive o nosso discurso para aí vermos, não apenas a oposição, mas anunciar-se uma necessidade tal qual um dos termos aparece aí como a diferença do outro, como o outro diferido na economia do mesmo (DERRIDA, 1991, p.50).

Derrida notou que esses primeiros significados são principalmente identificados pelo que eles excluem: são as famosas posições binárias que serviram de combustível político para os americanos, como mostra o livro de Cusset, em que um significado é privilegiado e seu oposto é colocado a margem do sistema. Os teóricos americanos usaram essa ideia para mostrar que em uma sociedade dominadas por homens, o significado “homem” é o significado primordial; numa sociedade dominada por brancos, o significado “branco”; numa sociedade heterossexual, o significado “gay” foi marginalizado. Enquanto esse estado de coisas, assim pensam esses teóricos, não for desconstruído, todo o sistema continuará funcionando com eficiência, com seus privilégios e suas exclusões.

Estamos abordando aqui como o termo desconstrução tomou forma nos estudos americanos no final do século passado. Sem dúvida que trata de um dos conceitos mais ruidosamente difundidos pela indústria cultural de nossa época – um conceito que, com a promessa de tudo abranger, de Bob Dylan às questões da linguagem, dos estudos de gênero à Shakespeare, ameaça sempre sucumbir ao peso da trivialidade. Para entendermos o que esse conceito significa aqui, podemos colocá-lo dentro da tradição filosófica. A desconstrução chegou depois do fim da modernidade, no sentido de que as grandes esperanças que caracterizavam o pensamento humano desde o Iluminismo – as grandes narrativas da razão, a verdade, a ciência, o progresso e a emancipação universal do ser humano – começaram a sofrer um tipo de desconfiança. Mais do que isso: essas esperanças modernas não são apenas desacreditadas, pois elas são apontadas como ilusões perigosas que colocaram as ricas contingências históricas numa camisa-de-força conceitual. Essa forma tirânica de pensamento teria expulsado a pontapés a diferença e a multiplicidade do palco da história, erradicando brutalmente a alteridade e reduzindo toda a diversidade a uma árida e sem graça igualdade. Essas ilusões fizeram flutuar diante dos nossos olhos ideias impossíveis, fazendo-nos acreditar que nossas vidas contingentes e nossos conhecimentos estavam ancorados em algum princípio privilegiado e incontestável: a razão, as leis da história, Deus, o progresso. É com esse estado de coisas que o gesto iconoclasta da desconstrução vai romper. Segundo Stein:

O que tal aproximação com o texto significa em profundidade é a separação entre linguagem e história, entre texto e tradição, entre compreensão e historicidade. O desmitificação desconstrutiva da sacralidade do texto provocou um distanciamento do modo tradicional de olharmos o discurso. A desconstrução introduziu uma ambivalência entre familiaridade e estranheza, entre a familiaridade que esperávamos e agora nos surpreende e a estranheza que esperávamos nos surpreender e agora nos parece familiar (STEIN, 2008, p.146).

No entanto, para os desconstrutivistas pós-modernos nossas vidas são relativas e não-fundamentadas, bastando-se por si mesmas, produtos de meras convenções e tradições culturais e sem nenhuma origem identificável ou finalidade grandiosa. Nem a racionalidade pode nos servir de guia definitivo pelo simples fato de que ela sempre se dá supondo alguma instância pré-racional: contextos de poder, crenças, interesses, desejos. Dessa forma, a vida humana se caracteriza por não possuir um centro fixo, uma totalidade e uma racionalidade dominadora e matalinguagem capaz de aprender sua incontável variedade.

A desconstrução americana deve ser vista como a forma de cultura que corresponde a essa visão de mundo. Seus textos são intencionalmente híbridos, arbitrários, descontínuos e descentralizados. Fiel aos ideais da pós-modernidade, a desconstrução americana rejeita qualquer profundidade metafísica em favor de um tipo de superficialidade forjada e cínica. São textos dos prazeres e das intensidades fugazes. Desconfiando de todas as certezas e de todas as verdades estabelecidas, sua forma é irônica e sua epistemologia é relativista e cética. Rejeitando toda tentativa de refletir sobre uma realidade estável para além de si mesma, a desconstrução se abriga na linguagem. Consciente da fragilidade das próprias afirmações, a desconstrução americana pode atingir um tipo de autenticidade negativa ironizando a própria contingência, chamando a atenção para o próprio status de coisa forjada, artificialmente construída.

A linguagem tal como os escritores da desconstrução a utilizavam perdeu definitivamente sua transparência clássica e sua correspondência direta com a veracidade. A linguagem, nos textos e nos atos cotidianos, passou a ter mais descaradamente aquela força já denunciada por Derrida: na comunicação nós podemos muitas vezes nem querer dizer o que dizemos e podemos não conseguir dizer o que queremos dizer. Assim a desconstrução conseguiu faturar a crosta da linguagem. Os significados reprimidos em razão dos conceitos privilegiados pelo *logos* ocidental irromperam, de certo modo, das profundezas. A convicção clássica e racionalista da capacidade humana de determinar e manipular o sentido acabou sendo questionado. Começou-se a ver que sempre há muito mais sendo dito, muito mais do que se pretendia dizer. Aquele jogo irônico de Kraus, que via a linguagem do mundo contemporâneo como uma grande forma de mentira preparou o terreno. A desconstrução foi muito mais além. A linguagem passou a ser revestida de uma fragilidade insuperável.

Dessa forma é que a filosofia é literalizada pela desconstrução americana (CUSSET, 2008, p.83). O que os advogados da desconstrução diziam é que todo texto pode ser “reescrito” pelo leitor ou grupo de leitores. E então muitas vezes seus esforços se centralizam na atividade da leitura. Ler um texto será sempre reescrever o texto. Nenhum texto, e nenhuma avaliação sobre um texto, pode ser estendido a novos grupos de leitores sem que ocorra um processo de modificação no seu sentido, mesmo que imperceptivelmente num primeiro momento. Essa é a razão pela qual a leitura se tornou um tema central para muitos críticos literários seguidores de Derrida.

Acentuar a necessidade da leitura, o que não é de modo algum evidente por si mesmo, pressupõe pelo menos duas coisas. Primeiro, pressupõe que a literatura não é uma mensagem transparente na qual se pode aceitar como certo que a distinção entre mensagem e meio de comunicação é estabelecida de maneira clara. Segundo, e de forma mais problemática, pressupõe que a descodificação gramatical de um texto deixa um resíduo de indeterminação que tem que ser, mas não pode ser, resolvido por meios gramaticais, por muito extensivamente que sejam concebidos (DE MAN, 1989, p.36).

Essa problematização da leitura se deu numa época em que os valores tradicionais estavam sendo desmantelados e as próprias palavras estavam sendo deturpadas e vulgarizadas. Muito da tarefa da desconstrução e da desleitura é nos fazer ler novamente como seres humanos seguros de si. Comparado com o ato de escrever, a leitura é uma tarefa secundária. Porém para a desconstrução ela nunca teve tanta importância. Sem ela, a própria atividade de escrever pode ser reduzida ao silêncio. Era uma vez um mundo em que todas as pessoas pensavam saber ler. Então Derrida atravessou o oceano: “ler torna-se ali uma maneira de trapacear o texto teórico” (CUSSET, 2008, p.205).

A influência, como a concebo, significa que não existem textos, apenas relações entre textos. Estas relações dependem de um ato crítico, uma desleitura ou desapropriação, que um poema exerce sobre outro, e isso não difere em gênero dos necessários atos críticos que todo leitor forte realiza com todo texto que encontra (BLOOM, 1995, p.15).

Tendo em mente essa última citação de Harold Bloom, gostaríamos de tratar agora de seu conceito de *angústia da influência*.

1.6. A angústia da influência

O crítico literário Harold Bloom teorizou sobre a função da “angústia da influência”. O autor mostrou como na poesia um movimento crítico acompanha sempre o poeta, articulando-se sob pressões estimulantes de predecessores e contemporâneos. Influência implica sempre um

contexto. Esse contexto diz respeito às formas ainda não exploradas por meio das quais a ansiedade artística se projeta à frente. Essa tese de Bloom, mais do que isso, aponta para as tantas presenças no meio das quais autores constroem a si próprios. Essas presenças são, por assim dizer, os seus “companheiros de viagem”: professor, críticos, colegas, demais autores, todas aquelas vozes que falam junto com as suas.

Os poetas não precisam se parecer com seus pais, e a angústia da influência, na maioria das vezes é bem distinta da influência do estilo. Já que a influência poética é necessariamente desapropriação, uma tomada ou feita errônea da herança, é de se esperar que tal processo de má-formação ou desinterpretação vá, no mínimo, produzir desvios de estilo entre poetas fortes (BLOOM. 1995, p.31)

Gostaria de pensar que também faz parte dessa angústia a projeção de um futuro negativo por parte do autor. Podemos pensar em Kafka dizendo que sua obra deveria ser destruída (BENJAMIN, 1985, p.150) ou em Heidegger dizendo que o que ele dizia nas *Questões fundamentais da metafísica* não durariam mais do que alguns séculos. Ou seja, é possível ao autor imaginar uma época em que sua obra não será mais lida, na medida em que a humanidade teria seguido a diante em certas questões ou teria abandonado determinados desejos. Defendo aqui que essa angústia do fim da própria influência não deixa de uma modalidade da mesma angústia da influência de Bloom.

A angústia da influência coloca sérias dúvidas sobre a ideia comum que temos da importância da solidão ontológica para o escritor ou artista. Pensamos, nesses casos, que o autor é um deus bastante idealizado: ele é o único criador e patrono da obra. Ele também é aqui um tipo de deus vingativo que não gosta de ver sua virtuosidade negada. A tese da angústia da influência, celebrando o enigma das criações compartilhadas, desafia essa noção vulgar de criação. De fato, só uma divindade aristotélica seria capaz de operar completamente sozinha. Mesmo o mais original dos artistas é polifônico e trabalha com a angústia de Bloom. Outras vezes sempre convidaram o autor ao desequilíbrio e ao abandono de posturas, gerando um novo movimento de imaginação. O que aconteceu muitas vezes na desconstrução foi que ela, ao ouvir demais essas vozes, acabou perdendo a própria voz. Essa perda da própria voz, um risco que corremos sempre, levou-a a tentar habitar formas alternativas. Ela acreditou que só essa polifonia de vozes poderia fazer justiça assassinato da coletividade em nome do autor que antes se fazia na arte e na academia. Seja qual for o desconforto que está na raiz dessa errância, ela é, em último caso, uma verdadeira busca, sob os mais altos riscos, de formas alternativas de apresentação do sentido. Stein comenta a tese da desleitura e da angústia da influência de Bloom da seguinte forma:

A desleitura nasce de uma forte competição entre o ator-leitor e o escritor, o qual sempre vem antes. A desleitura não é apenas um ato de escolha e decisão, mas faz parte de uma criatividade que tem pela frente o texto que pretende interpretar ou superar por meio de outro texto, à procura de uma relação original que ele pretende estabelecer com vantagem, na sua condição de ser tardio, posterior, e, desse modo, tendo a iniciativa para ou um direcionamento ou uma segunda visão ou uma reestimativa e reavaliação. É por essa razão que a relação de leitura termina sendo uma desleitura, ou mesmo, se quisermos, uma desescrita (2014, p.16).

Dessa forma, podemos dizer que mesmo o mais autista dos trabalhos artísticos ou teóricos e a mais excêntrica singularidade permanece fundamentalmente social porque surge a partir das pressões modeladoras da influência e das limitações dos recursos disponíveis. A linguagem que utilizamos é o exemplo mais óbvio da matriz coletiva que utilizamos para escrever. Não é preciso ser um benjaminiano (embora isso possa ajudar) para compreender como nossa língua determina as opções de nossa imaginação. Ela circunscreve e modela nossas intenções teóricas.

Mas quem, o que, é o pai do poeta? A voz do outro, do daimon, sempre fala dentro do poeta; a voz que não pode morrer porque já sobreviveu à morte – *o poeta morto vive no sucessor*. Em sua fase final os poetas fortes tentam se unir aos imortais *vivendo dentro dos poetas mortos*, que já estão vivos dentro deles. Esse tardio Retorno dos Mortos nos remete, como leitores, a um reconhecimento do motivo original da catástrofe da encarnação poética (BLOOM, 1995, p.30).

Estamos vendo aqui, com ajuda da angústia da influência de Bloom, como até a mais solipsista das elaborações formais possui uma matriz social e coletiva que a torna possível e que se destaca ainda mais quando se tenta ser subversivo e transgressor. Mesmo o mais *nonsense* dos poemas dadaístas, na composição aleatória de sílabas e significados, vai continuar usando sinais herdados que são públicos e convencionais, para só assim alterar as expectativas e inovar. Isso tudo acabar tornando obsoleta a “figura moderna (ou modernista) do artista solitário, autônomo, trágico, *fora* do mundo ou *contra* o mundo” (CUSSET, 2008, p.212).

A ideia da solidão do escritor era uma ideia confusa que exprimia o espírito do autor como um tipo de deserto e uma plenitude de impulsos próprios e formadores. No limites de seu silêncio interior, o escritor repousaria a turbulência e, como Odisseu na sua volta para casa, ele se encontraria sozinho, sozinho no limite da loucura, num mar cheio de perigos. Na sua tese de livre docência, Benjamin destacou o aspecto produtivo dessa solidão relacionando-a com a figura de Saturno, e caracterizando a figura do pensador com criaturas saturninas:

Como a melancolia, também Saturno, esse demônio das antíteses, invés a alma, por um lado, com preguiça e apatia, por outro com a força da inteligência e da contemplação; como a melancolia, ele sempre os que lhe estão sujeitos, por mais ilustres que sejam, com os perigos da depressão e do êxtase delirante (BENJAMIN, 1984, p.172).

Nascido sob uma estrela sem brilho, o pensador saturnino habita a melancolia. O pensador benjaminiano, enclausurado num mundo sem transcendência, frequentemente tentará vingar os fenômenos mundanos em nome dos céus estrelados. Benjamin identifica nessas pessoas uma imaginação obcecada pelo especulativo e pela contemplação da beleza, que ele chama de ruminar (BENJAMIN, 1984, p.164). E ele vê nessa atividade uma fonte interminável de tristeza. Essa tristeza é um excesso de solidão que leva as pessoas até um estado de vazio que não consegue mais sentir o pulso da vida.

O que os pensadores da desconstrução fazem de diferente do pensador benjaminiano é rir na sua própria solidão, como aqueles velhos que bebem sozinhos nos bares da Cidade Baixa. Rir na própria solidão é um gesto teórico complexo: ele fervilha o texto de um humor insaciável e de ironias voláteis.

1.7. Da obra para o texto

Eis o resumo do que tenho tentado mostrar aqui: até o século passado havia uma confiança em que a esfera da linguagem poderia abarcar quase que a totalidade da experiência humana. Essa autoridade começou a ser questionada pelas artes de vanguarda, como o Dadá, por escritores como Kraus e Benjamin e pelas filosofias da *Sprachkritik* e teve na desconstrução o seu extremo. Hoje, depois disso tudo, temos que ser mais humildes com a linguagem e aceitar que ela possui um domínio mais estreito. Grandes áreas das ciências e da significação humana pertencem aos signos não verbais da lógica e da matemática. O mundo das palavras encolhe todos os dias. Nosso campo de atuação – o campo de quem ainda trabalha com a linguagem verbal – estreitou-se de modo extraordinário. E assim o mundo está cada mais escapando do alcance expressivo da palavra. Tal diminuição da força da linguagem repercutiu na concepção que temos de ser humano, uma vez que sua essência era diretamente ligada com a linguagem (o homem como o ser que nomeia as coisas criadas por Deus, homem possuidor de fala, de logos) – e é isso o que estamos defendendo aqui.

Se antes as palavras pareciam novas, como se nenhum toque anterior tivesse estragado seu brilho ou abafado seus sons, como se fossem usadas por Adão nos primeiros dias da Criação, agora os instrumentos que temos em mãos parecem bastante desgastados pelo uso. Alguns filósofos analíticos, esses coveiros da linguagem, informam-nos que nossos textos não deveriam conter uma única frase além da necessária para a compreensão do argumento. O que tive a intenção de mostrar aqui é como esse declínio da linguagem está ligada com uma *nova forma de ver o ser humano em nossa cultura*.

E isso se deu porque aquilo que, com Derrida, dizia respeito aos textos clássicos da metafísica, agora passou a ser visto como uma proposição universal sobre a própria natureza da escrita. Agora algo na própria escrita sempre escapa de todos os sistemas e lógicas. Isso resultou entre esses teóricos seguidores de Derrida num tipo de escrita que é um oscilar constante, uma contínua difusão e derramamento do sentido (que Derrida gostava de chamar de disseminação), que não pode ser contido nas polaridades estruturais do texto. A ideia é que escrevendo assim esses autores nos podem mostrar alguma coisa sobre a natureza da linguagem e da significação que não se pode fazer em uma proposição lógico-argumentativa. Todo o texto, segundo esses teóricos, tem em si um excedente em relação ao seu significado exato e claro e isso resulta em uma ameaça constante de trair a intenção do autor.

Nas mãos desses teóricos, os conceitos franceses tornaram-se mais do que conceitos filosóficos: tornaram-se instrumentos poéticos, teatrais, políticos, cinemáticos, que deveriam contribuir para a desconstrução da sociedade política, mostrando como aquilo que todos acreditam como óbvio era problemático. Pegamos como exemplo a problematização do gênero feito por Butler:

A construção de uma identidade sexual coerente, em conformidade com o eixo disjuntivo do feminino/masculino está fadada ao fracasso; as rupturas dessa coerência por meio do ressurgimento inopinado do recalcado revelam não só que a “identidade” é construída, mas que a proibição que constrói a identidade é ineficaz (BUTLER, 2003, p.53)

Na crítica literária, a obra literária não é mais vista como um objeto estável e possuindo uma estrutura bem delimitada: o crítico rejeita as pretensões de objetividade científica. Os textos mais populares entre estudantes pós-estruturalistas eram os que não deveriam apenas ser “lidos”, mas que deveriam ser redigidos, escritos novamente e em um novo contexto, textos que estimulavam os estudantes a transferi-los para discursos diferentes, a produzir um jogo muitas vezes arbitrário. Acompanhamos aqui um processo em que o estudante de literatura nos campus americanos deixou de ocupar uma posição de leitor e crítico e passou a ocupar um papel de consumidor e reproduzidor dos textos franceses. Não é que qualquer coisa valesse para o cenário acadêmico da época, mas se passa para uma situação em que os textos franceses eram menos um objeto de estudo e crítica e mais um espaço no qual os estudantes podiam jogar.

Os textos franceses que se espalhavam entre estudantes americanos eram plurais e difusos, sem significados fixos, com uma galáxia interminável de significados, uma trama de códigos e conceitos, através dos quais os leitores puderam abrir o seu próprio caminho errante. Nesse cenário descrito por Cusset, não há começo e nem fins, não há sequências de pensamentos que não possam ser invertidas pelo leitor, não há nenhuma hierarquia de

significados e nada que pudesse fazer um texto ser mais significativo que outro. Textos desconstrutivistas passaram a ser escritos a partir de outros textos desconstrutivistas num sentido que supera a noção tradicional de influência, pois se tratava de um gesto mais radical em que se parafraseava os autores franceses sem a preocupação com um possível sentido original dos termos.

Aliás, a noção de um sentido original de um conceito foi abandonada. Para esses americanos seguidores de Derrida não havia nada como uma originalidade, um primeiro texto. E isso se dá porque “os valores de origem, de *arquia*, de *telos*, de *eskheton* etc sempre denotaram a presença (DERRIDA, 1991, p.41). Dessa forma, os conceitos utilizados não possuem mais nenhum limite claramente definido: eles se espalharam rapidamente por uma série de textos acadêmicos, aglutinaram-se a nossa volta, gerando inúmeras perspectivas diferentes, muitas incompatíveis entre si.

A palavra do autor sobre aquilo que ele mesmo tentou dizer também não serve de nada para essa geração em que a morte do autor se tornou lema. A explicação do autor, sua biografia, é só outro texto e não há nenhuma razão para atribuir à ela algum privilégio. Tudo é texto que pode ser desconstruído. A leitura passa aqui a ter o papel central que antes era ocupado pelo autor: ela é o lugar em que a efervescente multiplicidade de sentido do texto pode ser provisoriamente focalizada. Podemos acompanhar, nesse cenário americano que o livro *Filosofia Francesa* descreve, uma passagem que podemos chamar de *passagem da obra para o texto*. Agora um texto filosófico ou um poema deixa de ser visto como uma entidade fechada, munida de significados bem definidos que o leitor deveria descobrir, para um jogo quase louco de pluralismo, de significados intermináveis que jamais podem ser apreendidos de maneira absoluta, que não possuem mais um centro estável.

Na *theory* americana, segundo essa comparação, trata-se com certeza somente da presença de um “texto”, de sua plenitude antes que os exegetas o desmembram em significações, da irrupção da sua linguagem contra o improvável “domínio” desta pelos leitores ou pelo autor. “Clareiras” ou “caminhos” não remetem ao suporte ontológico heideggeriano, àquilo que a razão técnica não pensou; apenas ligam frases, pedaços de textos (CUSSET, 2008, p. 101).

Aqui não há qualquer divisão clara entre crítica e criação. Todos os gestos estão comprometidos com a escritura enquanto tal. Dessa forma o movimento criativo desses escritores é o de um repúdio frustrado: o texto deveria se livrar de toda presença metafísica, deixando só uma sombra sem voz no mato queimado. Mais uma vez a ironia se mostrava como a arma privilegiada. Assim o texto se coloca em direção a uma perenidade. É isso o que condenada o escritor a um tipo de solidão. O desconstrutivista é um solitário e está sempre a

caminho de um encontro indefinido que sempre vai acabar perdendo. Mas justamente essa convocação é sua vocação e sua razão de ser. *A obra é o pronto e acabado, já o texto é aquilo que é porque nunca vai ser.*

O texto, deixando de ser a obra acabada, passa a ser um ainda-não, um ainda-para-ser. A linguagem é a acompanhante nessa jornada. Podemos acompanhar nesse novo processo de autoria um duplo movimento: *um movimento em direção a realização e um movimento em direção à incompletude.* E a incompletude tem aqui seu sentido forte de negação do acabado.

Por trás desse gosto pelo inacabado está a desconfiança crescente de toda uma geração em relação ao poder de comunicação da linguagem. Para essa geração, a tentativa de comunicar, seja no plano público ou privado, está sempre fatalmente destinada ao fracasso. Comunicar-se significa inevitavelmente falsificar. A linguagem, como um grande clichê – seguindo a trilha de Kraus –, está infectada da hipocrisia social, tendo sempre uma imprecisão fluente. Essa mesma linguagem serviu às necessidades do genocídio e dos campos de concentração. Seu talento para a mentira e para a dissimulação é conhecido por todos e parece inesgotável. No níveis mais íntimos, a linguagem nos traiu. Como, então, ela pode ser confiada como o melhor caminho para se chegar a verdade?

Ainda em 1916 Walter Benjamin, no seu texto *Sobre a linguagem em geral e a linguagem humana*, separa uma linguagem como *mitallen*, como participação em uma totalidade aberta, e como tagarelice, quase uma fofoca que não alcança a *Sprache* em um sentido autêntico. Falar verdadeiramente, para Benjamin, é algo que pode até passar despercebido, já que ela não comunica nada, não se dirige a ninguém - porém esse ninguém é uma referência aquele Deus da Shoah, único possível destinatária da fala humana (BENJAMIN, 2011, p. 55) Dessa forma, para Benjamin, nossos discursos e nossos dias acabam alucinados entre o participar de Deus e o tagarelar vazio. A cacofonia pode nos ensurdecer. Daí cada vez mais o derrota do poeta Hoelderlin citado por Benjamin: “¿Dónde estás, juventud?/ Hay siempre algo que/ me despierta por la mañana./ ¿Dónde estás, luz?” (1993, p. 99) . Em outras palavras: como alguém poderia continuar ouvindo os vestígios da verdadeira *Sprache* em meio ao tagarelar dos discursos que já foram de fogo mas que hoje não passam de cinzas?

O que fazer nesse caso? A questão é por que continuar escrevendo e, se escrever, por que publicar? Benjamin tentou escrever de uma forma que fugisse da tagarelice. Então seus melhores textos são contratos firmados com Deus. Contratos cujas margens estão rasgadas, como naqueles filmes de espionagem. Contratos que só terão seu sentido final revelado e só terá a sua mensagem completa quando o pedaço que lhe falta for encontrado e ajustado perfeitamente com a outra parte. Até que isso ocorra, a obscuridade e a instabilidade do sentido

são inevitáveis. No entanto, não são todos que, como Benjamin, tem direito a esse abrigo na terra de ninguém do Deus judeu desconhecido. Os textos da desconstrução já não pretendem nem mais a comunicação com Deus e se aventuram solitários e rebeldes em suas contradições, como se a linguagem estivesse o tempo todo em um julgamento e como se não houvesse outra opção.

Toda essa rebelião um pouco exagerada contra a linguagem após a morte do Deus benjaminiano é também uma rebelião contra a sacralidade da palavra revelada e original. A desconstrução aprendeu com Derrida que não há inícios e assim rejeitam o caráter final e inequívoco da lei dos comandos proféticos das religiões. Essa rebelião contra autoridade e paternalismo da linguagem ilumina a desconstrução. Estamos chamando esse processo de *a passagem da obra para o texto*, isto é, da completude do sentido para a consciência da abertura da incompletude. Nas desleitura de Harold Bloom, nas alegorias de Paul de Man, nos gracejos irresponsáveis de Rorty e nos ataques de Judith Blater, a desconstrução se rebela contra o legado paternal e patriarcal da autoridade da obra.

1.8. O *phármakon*: remédio e veneno

Quando colocamos a questão da desconstrução nesse texto, muito era para se pensar se podemos falar de uma teoria inspirada pelos franceses sem perpetuarmos a ilusão de que aquilo que Cusset chamou de “teoria francesa” tenha realmente existido como um objeto específico do conhecimento. Minha opinião é que desconstrução foi apenas um nome que certos autores deram a certos tipos de escrita em um cenário bastante peculiar e que foram influenciadas pelo que foi chamado de “teoria francesa”. Então se alguma coisa deve ser o objeto de estudo quando se fala da desconstrução é todo um campo de prática que foi rotulado, às vezes de maneira obscura, de “desconstrução”. *Estou tomando nesse capítulo a desconstrução não como uma nova teoria filosófica ou literária, mas como uma forma diferente de tratar a linguagem e os textos*. O que seria específico em todos esses casos seria uma nova preocupação com os tipos de escrita e com os seus efeitos. O singular aqui é que a escrita deixou de ser apenas objetos textuais que deveria ser esteticamente contemplado e passou a ser algo que deveria ser interminavelmente desconstruído, isto é, deveria ser compreendido como algo que implica relações sociais mais amplas entre autores e leitores, escritor e público.

No começo do capítulo falei que fracassaríamos se tentássemos entender o que é a desconstrução buscando um corpus teórico, com objeto e método. Agora gostaria de mostrar como esses textos se distinguem dos demais por possuírem um certo tipo de discurso. Essa

distinção não é nem ontológica e nem metodológica: ela é estratégica. Quando falamos dos escritores da desconstrução, é mais honesto falarmos de truques e estratégias do que de um método. O próprio Derrida é quem nos explica:

Tudo no traçado da diferença é estratégico e aventureiro. Estratégico porque nenhuma verdade transcendente e presente fora do campo da escrita pode comandar teologicamente a totalidade do campo. Aventureiro porque essa estratégia não é uma simples estratégia no sentido em que se diz que a estratégia orienta a tática a partir de um designo final, um telos, ou o tema de uma dominação, de um controle e de uma reapropriação última do movimento e do campo. Estratégia, finalmente, sem finalidade, poderíamos chamar tática cega, errância empírica (...). Se há uma certa errância no traçado da diferença, ela não segue mais a linha do discurso filosófico-lógico do que seu reverso simétrico e solidário, o discurso empírico-lógico. O conceito de jogo mantém-se para além dessa oposição, anuncia, às portas da filosofia e pra além dela, a unidade do acaso e da necessidade num cálculo sem fim (DERRIDA, 1991, p.38).

Esses estudiosos americanos seguidores de Derrida se deram rapidamente conta de que todos os tipos de discursos, de sistema de signos – do cinema e música pop até aos clássicos do pensamento ocidental e os textos de ciências naturais – produzem efeitos, influenciam formas de vida e estão estreitamente relacionados com a manutenção ou a transformação do nosso modo de ser. Dessa forma, eles estão intimamente conectados com o que significa ser um ser humano hoje. Uma vez percebido isso, o interesse da desconstrução pelos artigos de massa da *pop art* podem ser vistos sob nova luz. Não se trata mais de partir de certos problemas teóricos clássicos, mas de nos perguntarmos o que queremos fazer e ver o que temos a nossa disposição para realizarmos o nosso propósito. Disso para o neo-pragmatismo de Rorty foi um pulo, como veremos no capítulo seguinte.

Decidir qual será o nosso truque não significa predeterminar que métodos e textos teóricos serão os mais dignos de serem usados. Aquilo que decidimos abordar depende muito de nossa situação prática. Talvez possa parecer melhor estudar *Ser e tempo* ou as peças de Shakespeare ou anúncios de televisão ou os filmes de vanguarda. Os escritores da desconstrução são bastante liberais nesse sentido: não há nenhuma razão para que de antemão *Ser e Tempo* seja mais digno de estudo do que os anúncios de televisão. Tudo vai depender do que estamos querendo fazer e de nossas circunstâncias. Por isso os desconstrutivistas tenderam a ser pluralistas: qualquer referência que contribuísse para a apresentação de suas ideias seria bem-vinda. Às vezes ortodoxia é bom e, outras, não. Depende do que queremos.

Então o que escolhemos ou rejeitamos em teoria depende muito daquilo que estamos tentando fazer na prática. A história da filosofia sempre pareceu relutante em adotar uma ideia parecida. Ela sempre esteve mais disposta a adotar os métodos e as referências que parecem mais importantes, mas “sérias”. Os filósofos analíticos mais recentes não discordam muito com

relação a isso: é por isso que eles gostam de rejeitar muitos dos textos não analíticos como obscuros e confusos, mas obscuridade se tornou apenas uma forma de descrever a linguagem dos outros, e não a nossa.

Estou falando de “objetivos” da desconstrução porque ela não passa nem perto de ter apenas um único objetivo. Há muitos objetivos que podem ser buscados e muitas estratégias podem ser usadas para atingi-los. Em certos casos, o meio mais produtivo pode ser explorar a estrutura significativa de um poema, ou mostrar como signos filosóficos implicam em certos efeitos ideológicos, ou podemos fazer as mesmas coisas com um filme de Hollywood ou com uma música pop. Esse trabalho e esse gozo ativo com os mais diversos artefatos culturais se mostra útil para a criação do nosso próprio discurso, na criação das nossas próprias práticas significativas para, assim, enriquecer, combater ou transformar as práticas já existentes. Derrida gostava de chamar essa estratégia da desconstrução de “temporização”, que quer dizer: “a ação de remeter para mais tarde, de ter em conta o tempo e as forças numa operação que implica o cálculo econômico, um desvio, uma demora, um retardamento, uma reserva, uma representação” (DERRIDA, 1991, p.39).

O perigo dessa postura está no fato de muitas vezes esse amadorismo cínico e elegante da desconstrução ter considerado a crítica quase que um sentido espontâneo de quem trabalha com os seus textos. A crítica para esses autores era como uma habilidade bastante comum, como saber assoviar, e não exigia uma justificativa teórica razoável. Nas palavras de Derrida, comentando a escritura: “Sua propriedade é a impropriedade, a indeterminação flutuante que permite a indeterminação e o jogo” (1991, p.38). Porém a forma de fugir desses riscos não é substituir o amadorismo anárquico da desconstrução pelo profissionalismo rígido e bem organizado dos analíticos, sempre empenhado em justificar suas bolsas ante o contribuinte com *papers* e colóquios. Sabemos que os refrãos de músicas pops e as cenas de filmes vanguardistas não podem ser uma alternativa filosófica para o estudo de Platão e Kant. Porém se o estudo de tais autores puder se influenciar ao menos um pouco com o bom humor e a energia da atividade da desconstrução, a tradição filosófica tem mais motivos para comemorar do que reclamar. Porém isso nunca acontecerá enquanto os clássicos da filosofia ainda estiverem hermeticamente fechados à história e sujeitos a um formalismo crítico estéril, tão sobrecarregados de conceitos intocáveis mesmo que estejam impregnados de erros que podem ser percebidos por qualquer estudante razoavelmente atento. A libertação de Platão e Kant desse tipo de controle pode representar a morte de um tipo de fazer filosofia erudito, mas poderia também significar a abertura de novas possibilidades. Cremos que os primeiros passos foram dados pela desconstrução e seu jeito de escrever e se relacionar com os textos.

1.8.1. A Farmácia de Platão

Platão tende a apresentar a escritura como uma potência oculta e, por conseguinte, suspeita. Como a pintura, à qual ele comparará mais adiante (...) e as técnicas da mimeses em geral. Sabe-se também de sua desconfiança diante da mântica, dos mágicos, dos feiticeiros, dos mestres dos feitiços (DERRIDA, 1997, p.44).

Podemos fazer a experiência: podemos falar e depois escrever em um bilhete o conteúdo de nossa fala. Quando falamos, parecemos “coincidir” mais fortemente com a gente mesmo se comparado com o que acontece quando escrevermos. As palavras faladas parecem imediatamente presente para o entendimento e a voz que fala se torna um veículo confiável, espontâneo e íntimo. Por outro lado, quando escrevemos, parece que a significação foge de nosso controle: entregamos nossos pensamentos ao veículo impessoal da letra escrita, que pode ser circulada, reproduzida, citada de várias maneiras por mim nem previstas e pretendidas. Escrever é uma atitude que rouba o nosso ser. É uma forma de comunicação alternativa, uma transcrição pálida e perigosa da fala, algo que sempre vai estar a uma certa distância da minha consciência. É por isso que Derrida vai dizer que a tradição filosófica, desde Platão, sempre privilegiou a fala, a voz viva, e criticou a escrita como um fantasma, uma forma de expressão sem vida e alienada.

Por trás dessa valorização da fala está uma certa visão do homem filósofo: um homem capaz de criar espontaneamente e de expressar suas significações de forma objetiva, de estar em plena posse de si mesmo e de dominar a linguagem como um instrumento transparente. “É esta forma da vida da memória que a escrita viria hipnotizar: fazendo-a, sair, então, de si e adormecendo-a no momento” (DERRIDA, 1997, p. 52). O que essa visão não percebe é que a voz viva é tão problemática quanto a palavra escrita: mesmo os signos falados só funcionam dentro de um processo de diferenciação. No entanto, a história da filosofia sempre foi logocêntrica e falocêntrica, centrando-se na voz viva e olhando com desconfiança para o discurso escrito. Ela acredita que uma palavra especial (essência, verdade, ideia, Deus, ser) poderia se oferecer como a realidade derradeira, servindo como base para todo o nosso pensamento, nossa linguagem e nossa experiência. Essa é a busca por um signo que deveria dar significação a todos os demais: uma significação básica, inquestionável, para qual os nossos demais signos podem constantemente voltar. Para ocupar essa vaga privilegiada muitos signos ao longo da história da filosofia mandaram seus currículos: Deus, ideia, ser, substância, matéria, verdade. Como cada um desses conceitos pretende fundamentar todo o nosso sistema de pensamento e linguagem, ele precisa estar fora desse sistema, sem ser contaminado pelo diferir da linguagem. Ou seja, ele não pode estar participando do jogo da linguagem, mas deve ser capaz de ordenar e fundamentar esse jogo. Ele precisa ser, de alguma forma, anterior à fala,

tendo existido antes dela. Deve ter uma significação mas sem ser o produto de uma diferenciação. Deve ser um tipo de sentido dos sentidos, a metáfora das metáforas, na linguagem rortyana, o amparo de todo sistema de pensamento, o sol do significado que faz tudo dançar obedientemente ao seu redor. É por não favorecer nenhum dos candidatos ao sentido do sentido é que a escrita é perigosa:

Por que o suplemento é perigoso? Ele não o é, se assim se pode dizer, em si, no que ele poderia se apresentar como uma coisa, como um ente presente. Ele seria então tranquilizador. O suplemento aqui não é, não é um ente. Mas ele também não é um simples não ente. Seu deslizar o furta à alternativa simples da presença e da ausência. Tal é o perigo. (DERRIDA, 1997, p.56).

Como mostra Derrida em seu livro, a fala humana sempre foi vista como um privilégio da espécie humana. Ela era aquilo que dividia o ser humano e os demais animais, definindo, dessa forma, a singular existência humana e colocando ela acima do silêncio das plantas e do miar dos gatos. Dessa forma, o ser humano era especial assim como era por ser capaz de tomar a palavra. Como a palavra chegou até ele poderia ser um mistério, mas uma vez possuidor de fala, o ser humano estava livre do grande silêncio da matéria. Isso separava o ser humano do mundo do animal.

Devido ao privilégio da fala viva, o ato de escrever era visto como um perigo. Escrever, na solidão do homem no silêncio da criação, é altamente suspeito. O silêncio da escrita é uma tentação a qual o ser humano não pode sucumbir. A escrita possui uma criatividade demoníaca que não pode ser controlada. “A escritura será descrita como a própria errância, a vulnerabilidade muda a todas as agressões. A escritura não reside em nada” (DERRIDA, 1997, p.72). A escrita é perigosa porque sempre é uma possibilidade de transgredir as fronteiras do discurso falado. “Ela permite-lhe interiorizar tudo e qualquer limite como sendo e como sendo o seu próprio. Permite-lhe no mesmo lance excedê-lo e guardá-lo em si” (DERRIDA, 1997, p.21). Ela pode ir além e o escritor corre sempre o risco de ser alguém que foi longe demais. Falar é dizer menos do que escrever e, por isso, é ser mais preciso. E é precisamente porque não devemos ir mais longe, porque a escrita falha na tentativa de ser precisa, que devemos privilegiar o discurso falado. Esse reconhecimento da derrota da escrita entrou na história ocidental: a palavra escrita não pode transmitir com a mesma precisão do que a palavra falada e por isso ela foi relacionada com o *phármakon* platônico:

Esse *prahármakon*, essa medicina, esse filtro, ao mesmo tempo remédio e veneno, já se introduz no corpo do discurso com toda a sua ambivalência. Esse encanto, essa virtude de fascinação, essa potência de feitiço, podem ser – alternada ou simultaneamente – benéficas e maléficas. O *phármakon* seria uma substância, com tudo o que essa palavra pode conotar, no que diz respeito à matéria, de virtudes

ocultas, de profundidade crítica recusando sua ambivalência à análise, preparando, desde então, o espaço da alquimia, caso não devamos seguir mais longe reconhecendo-a a própria anti-substância: o que resiste a todo filosofema, excedendo-o indefinidamente como não-identidade, não essência, não substância, e fornecendo-lhe, por isso mesmo, a inesgotável adversidade do seu fundo e de sua ausência de fundo (DERRIDA, 1997, p.14).

As coisas mudaram radicalmente depois que Derrida atravessou o oceano. Nos escritores da desconstrução era como se a escrita quisesse vingar-se daqueles que a condenaram a ser subalterna da fala. Por isso seus escritores eram dedicados à prática de escrever de forma confusa. Dispersos nesse pântano de obscuridade, suas frases eram de uma verbosidade fascinante. Sua escrita tinha o objetivo de fazer ver a precariedade das pessoas que usam a linguagem. Com sua escrita confusa – que os analíticos da época chamavam de “obscura” – os escritores da desconstrução abriram um buraco no tecido da linguagem e assim expuseram não só a própria condição mas também a nossa. Precisamos ver mais de perto a questão da escrita nos textos da desconstrução.

1.8.2. A escrita da desconstrução

Isso é central para os escritos influenciados pela desconstrução: há um enfoque na maneira de dizer e não na realidade daquilo que se diz. E isso garante um tipo de linguagem autorreferencial, uma linguagem que só joga consigo mesma. Essa característica encerra problemas que foram prontamente denunciados por alguns analíticos: a validade de um enunciado fica dependendo da forma que alguém resolve ler ou escrever e não a da realidade daquilo que é; “Desde já a escritura, o *phármakon*, o descaminho” (DERRIDA, 1997, p.15).

Porém, o que os analíticos ignoravam era que o que se busca com esse tipo de escrita é desafiar a própria ideia de estrutura. Isso se dá porque a ideia de estrutura presume sempre um centro estável, um princípio fixo, uma base confiável e uma hierarquia de significados. São essas as noções que esse tipo de escrita está questionando, o que a colocou em um combate direto com a tradição analítica na filosofia americana. Já no pequeno livro *A Farmácia de Platão* de Derrida podemos observar uma escrita lúdica, intencionalmente cheia de imagens e metáforas, cheia de excessos, que se contrapõe a um padrão transparente de escrita: *A Farmácia de Platão* é um livro em que seu autor age livremente para enfrentar a tirania do significado:

A República chama também *phármaka* as cores do pintor (420c). 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, o mascara e disfarça. Perfuma-o com sua essência, como é dito em *Ésquilo*. O *phármakon* designa também o perfume. Perfume sem essência, como antes dizíamos, droga sem substância. Ele transforma a ordem em enfeite, o cosmos em cosmético. A

morte, a máscara, o disfarce, é a festa que subverte a ordem da cidade, tal como ela deveria ser regulada pelo dialético e pela ciência do ser. Platão, já veremos, não tardará em identificar a escritura e a festa. E o jogo. Uma certa festa e um certo jogo (DERRIDA, 1997, 92).

A linguagem, de ponta a ponta, foi o tema preferido de Derrida. O que seus seguidores americanos fizeram foi mostrar que suas ideias possuem uma implicação política: o signo que se pretende transparente, que se oferece como a maneira correta de ver o mundo, esconde um lado autoritário e ideológico. A consequência disso é uma forma de realidade social que é, por assim dizer, naturalizada, fazendo-a parecer algo inocente e imutável. Como, no caso da matriz da heterossexualidade desconstruída por Butler: “A regulação binária da sexualidade suprime a multiplicidade subversiva de uma sexualidade que rompe as hegemonias heterossexual, reprodutiva e médico-jurídica” (BUTLER, 2003, p.41).

A escrita da desconstrução, para combater essa naturalização do significado, torna-se algo irônico e um pouco irresponsável, uma viagem incerta no vazio interior da linguagem, consciente de tudo o que há de ilusório nas próprias pretensões e lançando mão de todos os disfarces enganosos possíveis do discurso. *O escritor desconstrutivista é um fracassado que simplesmente é incapaz de falar de qualquer outra coisa que não seja do próprio fracasso*, como os bêbados tediosos da Lima e Silva. Esse tipo de texto é a ruína de toda referência, é um cemitério de sentidos. Após a *Nova Crítica* tentar separar o texto literário do mundo (CUSSET, 2008, p.52) vendo neles uma resistência à história material, a desconstrução americana estendeu novamente sua mão vingativa ao mundo. Assim as coisas do mundo foram alcançadas e colonizadas pelos textos. Agora tudo passou a ser cabível de ser visto com uma “escritura”. A violência, as manifestações políticas, os jogos de futebol, o xis com fritas do Cavanhas, tudo pode ser desconstruído como um texto. Isso tornou a atitude teórica muita mais elusiva, evanescente, rica em ambiguidades.

Assim, a linguagem passou a ser compreendida como algo mais do que uma simples cadeia de significados presas à uma página. Ela passou a ser mais importante quando passou a ser pensada como algo que fazemos juntos cotidianamente, como algo insuperavelmente ligado com nossas práticas de vida e com a forma que tratamos uns aos outros. Não que ela seja, em nosso mundo da vida, algo fixo e luminoso, pois é justamente o oposto: ela se torna ainda mais conflitiva e problemática do que nos textos acadêmicos desconstruídos nas universidades. Trata-se de ver o que, para além dos textos acadêmicos, realmente está em jogo com a desconstrução e vemos, além disso, aquilo que além da linguagem – o poder, diriam alguns – está envolvido nesses significados.

É claro que, como mostra o livro de Cusset, muito do contexto filosófico da obra de Derrida se perdeu com isso tudo. A desconstrução anglo-americana em grande parte ignorou o campo de luta de Derrida com toda a tradição metafísica e então produziu textos cegos em relação a grande tradição filosófica. São textos cegos porque são vazios: filosoficamente (no sentido de um diálogo com a grande tradição), pouco há o que se fazer com eles, além de admirarmos a dissolução quase que total das partículas positivas do significado textual. A dissolução do sentido passou justamente a ser a regra no jogo acadêmico da desconstrução americana. Se restar alguma possibilidade de uma exposição desconstrutiva sobre outra exposição desconstrutiva ter algum resquício de significado positivo, então um terceiro surgirá para desconstruir a segunda desconstrução. No fundo, é quase um jogo de poder, uma imagem exagerada da competição acadêmica nos Estados Unidos. Só que agora vence quem chegar até o autoesvaziamento primeiro. A desconstrução anglo-americana é como um enorme jogo de baralho em que vence aquele que conseguir livrar-se primeiro de todas as cartas e ficar com as mãos vazias.

A escrita da desconstrução ainda nos faz notar uma diferença absolutamente fundamental entre textos filosóficos e textos científicos:

A escritura é o filho miserável. O miserável. O tom de Sócrates é tanto acusador e categórico, denunciando o filho desviado e revoltado, uma desmedida e uma perversão, tanto compadecido e condescendente, apiedando-se de um ser desguarnecido, um filho abandonado por seu pai. De qualquer modo, um filho perdido (DERRIDA, 1997, .97).

Se pensarmos que Copérnico e Galileu tivessem sido eliminados da face da terra antes de realizarem suas descobertas, provavelmente essas descobertas seriam realizadas por outros cientistas. O heliocentrismo só seria postergado (e não por muito tempo), ao menos para todo mundo que não é o Olavo de Carvalho. Isso se dá porque a ciência empírica, conforme a conhecemos, possui uma inexorabilidade sequencial que a impede de ser conduzida e suspensa por algum decreto. A reflexão filosófica, pelo contrário, como aquele órfão descrito por Derrida, parece totalmente vulnerável ao acidente contingente e à aniquilação planejada. Um texto filosófico, ao contrário das verdades empíricas, abandonado por seu pai, pode ser silenciado para sempre. Eles podem ser queimados e destruídos de tal forma que sua restauração se torna impossível. Por representarem singularidades cuja realização é sempre única, ocasional e imprevisível, as páginas filosóficas se vinculam diretamente à uma existência individual. Se o autor for sufocado, corrompido ou perseguido, sua obra irá ser prejudicada. Nas disciplinas humanas, tudo pode mudar ao menor sopro do vento; “O deus da escritura é também, isso é evidente, o deus da morte” (DERRIDA, 1997, p.36)

A desconstrução nos fez prestar a atenção nessa absoluta fragilidade dos textos, na loteria que determinou os textos clássicos que formam o cânone ocidental, que aparentemente pensamos ser perene em nossa cultura. Nas ciências empíricas, a oportunidade perdida sempre irá ressurgir. Nenhuma Inquisição e nenhum tirano pode segurar a ciência por muito tempo. A ciência e a tecnologia são ontologicamente indiferentes – é por isso que Heidegger disse a frase tão mal compreendida “a ciência não pensa”. As humanidades, pelo contrário, precisam sempre trabalhar em limites solitários e reforçados, precisando constantemente se justificar em seu mundo e no mundo de seus opositores. Citemos Derrida:

A verdade da escritura, ou seja, nós o veremos, a não-verdade, não podemos descobri-la em nós mesmo por nós mesmos. E ela não é objeto de uma ciência, apenas uma história recitada, de uma fábula repetida. Torna-se claro o vínculo da escritura com a sua oposição ao saber e especialmente ao saber que se colhe a si mesmo, por si mesmo. (...). Começa-se por repetir sem saber – por um mito – a definição de escritura: repetir sem saber (DERRIDA, 1997, p.18)

Ao contrário da escritura, as ciências nunca repetem sem saber e, por isso, nenhum vento da moda pode soprar a ciência e a tecnologia até seu passado. Os defensores da teoria da terra plana podem continuar obcecados com suas ideias, porém continuaram apenas repetindo puros absurdos. Isso se dá porque a ciência nunca repete sem saber, isto é, ela é acumulativa. Ela é um conhecimento que adiciona dados. A ciência é como o rei platônico a quem serve a escritura: “Ele não tem necessidade de escrever. Ele fala, ele diz, ele dita, e sua fala é suficiente” (DERRIDA, 1997, p.22). Por essa linearidade das ciências, o que vem depois de uma explicação científica precisa ser comprovadamente melhor em dar conta dos dados relevantes e em sua capacidade de predicação experimentalmente testável do que aquilo que a antecedeu. Hoje qualquer estudante de ensino médio é capaz de dominar mais conceitos científicos do que Galileu ou Newton. Já na filosofia e nas demais ciências humanas não temos tanta certeza de que o mesmo ocorre. Perguntamos: na filosofia, o fato significativo de B vir depois de A o torna melhor? A mera posterioridade de B pode fazer de A algo superado?

A resposta parece ser negativa. A noção de progresso e de substituição histórica no tempo, quando se trata de filosofia, parece ilusória. Os grandes textos filosóficos nunca serão relegados a categoria de itens de um antiquário: não se data a *Metafísica* de Aristóteles. Uma máquina de escrever do século passado hoje é uma curiosidade histórica. Um diálogo de Platão, não. Essa diferença absoluta e fundamental dos textos filosóficos com a ciência empírica e com a tecnologia é essencial. As ciências empíricas avançam, descobrem novos objetos e corrigem as descobertas anteriores. A filosofia, não. Na filosofia só envelhecem algumas certezas. Porém as questões postas por Aristóteles ou Kant podem continuar pertinentes hoje como na primeira

vez que foram formuladas. Os filósofos, dessa forma, estão como que livres para se colocarem atrás ou à frente do tempo. Seu trabalho, assim, nunca se esgota numa simples linearidade. E, sendo assim, o trabalho criativo na filosofia é de outra ordem que a autoria nas ciências; “Escritura, o fora da lei, o filho perdido” (DERRIDA, 1997, p.98).

Essa distinção sugere diferenças problemáticas mas decisivas quando pensamos como se dá a autoria de um texto filosófico na nossa cultura. Essa forma de ver os textos filosóficos é o que organiza a civilização ocidental em torno dos clássicos e dos canônicos. O que os estudos da desconstrução fizeram foi transformar radicalmente a forma como nos relacionamos com esses textos clássicos do cânone ocidental. O respeito cego foi transformado numa ironia espirituosa.

Ironizar: não zombar ou censurar. A distinção é fundamental. A crítica só é produtiva quando a análise do texto é totalmente livre. Nessa nossa conversa com os mortos-vivos que é a leitura, nosso papel não é totalmente passivo. A desconstrução mostra como a leitura é uma forma de atuação. Quem manda queimar livros sabe muito bem o que está fazendo. A leitura pode ser uma força incontável. Ler é des-ler, como queria Bloom. É correr grandes riscos. É tornar vulnerável nossa identidade, nossa autocompreensão. De alguma forma o leitor se desprende de seu próprio ser: uma outra presença está entrando em seu próprio ser e pode não haver caminho de volta. Quem ler as grandes obras do cânone ocidental e ainda assim ser capaz de se olhar no espelho sem sustos, pode muito bem ter entendido as palavras escritas mas é analfabeto no sentido que importa para a desconstrução.

A desconstrução também representou o começo de uma época que escreve demais. Não estou dizendo que as pessoas devam parar de escrever, só estou dizendo que escrevemos demais. Vivemos no meio de uma torrente de palavras impressas e online, no meio da qual, entorpecidos, buscamos o nosso caminho. Toda essa inflação de registro verbais desvalorizou de tal forma a atividade da escrita que hoje é praticamente impossível que um trabalho de escrita genuinamente novo se faça notar no meio de toda essa confusão. Cada semestre temos que produzir relatórios de produtividades e assim transformamos a nossa mediocridade, por algum momento, em esplendor artificial. A proliferação da verbosidade se espalha desde as redes sociais da web até os trabalhos acadêmicos. Escrevemos demais e falamos demais. Falamos com muita facilidade, sobre o que não temos muita certeza, aprisionados em lugares-comuns, apegados ao provisório e ao pessoal. A nossa cultura é assim: ela fala e escreve demais, não deixando espaço para o silêncio. Nosso mundo não vai terminar nem num grito e nem num gemido: ele vai terminar numa citação de Derrida, num *paper*, num *tuíte*: “Não há remédio

inofensivo. O *phármakon* não pode jamais ser simplesmente benéfico” (DERRIDA, 1997, p.46).

1.9. Pós-estruturalistas contra analíticos: um Grenal que não empolgou

Na mesma proporção em que a popularidade da desconstrução aumentava dentro dos departamentos de literatura, aumentava também a resistência para com ela dentro dos departamentos de filosofia americanos, dominados pelo método analítico. (CUSSET, 2008, p.92). No caso da tomada de terreno do método analítico na filosofia americana, era como se a barbárie e as monstruosidades políticas que estavam atrás desses autores os tivessem assombrado e feito recuar a imaginação confiante dos filósofos. Agora é melhor não arriscar. É melhor ser analítico. É um tempo de privação e de incertezas que nos leva para o lugar modesto ocupado pela filosofia analítica. Nunca antes a filosofia esteve tão assombrada pelo silêncio.

Os positivistas lógicos, vindos da Europa, reavivaram por sua conta, em um contexto histórico e um quadro ideológico diferentes, a desconfiança semeada no século anterior pela tradição pragmatista americana, a de William James e John Dewey, em relação a ambição moral e política da filosofia europeia e dos grandes sistemas explicativos de Kant e de Hegel. Em 1890, James inaugurou um século de desconfiança em relação ao idealismo continental e as “falsas pistas” hegelianas, virando as costas ao corpus filosófico continental e inclusive clamando, como relata uma anedota famosa de Harvard: “Que se dane o absoluto” (CUSSET, 2008, P.95).

Aqui é como se a filosofia acadêmica fosse um grande laboratório no qual os analíticos são a parte do pessoal que está com aventais brancos mexendo em painéis de controles enquanto os demais – continentais, aqueles que não são analíticos – decidem o que fazer jogando moedas para cima. Nós, com as moedas, gentis amadores, nos acotovelamos com esses profissionais sérios e endurecidos e, apesar de termos séculos de vantagens históricas, ainda não decidimos a que campo de estudos realmente pertencemos. Muitos dizem que o que está em jogo é muito mais do que o conflito entre métodos ou a falta deles. A verdadeira razão para todo esse embate seria todo um jogo de estratégias de ideologias rivais, das quais dependem o destino dos estudos filosóficos no nosso tempo.

Tratava-se menos de uma brecha também filosófica entre duas concepções incompatíveis da atividade do pensamento, como queria fazer crer certos extremistas dos dois campos, que de um fenômeno histórico recente e, na origem, ideologicamente motivado (CUSSET, 2008, p. 95).

Se isso for verdade, então conseguir o título de doutor em filosofia por alguma universidade será cada vez mais uma questão de ser capaz de falar e escrever de uma maneira bastante específica. Podemos escrever a falarmos de muita coisa, desde que escrevemos nossa

tese da maneira já determinada, dentro daquela forma específica de discurso. Com o tempo, as pessoas empregadas nas universidades para ensinar essa forma de discurso dirão quem é capaz ou não de pronunciá-lo com sucesso mesmo depois de já ter esquecido o que foi dito. Aqui não devemos nunca parecer que falamos uma língua totalmente diferente. Defender uma forma única de discurso não deixa de ser um tipo de poder. Estar dentro do discurso significa estar possivelmente cego a esse poder (já que nada parece mais natural do que falar a própria língua) mas isso não significa que essa relação de poder não exista.

De um lado, está a tradição lógico-matemática de Bertrand Russell e Rudolph Carnap, que herdaram o funcionalismo cognitivo de Hilary Putnam e depois as nossas pistas da neurofilosofia e das teorias da inteligência artificial (...). De outro lado, literatos partidários da teoria francesa e sociólogos atípicos suspeitam das segundas intenções ideológicas e de separatismo disciplinar nesse cientificidade obrigatória e neste postulado geral de uma “neutralidade” da linguagem comum dos filósofos (CUSSET, 2008, p.95).

Dessa forma teve início um debate e uma discussão entre surdos em que os teóricos obscuros da desconstrução se mantiveram sempre à espreita, como se não pudessem confiar, como seus adversários analíticos, que estavam apoiados em algo sólido, como se um tremor de terra estivesse acontecendo debaixo dos seus pés. Por outro lado, a filosofia analítica que se reduz à lógica-matemática e aos códigos e fórmulas lógicas acaba ocorrendo uma espécie de abstenção da mundaneidade. Nenhuma contaminação de limitações empíricas e sensoriais se impõe. Nenhuma imprecisão polissêmica tem espaço. O senso comum é abandonado às suas ilusões inocentemente vulgares, triviais e cotidianas. O problema é que a linguagem é totalmente vulnerável em relação à impureza ou às intromissões do mundo empírico. Nada completamente imaculado é possível quando trabalhamos com linguagem. O mais lógico e transparente dos filósofos não pode escapar das limitações físicas e temporais da linguagem, com suas determinações léxico-gramaticais, que herda ou assume. A linguagem é algo completamente saturado. Palavras, expressões e usos retóricos são congestionados pelos usos e por conotações culturais e sociais.

Um gênio extravagante pode muito bem, em um tipo de salto quântico, propor um novo tipo de linguagem. No entanto, esse novo espaço conquistado, por sua vez, continuará congestionado de associações sobre as quais ninguém poderá ter absoluto controle. Se o mundo da desconstrução colocou as coisas reais excessivamente no interior dos textos não foi apenas para destacar seu sentido transitório e inoportuno. É o estatuto inevitável da própria linguagem que fez a condução. Um estatuto que carrega consigo, queiramos ou não, a pesada carga que é o mundo. A analiticidade total, aqui, só pode ser o silêncio.

Os filósofos reagem com diversos argumentos a essa nova agitação no campo literário. O mais frequente é o da clareza ou da racionalidade: os textos franceses, assim como os que se inspiram neles, não teriam “clareza”, não disporiam de argumentos e infringiriam a regra de ouro segundo a qual só se pode dizer o que se pode dizer com clareza (CUSSET, 2008, p.98).

No entanto, o impulso em direção à pureza e a libertação dos limites da linguagem persiste. A filosofia analítica, com a lógica, quer se afastar dos detritos e refugos do mundo, como a grande música do pensamento abstrato, que só procura jogar com ela mesma. A filosofia analítica procura um espaço livre marcado apenas pela auto-referência. É uma aspiração já presente no platonismo e que se encaixa perfeitamente com a história teológico-filosófica do ocidente e que nos coloca num compromisso perturbador com a transparência. Derrida comenta da seguinte forma esse ideal da transparência na Farmácia de Platão:

A restauração da pureza interior deve, pois, reconstituir, narrar (...) aquilo que o *pharmakon* não se deveria ter acrescentado, parasitando-o, assim, literalmente: letra instalando-se no interior de um organismo vivo para lhe tomar seu alimento e confundir a pura audibilidade da voz. (...). Para curar esse último *phármakon* e expulsar o parasita é preciso, pois, reconduzir o fora ao seu lugar. Manter o fora fora. O que é o gesto inaugural da própria “lógica”, do bom “senso” tal como ele é, o fora é fora e o dentro, dentro (DERRIDA, 1997, p.77)

O problema é que mais cedo ou mais tarde, entretanto, a derrota já está predeterminada. A linguagem simplesmente não admite nada de totalmente transparente. O mais puro e mais abstrato dos textos analíticos não pode se libertar totalmente de suas ligações com as impurezas denotativas e conotativas da linguagem comum. O que mais caracteriza esses textos analíticos é seu desejo de penetrar o indizível, para, dentro desse círculo de fogo, ir além demandas inevitáveis do prosaico, encontrando-se no reino do absoluto. Sua linguagem não quer se referir a nada, não quer ser nada além do que ela é. Essa linguagem do transparente está num paradigma fundamental: ela seria um discurso capaz de escapar da pressão histórico-social e do seu paradigma de racionalidade.

No entanto, a linguagem analítica vive um tipo de hostilidade amorosa com a linguagem: ele deseja cruzar a fronteira da sua linguagem comum e chegar naquele mar silencioso puntelniano, em que o céu é totalmente azul e tudo pode ser dito sem obscuridades. Porém, seria possível que o mais legítimo desejo de transparência filosófica no mais acabado e exato sistema analítico não passasse, no fundo, da sombra tosca e da transcrição, num discurso saturado, daquilo que já estava programado a ser? Isto é, esse desejo de pureza e transparência, que é também possível de ser encontrado na experiência religiosa e mística, não seria uma pressão pelo absoluto que empurrou a filosofia desde o seu começo platônico?

E, além disso, será que a filosofia é capaz de se limitar a lógica formal? Será que ela é capaz de distanciar-se genuinamente de seu próprio estilo tradicional e libertar-se das insinuações das Musas? O que a desconstrução nos mostrou é que não existe um texto acabado. O texto que nos é acessível deve ter suas versões preliminares, seus rascunhos, esboços e versões suprimidas. Ele possui sempre o mistério do que poderia ter sido e não foi. Então ele sempre poderia ter tido qualquer outra forma. O que a desconstrução conseguiu fazer com os textos que escrevia foi colocar mais vívida essa dimensão de contingência dos textos. Os textos da desconstrução, bem como suas obras de arte, nos dizem: *leia-me, veja-me e participe da tristeza alegre que é a compreensão constantemente renovada de minha incompletude*.

A resistência à ela é uma resistência a um tipo de escrita tão velha quanto a história da filosofia. É a resistência da boa escritura que predomina na filosofia oficial contra a má escritura, que deve ser empurrada para as margens:

Segundo um esquema que dominará toda a filosofia ocidental, uma boa escritura (natural, viva, sábia, inteligível, interior, falante) é oposta uma má escritura (artificial, moribunda, ignorante sensível, exterior, muda). (...) A má escritura é, em relação à boa, como um modelo de designação linguística e um simulacro da essência (DERRIDA, 1997, p.101).

Porém, apesar de a popularidade dessa boa escritura durante toda a história da filosofia, não devemos nos eludir. A filosofia analítica não dará conta da linguagem e da questão do humano como queremos colocar. Apesar de toda a sua precisão e seu rigor, as filosofias analíticas raramente se interessam pelas questões fundamentais. Quero dizer com isso que elas acrescentam pouco a compreensão do que é o ser humano e que existe muito mais compreensão da questão humana nas desleitura de Bloom do que em toda a filosofia analítica. Há mais ser humano nos dadaístas ou em Kraus do que na neurociência e na genética, aos quais a filosofia analítica recorre para fundamentar seus enunciados. Nesse caso, nenhum instituto do cérebro ou teoria da mente se compara a Shakespeare.

E é justamente por causa de toda essa objetividade, na qual se apoia o pensamento analítico, que o fenômeno humano lhe escapa. É justamente toda essa neutralidade e transparência, na qual a filosofia analítica se regozija, que a impede, em última instância, de ser relevante. Temos que entender porque a tradição analítica “escreve mal”, por que ela insiste em apresentar seus argumentos numa escrita tão pastosa. A rejeição da elegância e de uma escrita mais cheia de floreios é expressão de um profundo puritanismo subjacente à escrita analítica. Alguns analíticos detestam o tipo de escrita “bonita”, que por meio de um lampejo de frases ou por meio de um impulso lírico oculta a pobreza de conteúdo ou a falha lógica. Ela entende como frivolidade tudo aquilo que vivia a enfeitar a marcha do seu pensamento transparente. Por isso

seu estilo é fácil de imitar: porque ele se preocupa tanto com o conteúdo e com os argumentos que se recusa a ser distraído pela graça do estilo. A escrita analítica possui um tipo de feiura nobre e aponta o dedo com desprezo para o falso brilho dos pós-estruturalistas. Ela é a continuidade daquele platonismo denunciado por Derrida:

O “platonismo” é ao mesmo tempo a repetição geral desta cena de família e o esforço o mais potente para dominá-la, para abafar seu ruído, para dissimulá-la baixando as cortinas da manhã do Ocidente (DERRIDA, 1997, p.121).

Minha verdadeira queixa contra a filosofia analítica não é que tantas coisas que ela escreve sejam enfadonhas e mal escritas, mas sim que sua linguagem deixa o ser humano menos livre, deixando sua linguagem mais pobre e subtraindo-lhe a capacidade de chegar a uma linguagem e uma incitação novas. A escrita da filosofia analítica representa um tipo de servidão e não uma liberdade. A filosofia analítica ataca a nossa última privacidade: ela decide por nós. Alguns textos analíticos são tão claros, tão precisos tão sem ambiguidades, que se parecem mais com manuais de comportamento escritos para crianças retardadas. Por outro lado, a escrita na desconstrução se torna se tornou o lugar noturno onde podemos reunir os elementos fragmentos de nossa cultura num tipo de ordem e repouso. É nessa experiência de escrita – de uma comunicação que é também comunhão – que, através de um esforço imperfeito e de um gesto repetidor, podemos, por assim dizer, encontrar a nós mesmos. As palavras, as frases, as imagens que fazem o sangue correr mais rápido na veia: nessa obscuridade somos renovados. Aqui tanto o tatear no escuro como a luz devem fazer parte do método de exposição.

1.10. A web e o fim da sacralidade do livro

Os movimentos sociais e intelectuais por detrás da popularização da teoria francesa nos EUA são múltiplos e contraditórios. As traduções do francês para o inglês foram problemáticas. As palavras escritas e também impressas dos teóricos franceses se mostraram vulneráveis. Havia sempre mais material para ser explorado. Nada poderia garantir que o próximo texto ou tradução aparentemente sem importância não iria revelar algum segredo do universo. Todo esse entusiasmo teórico, como mostra Cusset, conduziu os estudantes americanos adeptos da desconstrução para a internet como espaço de resistência, como um não lugar social, como um terreno ainda não colonizado e aberto para a nova comunidade a subversão dos poderes que ela propunha.

As primeiras redes eletrônicas desenvolvem-se ao longo dos anos de 1980, ainda desconhecidas do grande público, familiares apenas aos especialistas da programação

informática e a certos acadêmicos. Elas encarnam, para alguns deles, um espaço de resistência, um não-lugar social, um território ainda invisível que serve de abrigo para reunir uma nova comunidade e subverter os poderes (CUSSET, 2008, p.226)

Essas redes eram vistas como operando com uma lógica ligada à incerteza e à indeterminação. Eram em parte templos onde se depositavam os textos passados e em parte futuramas. Ela pode ser vista como um verdadeiro depósito de memória coligada, de arquivos e de textos, de argumentos e de imaginação. Lá podemos encontrar infinitos modos de textualidades. O volume de todo o seu material não pode ser nem desenterrado para o uso corrente. Nenhum rato de biblioteca, nenhum erudito e nenhum leitor comum podem esperar conhecer de forma exaustiva tudo o que está na *web*. Só acessamos uma pequena fração das fontes disponíveis. No entanto, aquilo que não foi lido e acessado exerce uma força invisível de disponibilidade e presença constante. Como um exército de fantasmas, é algo que continua acessível *on-line* o tempo todo. Como nada na *web* é perdido de uma vez por todas, o mais esquecido dos textos pode se abrir mais uma vez na tela de nosso computador. Qualquer coisa pode ter o seu lugar ao sol. O mais obscuro dos textos possui também potencial para a ressurreição. Lázaro foi o santo padroeiro dos hackers da desconstrução.

Os autores franceses foram apresentados um após o outro como os profetas da grande rede – em primeiro lugar Deleuze e Guattari, cujo motivo botânico do *rizoma*, essa rede subterrânea e não-hierárquica de ramos com ligações laterais, anunciaria exatamente a internet (CUSSET, 2008, p.228).

Era dessa forma que os hackers da desconstrução viam a web: um universo de sinapses, de pontos nervosos eletrônicos de intercâmbio numa rede global. O leitor – um rótulo que já estava passando por uma redefinição, como vimos – foi convidado a interagir com toda uma riqueza de matéria imagético e auditivo organizado e transmitido eletronicamente:

De um lado, sua pilhagem eclética, invocando a “era da Simulação” ou o “pensamento do caos”, de um modo baudrillardiano e as “micropolíticas nômades” ou os “espaços imperceptíveis” em um tom deleuziano; de outro lado, a denúncia de seus usos servis na universidade, “sodomismo intelectual” dos anos de 1980 (CUSSET, 2008, p.227).

Hoje nós estamos muito além dos hackers da desconstrução que viveram o começo da popularização da internet. Temos os principais livros do ocidente podendo ser consultados numa tela. Estamos próximos de realizar o grande sonho leibzeiniano da *Bibliotheca Universalis*, que seria o de colocar a soma da memória e do conhecimento humano que se tem registre ao alcance de uma grande quantidade de pessoas.

Essa coexistência e essa relação entre o velho e o novo, entre textos clássicos e a nossa época de desenvolvimento técnico absurdamente acelerado torna as coisas difíceis de serem

planejadas. Provavelmente quase todas as teses de doutorados que defendemos já estejam superadas no momento em que são defendidas. O amontoado de informações disponíveis on-line se ergue como vastos tesouros no limite de uma consciência totalmente nova, que precisa se empenhar em descobrir como reagir a isso tudo.

O que começamos a ver com mais nitidez hoje é muito daquilo que o movimento da desconstrução antecipou: a dessacralização do livro, da sala de concerto e da galeria de arte. O que está em jogo é toda uma relação entre o tempo e os cânones ocidentais, que desde a desconstrução se encontram em uma pressão social absolutamente nova. Numa palavra: *nenhuma ideia, nenhum texto, nenhum autor pode ser considerado insuperável*. Isso a web nos mostra cada vez mais (e mais forte) todos os dias. Os mundos do ciberespaço, das redes planetárias e da realidade virtual, que se desenvolveram numa velocidade e numa escala inteligível, fazem muitas de nossas antigas perguntas parecerem rudimentares. Podemos pensar que isso é ao mesmo tempo fascinante e profundamente melancólico.

Para pensarmos a singularidade de nossa época que veio depois da desconstrução, podemos tomar como exemplo o caso cotidiano de ler um jornal. Hoje em dia o leitor pode compor o seu próprio jornal na tela do seu computador ou *tablet*. Ele pode se movimentar na web para qualquer outro atalho e para qualquer material referido no texto. Em seus blogs, jornalistas e repórteres passam à frente de proprietários e editores, reunindo um público próprio e podendo interagir com seus leitores *on-line* numa escala planetária e em tempo real. A web ainda permite a formação de comunidade *on-line* interativas formada por pessoas que possuem algum interesse, ideologia e paixões parecidas. Ao toque de um dedo temos acesso a biblioteca das bibliotecas, à uma galeria de quadros completa, à artigos científicos, à notícias de todos os cantos do planeta e às novas ondas metafísicas. E isso tudo parece ser apenas o início. As transformações beiram ao imprevisível. Quase aquele imprevisível que seduzia a desconstrução. A questão é se saberemos compreender o impacto de todo esse novo mundo em nossos trabalhos teóricos.

Hoje escritores podem disponibilizar seus livros on-line e solicitar para os leitores mudanças nos capítulos já escritos. A distância entre escritor e leitor foi diminuída de tal forma que está quase sumindo. Pela forma com que funciona, a globalização da web resulta em discursos aleatórios, plurais e abertos. É uma situação que representa, em muitos pontos, o sonho sonhado pela desconstrução. Agora não mais o monumental e o grandioso, mas a incompletude e o fragmento são as senhas de nosso tempo. A internet convida a todos para participar de tudo. E assim nos obriga a pensar que a crítica contra a sacralidade do livro hoje toma uma forma ainda mais radical do que nos dias da desconstrução. O problema é que nos

faltam referências teóricas para pensarmos todo esse caos criativo. Nos falta um Derrida e uma teoria francesa como aquela que serviu muito bem aos pioneiros da internet:

Ela fornece aos pioneiros difusos da internet uma linguagem e os conceitos para refletir sua prática e aos autores franceses um vetor de difusão muito mais amplo, e menos oneroso, que a indústria do livro – contribuindo para ampliar sua gama de leitores para além do campi (CUSSET, 2008, p.228).

1.11. Da desleitura para a militância

Parecia que depois de ter desconstruído tudo o que podia, só restava a desconstrução desconstruir a si mesma. A ideia de um agente humano universal e autônomo foi rejeitada e em seu lugar foi colocado fluído, híbrido e descentralizado. Passaram para a ordem do dia, opondo-se às teorias inerentemente totalizadoras, tipos de antiteorias: territoriais, subjetivas, autobiográficas e locais. Assim a esperança da revolução proletária deu lugar ao mundo pós-moderno. Nesse mundo surgiu toda uma geração de estudantes e professores fascinados pela sexualidade mas entediados com a questão da classe social, entusiasmado com a cultura popular mas ignorantes com a história da filosofia. Foi assim que a desconstrução passou da desleitura para a militância política:

Se tudo se resume a signos, se as relações sociais podem ser resolvidas no texto, o simples gesto ainda político é o desvio, o deslizamento, a combinação inédita de signos existentes – longe das forças históricas sobre as quais se fundamentam os marxistas. Pós-estruturalismo, pós-marxismo, pós-humanos: como se a inflação do prefixo pós para acompanhar os novos ismos do campo literário tráfesse naqueles que os utilizam uma crença apenas na narrativa, o luto a cumprir do registro da ação, o desencantamento de fim de século com o que vem depois, tarde demais, só podendo ironizar sobre as oportunidade perdidas (CUSSET, 2008. 148).

A política que resultou da desconstrução era uma política radical. Os estudantes militantes guiados por Derrida e Deleuze tinham pouca paciência para uma concepção pragmática de política, de uma reflexão prática dentro de determinadas situações, a fim de descobrir como agir nelas da melhor maneira possível. A ideia de oferecer razões sólidas para se obter determinado fim racional não faz bater mais forte o coração de um leitor acostumado com os discursos grandiosos de Derrida. A política da desconstrução era mais uma questão de ser escolhido do que de escolher. Podemos perguntar se não havia um certo traço de megalomania em toda entrega política da desconstrução. Muitas vezes ela esteve mais próxima da neurose do que da filosofia política. Toda essa época da desconstrução foi, dessa forma, um tempo em que parecia não haver espaço para uma base racional comum para a política radical. Nas palavras de Butler:

Em vez disso, devemos nos perguntar: que possibilidades políticas são consequências de uma crítica radical das categorias de identidade? Que formas novas de política surgem quando a noção de identidade como base comum já não restringe o discurso sobre políticas feministas? (BUTLER 2003, p.9).

Acontece que o pensamento político da desconstrução é o sintoma de uma época em que todo o conceito de comunhão humana e solidariedade humana foi danificado. Os diversos grupos passaram a se olhar com desconfiança. Nenhuma narrativa ou ontologia totalizadora poderia dar conta dos diversos sujeitos humanos. O medo do totalitarismo político estava presente o tempo todo. Nesse sentido, a política da desconstrução foi o fim das ontoteologias. No seu extremo, essa política era uma atrofia gradativa do próprio sentimento de sociedade. A política passou a ser um problema e não mais a solução.

Essa curiosa forma de rebelião passiva, sem objetivo, na maioria das vezes solitária (pelo piercing ou pela ociosidade mais do que pela mobilização), essa recusa menos política do que emudecida e anômica da ordem social que caracteriza o *college kid* mais do que o homólogo europeu (...). Essa anomia estudantil, consequência do separatismo da universidade e de seus sobressaltos políticos, explica também a receptividade particular dos estudantes a todas as representações do contramundo, músicas rebeldes ou pensadores esquizóides, uma receptividade mais patética do que política, mais pessoal do que ideológica (CUSSET, 2008, p.63).

As políticas da diferença da desconstrução cometem o seguinte erro: a diferença não é um dado bruto. Ela constitui-se no nosso lidar com os outros e, dessa forma, está sempre ligada com uma noção de identidade. A interação entre humanos supõe sempre a diferença e a identidade. A própria possibilidade da comunicação já é a ruína da diferença absoluta e da identidade absoluta. Dessa forma, devemos considerar a diferença quando pensarmos o ser humano, porém temos que ligá-la com um conceito de identidade. As flores também possuem a sua diferença, porém só podem entrar em comunicação com os seres humanos em alguns contos de fadas e, dessa forma, sua diferença é radicalmente outra do que aquela dos seres humanos. Os rinocerontes também são diferentes ao seu modo. Diferentes entre si e diferentes das pessoas. Então, para realmente respeitarmos a diferença de um ser humano, precisamos ter em conta que me encontro diante de uma singularidade específica do tipo humano, que não é a mesma dos chapéus e das estrelas. Mas saber disso só será possível se temos uma noção, mesmo que implícita, de uma humanidade em comum. Essa noção de uma humanidade em comum é o que julgo faltar em muitas ideias políticas da desconstrução.

Não é difícil entender o pensamento político da desconstrução. Na sua maior parte ele é uma extensa nota de rodapé do famoso texto de Derrida chamado *A força da lei*, que na maior parte das vezes foi lido pelos americanos pós-modernos destacado do todo do pensamento político de Derrida, sem, por exemplo, fazer a relação desse texto com conceitos centrais

derridianos, como o de “hospitalidade” e o de “amizade”. A proeminência de Derrida no meio acadêmico americano foi suficiente para garantir ao pensador francês extravagantes homenagens até mesmo dos mais boêmios e despolitizados estudantes americanos de humanas. Se na Europa suas ideias políticas não despertaram muito o interesse do público, na América ele conseguiu uma popularidade impressionante. Boa parte dessa popularidade seu deu em razão do talento de escritor de Derrida. O autor foi capaz de expressar suas ideias políticas num linguajar muito mais poético do que argumentativo, criando uma retórica de chamamento, de enigma, de aventura: “O sofrimento da desconstrução, aquilo que ela sofre e de que sofrem os que ela faz sofrer, é talvez a ausência de regra, de norma e de critério seguro para distinguir, de modo inequívoco, direito e justiça (DERRIDA, 2010, p.5)

No entanto, esse compromisso político veio tardiamente em Derrida. Sua obra inicial não se destaca por possuir um caráter político. Mas logo a partir do texto *A forma da lei* até o conhecido e polêmico *Espectros de Marx*, a desconstrução vai se tornando cada vez mais uma forma radicalizada de política de esquerda. Fica difícil usarmos as ideias políticas da desconstrução para fundamentarmos nosso julgamento em alguma questão específica como o aborto, a imigração ou casamento gay. Derrida não perde seu tempo com esses temas contemporâneos vulgares. Ele se coloca numa dimensão além, em que as decisões não se sustentam em normas e em argumentos, que são um tipo de “loucura”. Derrida é um pensador político, digamos, profundo demais:

Podemos aí reconhecer ou acusar uma loucura (...). A desconstrução é louca por essa justiça. Louca por esse desejo de justiça. Essa justiça que não é direito, é o próprio movimento da desconstrução agindo no direito e na história do direito, há história política, e na história *tout court*, antes mesmo de se apresentar como o discurso que se intitula, na academia ou na cultura de nosso tempo – o “desconstrucionismo”. (DERRIDA, 2010, p. 52)

A política de Derrida e da desconstrução americana, de fato, trabalha o tempo todo com certa desconfiança da racionalidade e por isso ela aposta em grandiosas decisões políticas que não se reduzem ao racional:

O instante de decisão é uma loucura (...). Uma loucura pois tal decisão é, ao mesmo tempo, superativa e sofrida, conservando algo de passivo ou inconsciente, como se aquele que decide só tivesse a liberdade de se deixar afetar por sua própria decisão e como se ela lhe viesse do outro (DERRIDA, 2010, p.52).

Porém razões políticas podem não ser redutíveis à racionalidade e ainda assim depender delas. Não há necessidade de isolar a ação política da racionalidade. Tentando separar a ação política de princípios racionais *a priori*, Derrida se comporta como um salva-vidas que insiste em salvar um nadador que nunca esteve se afogando. Apresentar razões para nossas convicções

políticas não é a mesma coisa do que reduzir tais convicções a essas razões. Derrida queria salvar a espontaneidade política das pessoas de um comportamento mecanicamente previsível de fundamentação racional e por isso disse que política implica sempre um tipo de loucura. Porém nunca chegamos a correr esse risco, nunca chegamos a correr o risco de perdemos a nossa espontaneidade quando argumentamos sobre nossas convicções. Quando, por exemplo, alguém dá as razões pelas quais ela está irremediavelmente apaixonado pela sua vizinha do andar de baixo, isso não equivale reduzir sua paixão à essas razões. Outra pessoa pode ouvir, concordar e aceitar as forças dessas razões sem se apaixonar pela vizinha do andar de baixo. Isto é, mesmo que trabalhem com argumentos e razões, nunca fazemos isso no vazio e, dessa forma, nunca corremos o risco de perdemos a nossa espontaneidade existencial e nunca foi preciso que um super-herói como Derrida viesse nos salvar da tirania fria do cálculo racional do Direito

Inspirados por Derrida, os militantes políticos da desconstrução vão dizer que política é uma questão de decisões absolutas: “A desconstrução está empenhada, comprometida, com essa exigência de uma justiça infinita (DERRIDA, 2010, p.37). Porém fica difícil saber como pode se tratar de decisões se não se trabalha com critérios e razões. Essas decisões seriam ao mesmo tempo necessárias e – uma palavra que os derridianos adoram – impossíveis (DERRIDA, 2010, p.27). Com isso, o político foi se tornando cada vez um tipo de vanguardismo intelectual que rompe com a inércia da vida cotidiana. Os limites dessa política é que ela impede todo tipo de passagem, de comunicação, de ponte e de transferência entre os agentes políticos distintos. Não existe um mundo comum nas políticas da desconstrução. Existem apenas ilhas. Exigir razões e justificações pode ser considerado até um tipo de violência – outra palavra-fetiche da desconstrução. Será que o mesmo se aplica quando exigimos do senado brasileiro as razões para impedir a reforma política ou Derrida está apenas preocupado com as coisas num nível mais sublime? Em todo caso, só nos resta torcer que, caso um dia cometamos um assassinato e formos para júri popular, não esteja entre os nossos julgadores nenhum derridiano.

No seu texto *Forças da lei*, Derrida vai dizer que nossas leis são finitas, limitadas e basicamente negativas, uma questão de cálculo. Porém a justiça diz respeito a uma dimensão incalculável, infinita e indecível. É como se a justiça tivesse sido resgatada do campo desonroso do Direito e revestida de uma aura quase religiosa. Não é por acaso que todo derridiano é quase sempre alguém que se sente especial demais. Essas pessoas gostam é do transgressivo, do alusivo, do indecível, do louco, do irracional, do absurdo. De fato, essas coisas são bem mais gloriosas que a maioria dos acontecimentos insonhos da vida cotidiana. E é assim que a desconstrução fez, no campo da ação política, da incerteza uma virtude, e ao invés

da convicção, trabalhou com uma interminável indecisão refinada. Nas palavras do próprio pai da desconstrução:

Direito não é justiça. O direito é o elemento do cálculo, é justo que haja um direito, mas a justiça é incalculável, ela exige que se calcule o incalculável; e as experiências aporéticas são experiências tão importantes quanto necessárias para a justiça, isto é, momentos em que a *decisão* entre justo e injusto nunca é garantida por uma regra (DERRIDA, 2010, p.30)

O problema é que decisões éticas ou políticas não podem ser vistas como um tipo de loucura, como Derrida e seus seguidores parecem pensar. Loucura é levar isso a sério. É difícil saber se Derrida realmente quer que acreditemos realmente nisso ou se isso é apenas mais um de seus jogos e floreios retóricos. O truque da desconstrução aqui é muito simples: ela consegue comer o seu bolo e ao mesmo tempo guardá-lo. Ao mesmo tempo ela foge de questões políticas específicas, dos discursos monótonos sobre problemas práticos, ela o faz em nome de uma política mais poderosa, de uma Justiça indecidível. Assim ao mesmo tempo ela desvaloriza e eleva a esfera política, pois ao mesmo tempo ela é a zona de administração das leis do Direito e a casa do impossível.

Assim, o pensamento político da desconstrução é como um astro do rock: radical, voluntarioso, porém cheio de caprichos e um pouco mimado: “O sentido de uma responsabilidade sem limites, portanto necessariamente excessiva, incalculável (DERRIDA, 2010, p.36). Sua ideia de loucura, de escolha radical e de responsabilidade sem limites é na verdade um falso dilema. O fato de eu alimentar a minha gata Dasein – o exemplo absurdo é inspirado no próprio Derrida e em seu texto *The Gift of Death* – com uma boa e cara ração não me torna responsável por todos os gatos carentes vivendo nas ruas de todo o mundo. Isso não faz sentido. Não sou capaz de alimentar todos os gatos do planeta, nem mesmo com a maior boa vontade do mundo e com um caminhão carregado de Whiskas Sachê. Já existem no mundo muitas coisas pelas quais devemos nos sentir culpados e não precisamos que nenhum filósofo francês metido aumente ainda mais essa lista. Nós não matamos um etíope toda vez que jantamos fora. Essa culpa é mais o gosto da filosofia francesa pelos melodramas – com seus vocabulários grandiosos como loucura, violência, poder, impossível – do que uma culpa política real.

A verdade é um pouco menos empolgante do que o que a desconstrução nos queria fazer crer. A verdade é que no momento que escrevo essa tese, não sou culpado pela péssima condição de trabalho das pessoas que não conheço e estão entulhadas em fábricas na China. A universalidade que buscamos no pensamento político é de que em nossas convicções devemos levar em conta todas as possíveis pessoas e não – e isso se dá por pura impossibilidade – que

somos responsáveis por todas as pessoas reais do mundo ao mesmo tempo. Como boa parte das coisas ligadas ao ser humano, nossa responsabilidade pelas outras pessoas não é infinita. Ela precisa funcionar levando em conta os limites das nossas condições reais. Existe um tipo de “loucura” que politicamente pode ser relevante, como morrer por uma grande causa ou ideal, mas também existe um tipo impróprio, como se atirar na frente de um caminhão em alta velocidade para que um desconhecido possa atravessar a rua sem parar de digitar em seu celular. Presumir que somos responsáveis por todas as pessoas reais do planeta Terra quando formamos nossas convicções políticas não deixa de ser um tipo de megalomania e uma espécie de arrogância do infinito, por mais que o tom da fala da desconstrução seja de autocompreensão e abertura.

Antes de passarmos para as nossas conclusões sobre toda essa problemática da desconstrução, vamos ver, ainda no campo político, como as ideias da desconstrução foram aplicadas para pensar uma questão política central da contemporaneidade: o feminismo e os problemas de gênero.

1.11.1. Desconstruindo a questão dos gêneros

Vimos neste capítulo como a desconstrução é o termo que foi usado em um contexto para designar uma operação crítica através da qual as bipolaridades e oposições que governam o discurso ocidental podem ser enfraquecidas. Aqui as teorias feministas americanas puderam trabalhar competentemente com as ideias derridianas: elas mostraram como o significado mulher é visto como o oposto do significado homem, ela é a não homem, alguma coisa que falta algo para ser homem, um ser que possui um valor negativo ao significado primeiro, o homem (o mesmo se dá com os demais significados excluídos – negros, gays, colonizados – em relação ao seu significado privilegiado, mas vamos focar aqui na questão feminista). Butler coloca a questão da seguinte forma:

O poder parecia ser mais que uma permuta entre sujeitos ou uma relação de inversão constante entre um sujeito e um Outro; na verdade, parecia operar na própria produção dessa estrutura binária em que se pensa o conceito de gênero. Perguntei-me então: que configuração de sujeito constrói o sujeito e o Outro, essa relação binária entre “homens” e “mulheres”, e a instabilidade interna desses termos? (BUTLER, 2003, p,8)

Essa relação binária de poder se dá porque o significado privilegiado homem só pode ser o que é na constante negação desse outro que é a mulher, esse seu oposto, definindo-se a si próprio como uma oposição a ele – e tendo, assim, sua identidade sempre atingida e ameaçada

toda a vez que seu oposto busca afirmar sua existência singular e autônoma. Assim, para o significado homem, o significado mulher não é apenas um outro fora de si, mas algo intimamente relacionado com ele, uma lembrança daquilo que ele não é. Dessa forma, o homem precisa desse outro subjugado – como uma não coisa, um quase nada – para dar uma identidade positiva a si mesmo. Segundo essas teorias feministas, o homem precisa, como um parasita, subjugar e alimentar-se da mulher, para não correr o risco de que esse outro se mostre como não tão outro assim, o que diluiria a sua própria identidade-homem. Isto é, o signo mulher representa alguma coisa do próprio signo homem que ele precisa reprimir, expulsar para além do próprio ser, deixar numa região estranha. Há todo um jogo derridiano feito aqui entre fora e dentro, estranho e íntimo para mostrar porque o signo homem precisa constantemente policiar com atenção às fronteiras frágeis do signo mulher, para que elas não sejam atravessadas: “Como repudia/excluído, dentro do sistema, o feminino constitui a possibilidade de crítica e de ruptura com esse esquema conceitual hegemônico (BUTLER, 2003, p.52). Aqui podemos novamente lembrar do sucesso da figura da travesti, que transita debochadamente entre o signo homem e o signo mulher, entre os teóricos da desconstrução.

O feminismo também criticou o marxismo e rejeitou sua interpretação estritamente econômica e, por isso, incapaz de explicar as condições particulares de opressão da mulher como grupo social e de contribuir para sua transformação. Mesmo que entre muito de material na opressão das mulheres – a questão da maternidade, do trabalho doméstico, do aborto, os salários desiguais – ela não se reduz ao aspecto material. Antes de tudo, é uma questão de ideologia de gênero e da forma como homens e mulheres se concebem e concebem um ao outro em uma sociedade dominada pelo signo homem. Para esse feminismo, qualquer política que não coloque essa questão no âmago de sua teoria e de suas práticas será de pouca utilidade para a transformação da realidade sexista.

Dessa forma, há boas razões para a popularidade da desconstrução entre as feministas americanas. “Derrida também tem uma utilidade semântica: como sugere Judith Butler, empregar a categoria “mulher” à maneira de Derrida é, sem remeter a nenhum referente (...) conseguir re-significá-la” (CUSSET, 2008, p.121). Entre todas as posições binárias possíveis de seres desconstruídas, a oposição hierárquicas entre o signo homem e o signo mulher era uma das mais fortes e visíveis. Parecia também ser a mais antiga e difícil de ser desfeita: talvez não tenha havido na história ocidental um período em que o signo homem não tenha colocado como inferior o signo mulher. O questionamento feminista, com a desconstrução, foi contra toda essa condição – uma condição que beneficiaria material e psicologicamente o signo homem e criaria

toda uma estrutura de poder para, através do medo, da agressão e do desejo, manter o signo mulher inferiorizado.

1.12. A morte de nossos pais textuais e a esperança heideggeriana

A conclusão que gostaria de chegar depois que tudo isso foi dito sobre a desconstrução em Derrida e sobre sua recepção americana é que a desconstrução é menos um campo de investigação filosófico e um método do que um *horizonte no qual vemos a nossa época*. Podemos observar em todo esse cenário como os estudos teóricos foram cada vez mais aproximados das situações existenciais das pessoas e da vida contemporânea em toda a sua rica variedade, mesmo que seja rejeitando uma investigação conceitual estéril, preferindo, ao invés disso, o gosto e o sentimento de estar vivo de pessoas de carne e osso. Geralmente a história da filosofia supôs que o centro do mundo era um eu individual contemplativo, curvado sobre um livro e assim buscando entrar em contato com a história, a realidade e a verdade. É claro que essas coisas também são importantes. No entanto, o mérito dos textos da desconstrução, em seu foco na desleitura, foi justamente mostrar que somos sempre muito mais do que leitores. O indivíduo que estuda, que escreve e que lê está sempre em uma relação pessoal com os outros e com os sentidos do mundo. Bloom mostra isso com sua angústia da influência. A consciência desse fato se tornou a pedra de toque da desconstrução. Quanto mais ela se afastou da interioridade da vida teórica e se dirigiu às ruas, ao teatro, às galerias, ao cinema, aos bares, menos descolorida, mecânica e impessoal se tornou a sua existência teórica.

Comecei esse texto afirmando que a desconstrução não existe como um corpus teórico definido. O que isso significa? Costuma-se dizer que há duas maneiras pelas quais uma teoria, na filosofia, pode ser levada a sério e ter propósito e identidade. Trata-se do método de investigação ou do objeto específico que está sendo investigado. Já vimos como qualquer tentativa de definir a desconstrução em termos de o método utilizado vai sempre fracassar. Foram muitos os métodos e tipos de escrita utilizados pelos autores envolvidos. Muitos deles nada têm de significativos em comum. Metodologicamente falando, a desconstrução é um não-método.

Podemos passar para o objeto. Talvez a desconstrução seja qualquer coisa que pense um objeto chamado texto ou escritura. Se esse objeto for relativamente estável, saberemos sempre onde estamos quando falamos de desconstrução. No entanto, com tudo o que já mostramos aqui, é fácil pensar que o texto e a escritura não possuem essa estabilidade. A certeza do objeto, na desconstrução, é tão ilusória quanto a certeza do método.

Segue-se disso que devemos celebrar a pluralidade de métodos e objetos, adotando uma postura tolerante, quase ecumênica, e alegremo-nos com nossa liberdade de expressão quando nos compramos com à tirania que impera nas demais áreas da filosofia? Antes de ficarmos eufóricos, temos que ver que nem tudo aqui está tudo bem. Por mais generosos que pretendemos ser, a tentativa de combinarmos Derrida, dadaísmo, Kafka e fenomenologia é mais provável que nos leve a uma confusão teórica e a esgotamento nervoso do que a uma brilhante carreira filosófica. Os críticos que se orgulham do seu pluralismo metodológico só o fazem porque grande parte dos seus métodos nunca chegarão, de fato, a serem “métodos”. Outros seguidores da desconstrução gostam de trabalhar alheios aos métodos, através de palpites, vislumbres e intuições súbitas. Quanto esses teóricos, temos que agradecer por eles ainda se manterem longe de áreas como a medicina e a engenharia aeronáutica.

Pois, como vimos, o panóptico e simulacro tornaram-se ali personagens conceituais familiares; o significante flutuante ou o corpo sem órgãos, refrões culturais; e mesmo os nomes de Foucault e Derrida, patronímicos heróicos. É inclusive o que faz dessa aventura, mais do que um episódio banal da história cultural transatlântica, uma verdadeira prosopopéia – a história de conceitos, de autores, de textos e de procedimentos todos personificados, *in situ*, um após o outro (CUSSET, 2008, p.295).

De fato, esse parece ser o maior problema dos estudos da desconstrução: definir para si mesmo um objeto e um método específico, para além das diversas técnicas discursivas dominadas pelos autores. A abertura metodológica e a falta de objeto é tanta que se não tivermos nada de melhor para fazermos em uma festa, podemos sempre analisá-la do ponto de vista da desconstrução, desconstruindo seus estilos e gêneros, suas nuances significativas e mostrando a sua estrutura de signos. Esse “texto” pode se mostrar tão rico quanto as obras de Shakespeare desconstruídas por Bloom. A desconstrução não tem vergonha nenhuma em confessar que pode tratar tão bem de festas quanto de Shakespeare. Para ela, muitas coisas comuns são tão valiosas quanto aquilo que Bloom coloca no seu cânone ocidental. A exclusão dessas coisas corriqueiras aconteceria apenas por uma decisão arbitrária e autoritária da instituição acadêmica. Por trás dessa tese está a ideia difícil de ser provada de que Shakespeare não é grande literatura por si só, mas apenas porque a instituição assim o fez. Vamos chamar essa revisão dos clássicos feitas pela desconstrução de *a morte de nossos pais textuais*.

Abre-se, assim, uma zona de não-direito entre controladores de origem e proprietários futuros, uma zona toda de interstícios, ao abrigo da qual, longe dos guardiões da Obra, se produzirão textos: eles se inscreverão ao longo de certos percursos, tatuarão corpos, investirão práticas e reunirão comunidades inteiras (CUSSET, 2008, p.298).

Essa estratégia da desconstrução sempre correu o risco de perder qualquer sentido positivo e ficar apenas com a opção de abafar e sufocar seus adversários. E se assim a

desconstrução empurrou suas implicações para longe demais, ela mesmo começou a provocar o seu próprio desaparecimento.

O que quero fazer é defender que essa é a melhor coisa que poderia lhe acontecer. O final lógico de um processo que começou com o reconhecimento de que a estabilidade do sentido é uma ilusão só poderia ser admitir que o tempo todo ele mesmo foi só mais uma ilusão. Naturalmente não uma ilusão do tipo de que Cusset tenha inventado as pessoas sobre as quais falou em seu livro: Harold Bloom realmente existe e o mesmo acontece com Judith Butler. É uma ilusão no sentido de que foi apenas um fruto do ambiente político e das ideologias sociais da academia americana, sem qualquer unidade ou identidade que a caracterize positivamente. O livro *Filosofia francesa* é menos uma introdução à teoria francesa e mais um epitáfio que termina enterrando o objeto que pretendia reviver.

O problema foi que arrancando a base dos pés de seus adversários, a desconstrução arrancou também a de seus próprios pés. Grande parte dessa exuberância teórica está hoje quase que totalmente dispersa. Hoje parece voltar a predominar na filosofia uma tendência totalizante e na política estamos preocupados em questionar toda forma de vida em nome de alguma opção real e não em nome dos fantasmas da diferença. Isso apenas mostra como a desconstrução estava diretamente ligada com os radicalismos políticos da época. Os jovens das décadas de 70 e 80 também foram os herdeiros da cultura pop, aquilo que antes era pedido para ser esquecido assim que você fizesse a matrícula num curso de literatura ou filosofia. O que esses estudantes fizeram foi um ato vanguardista de romper as barreiras entre a arte acadêmica e a artes que se fazia nas ruas, e isso empolgou todos que, como um aprendiz de cozinheiro que prepara o próprio jantar, descobriram nisso tudo ligação teórica maravilhosa entre a sala de aula e tempo de lazer.

O que se deu com o passar do tempo não foi o fracasso desse projeto vanguardista, mas sim o fracasso das forças políticas que originalmente sustentaram esse projeto. Ao constatar que o sistema político era um pouco mais difícil de ser desconstruído do que as polaridades dos poemas de Rilke, o movimento estudantil foi obrigado a recuar. Como se isso não bastasse, o Todo-poderoso levou desse mundo Barthes, Derrida, Lacan e Foucault sem oferecer nenhuma alternativa à altura, provando de uma vez por todas que Deus não estava satisfeito com os rumos da desconstrução.

No entanto uma coisa precisa ser dita em favor da desconstrução. Se ela conseguiu ter todo esse prestígio, muito se deve a sua coragem de colocar questões fundamentais sobre as quais as pessoas queriam ouvir algumas respostas. Ela agiu como um terreno baldio em que eram arremessadas aquelas questões constrangedoramente vastas, vagas e imprecisas, que eram

descartadas facilmente pela vertente analítica. E a acusação de que sua escrita é obscura é só um jargão que pode ser levantado contra qualquer discurso por quem não está familiarizado com ele. O discurso especializado de um indivíduo vai sempre parecer obscuro para outro, como pode comprovar qualquer pessoa não familiarizada com discurso da mecânica quântica.

Uma batalha que talvez a desconstrução tenha vencido é com relação a hipótese de que não existe uma leitura neutra ou inocente de obras (de artes ou teóricas). A ingenuidade na pureza e na transparência do sentido também parece que foi vencida: hoje em dia restaram poucos formalistas de carteirinha. A desconstrução, mesmo com todo o seu exagero, nos mostrou a fragilidade e a incerteza dos cânones literários ocidentais e a sua dependência a uma estrutura de valor culturalmente específica, ao mesmo tempo que nos mostrou como grupos sociais foram injustamente excluídos deles. Assim deixamos de estar absolutamente seguros quanto ao ponto em que começa a cultura erudita e termina a cultura vulgar

O que se deu com o trabalho da desconstrução foi toda uma revisão de conceitos centrais do ocidente. Os mapas e as óticas de nossas definições clássicas foram alterados e redesenhados. O que até então era estável passou a ser visto como uma lembrança incerta. Tenho consciência das muitas objeções que podem ser levantadas contra a desconstrução. No entanto, gostaria de seguir adiante com a hipótese provisória de que a concepção que tínhamos desde a Grécia antiga de ser humano como animal linguístico sofreu uma série de desconstruções e hoje não nos serve mais. Enredados no vendaval e na turbulência das transformações sociais e políticas que estavam ocorrendo numa velocidade fantástica, toda uma revisão de termos clássicos para se pensar o ser humano foi feita. A “morte do homem” anunciada pelos teóricos da desconstrução é uma senha para se entender que muito daquilo que sabíamos sobre o conceito de ser humano terá que ser repensado. Pareceu correto para esses autores começar essa desconstrução do ser humano em seu centro nervoso que é a linguagem.

Os textos da desconstrução foi o mais próximo que chegamos na filosofia de uma negação total do semântico, de um niilismo do *logos* e uma anulação da convenção humana da escrita como comunicação. Eram textos que se colocavam num abismo de náusea ontológica, de desespero negador da vida e da proclamação do fim da linguagem objetiva. Essa crítica da linguagem foi radical e não visou apenas a filosofia e a literatura. A sociologia, a ciência política, a psicologia e demais artes também foram afetadas. Os desconstrutivistas não pretendiam deixar intocado nenhum aspecto da linguagem, que era entendida até então como o fundamento da nossa humanidade. A consequência dessa desestabilização do sentido, dessa falência da confiança elementar na palavra, revelaram-se, no campo político, mais definitivas do que as manifestações políticas de rua e as crises econômicas que marcavam a época. Só hoje,

depois da poeira baixar, e ainda de forma confusa, podemos começar a entender essa nova paisagem que emerge.

Talvez seja cedo demais para avaliarmos o impacto da desconstrução e do pós-estruturalismo sobre como o ocidente percebe a comunicação verbal e escrita. Em nossa forma atual de escrever, alguns recursos linguísticos, como o trocadilho, a piada, a inversão metafórica de uma intenção ou o recurso à ambiguidade, são filhos da desconstrução. Seja qual for o futuro incerto dessa forma de escrever, uma volta até uma linguagem pré-desconstrução, uma linguagem totalmente transparente e segura de si, parece descartada.

O que estou defendendo nesse capítulo é que, apesar de todos os exageros dos grandes gestos exagerados da desconstrução, ela conseguiu colocar uma forte sombra na concepção do ser humano como um animal da linguagem e na convicção de que sua singularidade e grandeza está nessa sua condição linguística. O que estou sugerindo é que esse movimento profundamente trágico feito pelos advogados do obscurantismo representou um deslocamento sísmico na forma que vemos a linguagem e o ser humano. Acredito também que esse deslocamento e essa rebeldia inconsequente contra a palavra sejam os mais importantes e influentes dos últimos anos. É quase impossível não olhar para todo esse cenário e não perguntar: o que vem depois?

Mudança de época. Uma mudança que essa aventura americana simultânea à teoria francesa permitirá assim reexaminar para talvez extrair daí algumas perspectivas de futuro. O giro por esse falacioso caminho americano, pela modéstia história desses divulgadores e tradutores de campus também nos fala a contrário dessa “paisagem intelectual francesa” que sociólogos e jornalistas descrevem hoje como campos de ruínas (CUSSET, 2008, p.21).

O que vem depois da desconstrução? Difícil respondermos essa pergunta com toda a certeza. Ainda estamos muito próximos da gênese e do desdobramento da desconstrução e por demais envolvidos em seu velório turbulento da linguagem. Porém, algumas fraturas e certas erosões na consciência social e na sensibilidade estética são bastante visíveis. Algumas coisas podemos conjecturar. Claro que não é fácil avaliar toda essa diminuição do peso milenar de um sistema logocêntrico sobre a mentalidade coletiva e individual. É evidente que todo aquele peso do falocentrismo que pesa nas leis, na educação, no discurso político e na filosofia foi apenas aliviado e não totalmente desconstruído. Toda a vida ocidental foi organizada ao redor do poder das palavras faladas. Foram relações de poder que se dava em razão de uma confiança intocável no potencial de verdade da palavra. Essa confiança legitimou a nossa história, o nosso conhecimento, nossa moral, nossa política, etc. O que virá depois do abalo dessa segurança não é uma questão fácil de ser respondida.

Muito do que venho tentando defender aqui é que a desconstrução significou o fim de um conceito de linguagem e de ser humano que havia prevalecido na antiguidade desde o ocidente. O ideal da imortalidade e da completude, fundamental desde sempre para as pretensões artísticas e intelectuais do ocidente, passou a ser visto apenas como um ideal ingênuo, e nada mais do que isso. A completude não parecia ser mais um objetivo nobre. A desconstrução e seus representantes reduziram esse ideal a uma simples tática retórica. É difícil pensarmos que podemos voltar a um estágio anterior a desconstrução. Suas rupturas foram radicais demais. O teológico foi derrotado e o transcendental foi dissolvido. Não é coincidência que muita coisa que hoje nos aguça nossos interesses na academia e nas galerias illustre as rupturas da desconstrução. São rupturas que o nosso trabalho teórico não pode mais honestamente ignorar.

A história movimentada, retocada às vezes aqui e ali, desses erros providenciais, dessas traições criativas, ou mesmo performativas, ainda está por ser escrita. Vasto canteiro no qual podem ser descobertas as virtudes políticas, e não apenas culturais, de misturas e de reapropriações, cujos exemplos históricos são incontáveis (CUSSET, 2008, p.297).

As mudanças foram drásticas em esferas sempre tão essenciais para a tradição: na memória, na escrita, na leitura, na narrativa de nossas vidas e na representação das coisas do mundo. Claro que toda essa desumanização da linguagem ainda é recente demais para nos permitir um exame confiável. O livro da desconstrução pode ter sido encerrado, mas seu posfácio ainda está sendo escrito pela nossa geração. Ela ainda é o nosso vasto canteiro.

Esse capítulo foi em grande parte o desenvolvimento de uma tese central. Acredito que a concepção do ser humano como um ser de *logos*, que sempre impulsionou o ocidente desde sua origem judaico-cristã, vem sofrendo uma modificação radical que teve seu momento de mais destaque com o movimento da desconstrução. *Em algum momento o nonsense da desconstrução alcançou cada um de nós*. Então somos hoje um planeta sem sentido. É possível que todas as mitologias, todos os sistemas filosóficos e todas as narrativas artísticas tenham sido muitas uma tentativa elaborada de lidar com essa falta de um sentido fundamental. Elas seriam como que uma casa em que poderíamos nos abrigar para suportar mais a dor de nossa finitude, podemos vislumbrar alguma compreensão, esperança ou consolo. Hoje não temos mais essa casa.

Porém essa falta de um sentido original pode ser justamente a condição de nossos discursos teóricos, de nossas novas ontologias, de nossas artes, músicas e literaturas. Esses tipos de criações continuam sendo formas de articularmos nossa falta de sentido primordial. Já há algum tempo que a consciência de nossa finitude e de nossa fragilidade é um jogador essencial

de nossos discursos filosóficos. Mais do que isso: houve como que todo um deslocamento na base de nossa cultura e de nosso vocabulário, que nos conduziu até a uma nova codificação da vida, que opera com o descartável e o efêmero e vê com suspeita todo o tropo de imortalidade que ainda se insinua na arte ou no pensamento humano. Hoje até o mais carismático dos filósofos e o mais dramático dos poetas consideraram embaraçosas, senão totalmente ridículas, as reivindicações a perenidade e a totalidade que durante o idealismo alemão causava clamor entre os intelectuais. A imanência venceu. Quando perguntamos o que virá depois da desconstrução estamos também perguntando o que faremos com essa nossa condição de desligados do sentido absoluto. Começaremos a responder e a dar conta do duelo com a finitude e com a falta de sentido, que hoje permanece no coração dos trabalhos filosóficos, no capítulo seguinte usando o neo-pragmatismo irônico de Richard Rorty.

Nossa linguagem nos conduz sistematicamente a equívocos e nenhum conceito é capaz de definir nada de uma vez por todas. Partindo dessas ideias, Rorty vai jogar com a imprecisão da linguagem e defender uma linguagem pragmática, que só seria honesta consigo mesma e com os que a utilizam quando se dirige e atende as nossas necessidades mundanas. Para Rorty, sempre que tentamos usar a linguagem para tratar do não-tautológico ou do não pragmático, inevitavelmente cairemos em falsidades e confusões. É um pouco nessa direção que iremos mostrar como Rorty vai afrouxar as fronteiras entre filosofia e literatura.

Nós, portanto, viemos depois da desconstrução. Hoje nós sabemos que uma pessoa pode ler Kant ou Nietzsche antes de dormir e depois acordar para cumprir sua rotina de trabalho em Auschwitz pela manhã. “Nós viemos depois” – essa é a nossa posição que temos que assumir com toda a lucidez. Nós escrevemos depois de toda uma ruína sem precedentes de valores morais, políticos, teóricos e estéticos resultada da irresponsabilidade dos autores da desconstrução. Depois da teoria francesa, essa ruína precisa ser o ponto de partida para qualquer reflexão filosófica séria. A filosofia lida constantemente com o humano e com a imagem e com a conduta do ser humano. Porém, hoje não podemos mais agir, seja como quem se ocupa com filosofia ou como simples seres racionais, como se nada de vital não tivesse acontecido em nossa concepção de humano e de linguagem no final do último século. O que a desconstrução infligiu a linguagem e ao ser humano, em época muito recente, afetou radicalmente a matéria básica que coloca a questão do modo de ser do homem.

Não estou defendendo que devemos abandonar nossas referências clássicas. Não parece que essa é uma opção quando nos ocupamos de filosofia. Estou dizendo que devemos reconhecer que em nossa atual cultura o que entendíamos por clássico e canônico passa por uma difícil e limitada sobrevivência. Principalmente estou dizendo que *o reconhecimento disso*

pode nos levar a ter que procurar por novas coordenadas de referências culturais e teóricas que toquem mais diretamente em pontos fundamentais de nossas vidas, em nossa atual maneira de ser e agir. E isso não tem nada a ver com a defesa de uma pesquisa que trabalhe apenas com textos filosóficos recentes. Nós viemos depois. Quando Derrida, comentando o que viria depois de todo esse jogo da diferença, ele fala de uma “esperança heideggeriana”:

Depois desse riso e dessa dança, depois dessa afirmação estranha a qualquer dialética, fica em questão essa outra face da nostalgia que eu chamarei a esperança heideggeriana (..): a procura do nome próprio, do nome único (DERRIDA, 1991. P.62).

Ainda sem os nossos próprios nomes, alimentamo-nos com os velhos sonhos da desconstrução. O sonho de acadêmicos e também de militantes, o sonho de transformar em discurso o que restava de vida, um sonho que era um apelo à vida, desse puro desejo de heroísmo que sempre inspirou os intelectuais da desconstrução, franceses ou americanos. A desconstrução encarna a esperança de que o discurso dê vida à vida, de que a teoria abra espaço para uma força vital que tenha sobrevivido ao cinismo do ambiente universitário e à lógica mercantil. Esse sonho não é mais apenas o sonho de um grupo de professores e estudantes americanos, confortavelmente instalados nos departamentos de literatura. É também o nosso sonho, a herança que recebe toda uma nova geração de jovens ocidentais despossuídos de nome próprio. Somos os filhos da desconstrução, esse ainda é nosso vasto canteiro. E, por isso, devemos à ela as honras do parricídio.

2. Uma desconstrução do *self*

2.1. A metafísica depois do final da metafísica

Este capítulo será uma desconstrução do conceito de *self*. Usarei a palavra *self* para significar o ser humano, a pessoa, o indivíduo, o agente. Outros termos que encontramos na literatura filosófica e que pretendem designar aproximadamente a mesma coisa são: ego, eu, sujeito e si mesmo. Não vem ao caso agora e nem parece muito útil definir e distinguir todos os diferentes termos. O que importa é destacarmos que optamos pela palavra *self* porque ela parece dar certo tom reflexivo ao conceito da forma que necessitamos aqui. O termo inglês *self* parece ser intraduzível para nosso idioma. Ele, numa tradução literal, corresponderia ao “me” da língua portuguesa. Mas com isso se perderia o significado técnico que o termo em inglês possui. Aqui queremos destacar o termo *self* em dois sentidos: (1) identidade, características ou qualidades essenciais de qualquer pessoa (portanto um elemento comum que distingue o modo de ser dos tipos humano) e (2) a identidade, personalidade, características e individualidade de uma dada pessoa (isto é, o que torna uma dada pessoa própria e distinta de todas as outras). Então estamos falando de algo que nos une e ao mesmo tempo nos distingue. Podemos entender isso fazendo a pergunta: *para que serve falar de uma desconstrução do self?* Antes de mais nada, quando falamos de *self*, estamos falando daquilo que permite que uma pessoa em particular seja uma pessoa e seja a mesma pessoa ao longo do tempo e no meio de outras pessoas e coisas. Então, com o termo *self*, não estamos falando de uma identidade formal, do tipo lógico-matemático, de uma espécie de identidade que é uma relação do tipo $A=A$. Mas, antes de mais nada, com esse termo queremos designar um processo de autocompreensão dos agentes humanos em que ocorre um processo de autoidentificação do mesmo com o mesmo ao longo do tempo e estando num mundo.

Com o termo *self* pretendemos designar algo da identidade humana que nos une e nos diferencia. Mas que mesmidade é essa que é constantemente reidentificada pelos seres humanos enquanto eles compreendem a si mesmos e as coisas do mundo? Certamente que não vamos encontrar aqui uma entidade no mundo ou dentro do cérebro humano que possamos chamar de *self*. Essa é uma das razões de estarmos falando de uma *desconstrução metafísica do self*. Mas o que pretendemos com isso? Temos que começar vendo como as noções de *self* e de *metafísica* estão implicadas – para então passar para a desconstrução do sentido do *self*. Gadamer disse o seguinte sobre metafísica e seu possível fim no século passado:

Nós vivemos na era da ciência. Com isso o fim da metafísica parece ter chegado. Também o fim da religião? Também o fim da arte? Enquanto perguntarmos assim, enquanto continuarmos efetivamente formulando questões, tudo permanece em aberto. Mesmo a possibilidade da metafísica. A metafísica talvez não seja apenas – e mesmo em Aristóteles ela não é apenas – aquela ontologia que busca constituir junto ao ente supremo o que o ser é. Ela significa muito mais a abertura para uma dimensão que, sem fim como o próprio tempo e presente fluente como o próprio tempo, envolve todo o nosso questionar, todo o nosso dizer e todas as nossas esperanças (GADAMER, 2008, p.121)

Muitos daqueles que se movem entre os canteiros da desconstrução pensam que o que quer que metafísica tenha sido, hoje ela acabou. Agora podemos todos viver, aliviados e tranquilos, numa época de inocência pós-metafísica. No entanto, se metafísica significa uma reflexão radical e razoavelmente sistemática sobre os conceitos fundamentais que nos orientam no mundo – como é o conceito de *self* – e se ela é aquela abertura que envolve todo o questionar humano, como disse Gadamer, então permanece tão indispensável quanto sempre foi. Apesar disso, estamos vivendo agora as consequências de uma série de derrotas que a metafísica sofreu no século passado, estamos numa época que se alimentou dos *insights* brilhantes de pensadores como Derrida, Carnap, Wittgenstein e Heidegger contra o pensamento metafísico. Heidegger tentou repensar a metafísica a partir de seu adentramento nela, mas a porta pela qual ele entrou foi a mesma pela qual saíram Derrida e Tugendhat para nunca mais voltarem. Mas já faz um bom tempo que Derrida e Heidegger sentaram-se diante de suas máquinas de escrever com a finalidade de desconstruir a objetividade do pensamento metafísico ocidental. Uma nova geração chegou sem ter um repertório de ideias próprias que pudesse fazer frente aos antigos críticos da metafísica. Claro que aquela geração é realmente difícil de ser superada ou igualada, no entanto devemos ser capazes de fazer uma espécie de balanço para vermos até que ponto as ideias que derrubaram a metafísica no século passado ainda se mantêm.

E quem tem autoridade para decretar o fim da metafísica? Isso pode ser apenas uma intenção disfarçada de fato, como alguém que insiste que parou de chover apenas porque quer sair de casa e fazer um passeio pela Redenção. A metafísica teria chegado ao seu fim porque resolvemos todos os seus problemas, ou porque eles agora não passam (a quem?) de pseudoproblemas, ou porque nos cansamos e desistimos dessa empreitada? Toda a metafísica acabou ou somente algumas partes dela? E se os fundamentos absolutos acabaram, como tem tanta gente fundamentalista por aí? E a possibilidade mais bizarra de todas: e se essa derrota nunca tivesse acontecido?

E o que se daria se, de uma hora para outra, a metafísica se visse não mais combatida e abafada, mas inútil, dona de um discurso completamente desarmônico com os tempos atuais, como uma linguagem que não se leva mais a sério, como os textos místicos e as declarações de

amor romântico, que ninguém nem ao menos se dá ao trabalho de investigar sua verdade ou falsidade? Como se espera que o pensamento metafísico reaja a uma derrota desse tipo? Muitos, sem cerimônias, desaguariam para a epistemologia, vendo nos antigos sonhos metafísicos um idealismo infantil. Outros poderiam manter a fé na metafísica, mas por nostalgia de um tempo que se perdeu, presos a uma identidade ilusória. Existem ainda aqueles metafísicos devotos, como o Puntel, que parece que nada no mundo desvirtua sua fé na metafísica, mas estes são cada vez em menor número.

Não precisamos pensar muito para concluir que no mundo da desconstrução as ações da metafísica estão em baixa. Ela, com seu perguntar pelo mesmo, não é mais tão popular como já foi na história da filosofia. Hoje a lista de assuntos que despertam o interesse de pós-graduandos das áreas das humanas passa longe de ter qualquer reflexão metafísica sobre aquela dimensão assinalada por Gadamer. Entre os estudantes da cultura e das teorias da diferença e da desconstrução o assunto da moda é o Outro. É sempre a diferença que importa mais. Enquanto isso estudantes bem vestidos e de fala mansa amontoam-se nas bibliotecas e nas salas de aula de cursos de extensão em Filosofia do IDC para discutir assuntos como Filosofia e fotografia, Filosofia e moda, Filosofia e o Rock, Filosofia e filmes pornô. É como se esses entusiastas dos tópicos chiques levassem a sério o conselho que diz que estudar precisa ser divertido. É mais divertido dar um curso sobre a relação entre o rock e a filosofia trágica de Nietzsche do que sobre o conceito de linguagem de Heidegger em Ser e Tempo. Isso cria uma ligação entre a vida intelectual e a vida ordinária. Antes o rock, o cinema e fotografia eram distrações que você tinha quando queria se afastar dos estudos filosóficos: agora, na desconstrução, eles podem justamente ser o tema que você está estudando filosoficamente. Isso tem sua vantagem. A vantagem é que as questões intelectuais não são mais as vacas sagradas, assuntos confinados nas torres de marfim da academia, mas fazem parte do mundo da mídia, dos shoppings e das festas frequentadas pelos pesquisadores. Outra virtude desse tipo de pesquisa é mostrar que a cultura popular também merece ser considerada filosoficamente. Com poucas exceções o pensamento filosófico ignorou completamente a vida diária das pessoas comuns. Ainda hoje é muito difícil que encontremos num PPG em Filosofia alguém pesquisando sobre um autor que ainda está vivo. Então você terá sérios problemas se sua maior referência teórica for Puntel e ele insistir em não morrer – ou, pelo menos, isso pode servir de incentivo para enfiar uma faca nas costas do professor, numa noite de neblina, depois de uma palestra na Unisinos.

Com a popularidade da desconstrução, sexualidade também ganhou direitos nas reflexões filosóficas. Se antes os filósofos se comportavam como se as pessoas não tivessem órgãos sexuais, agora eles sabem que a existência humana tem tanto a ver com desejo sexual

do que tem com a racionalidade abstrata. O problema é que esses filósofos, muitas vezes, se comportam como um professor de teologia celibatário de meia-idade que numa bela e abençoada noite descobre por acaso o sexo e depois passa a ficar freneticamente obcecado por isto, tentando compensar o tempo perdido. Um bom exemplo disso é o filósofo brasileiro Luiz Felipe Pondé.

Isso tudo não aconteceu da noite para o dia. O século da desconstrução foi tanto trágico como vibrante filosoficamente. O Walter Benjamin maduro acusou o mundo de ter se tornado empacotado pelos poderes da propaganda e da mercadoria. Essas questões estavam mais ligadas à cultura, à experiência vivida, e não eram questões sobre as quais a metafísica tradicionalmente tivesse muito a dizer. Esse mesmo mundo claustrofóbico, codificado e administrado, que foi denunciado por Benjamin, ajudou a gerar o tipo de filosofia que vemos hoje ter destaque na academia. E assim o que nem Benjamin foi capaz de prever é que a prática teórica filosófica correria o risco de ela própria virar mais uma cintilante mercadoria, propagandeando e valorizando constantemente seu valor simbólico.

De qualquer forma, parece que antes se media o valor do que era estudado na Filosofia pelo quão fútil, tedioso e chato fosse o tema, enquanto hoje deve se tratar de algo que tenha alguma relação com aquilo que você e seus amigos fazem numa sexta-feira à noite na Cidade Baixa. Todas essas pesquisas que tratam de todas essas coisinhas que hoje estão na ordem do dia olham com desconfiança os velhos e ultrapassados acadêmicos que ainda ousam falar de conceitos metafísicos como o de ser, o mundo e a identidade. O nosso problema é que os conceitos com os quais trabalhamos em metafísica não são bonitos, claros e transparentes, mas são muitas vezes emblemáticos, obscuros e confusos, como a noção de ser, de mundo e de diferir. E como qualquer pesquisa acadêmica séria, uma pesquisa em metafísica requer calma, autodisciplina e uma grande disposição para se ficar entediado.

Mas ainda não respondemos como é possível uma relação entre metafísica e a desconstrução do *self*. Sabemos que ser um *self* é em grande parte ser composto de experiências singulares, únicas, delicadas, espontâneas e não de doutrinas abstratas. Será que nossa abstração metafísica não vai acabar matando tudo isso de vez? Não corremos, com isto, o risco de perdemos o que temos de melhor enquanto humanos? Não temos como propor uma metafísica do individual. Mesmo que a vida humana seja específica, a metafísica é geral. Quando pensamos nas pessoas no seu mundo da vida e queremos pensar como elas são capazes de significar a sua experiência vivida e sua finitude, quando pensamos nessas coisas parece muito difícil ver como haveria uma metafísica disso tudo.

E assim, à primeira vista, metafísica e *self* não aparecem fazer uma dupla tão entrosada quanto Paulo Nunes e Jardel ou Quentin Tarantino e Samuel L. Jackson. Na verdade, tradicionalmente a metafísica via na vida finita humana mais como um obstáculo às suas pretensões totalizadoras, e não como um aliado seu. Metafísica tinha a ver com o universal ao invés do particular, com a totalidade ao invés dos limites. De suas alturas, ela olhava com desprezo para as pessoas levando a vida lá em baixo, nas terras áridas da finitude. Com isso eu quero dizer que inicialmente a metafísica parecia ser pensada como um campo desligado do ser humano. Ela tratava do ente, do ser supremo, de suas características e de seus princípios. No entanto, se entendermos por metafísica aquilo que Heidegger entendia quando disse que “a metafísica é o acontecimento essencial no âmbito de ser-aí. Ela é o próprio ser-aí” (HEIDEGGER, p.44, 1979) vemos que ela está diretamente ligada à noção de *self*, uma vez que está essencialmente ligada ao próprio ser humano enquanto ser humano. Mas o que Heidegger queria dizer com essa frase? Eu entendo que com esse enunciado ele pretendia definir a metafísica como um tipo de *autoreflexão crítica das condições de possibilidade do sentido da vida humana*.

No entanto, com a desconstrução, a vida humana começou a significar mais do que a metafísica tradicional objetificadora era capaz de dizer. Ela começou a significar filme, moda, imagem, propaganda, mídia. Esses significados passaram a ser o ar que respiravam muitos movimentos literários de vanguarda, como o Dadaísmo e o Surrealismo. A metafísica, se aceitarmos a consideração feita anteriormente, não pode simplesmente fingir que a vida humana não está hoje imaculada por essas coisas e que essas coisas não tocam naquilo que é próprio da identidade humana. Agora é vital que se faça uma desconstrução do sentido da identidade humana dentro desse cenário.

Podemos pensar que a teorização metafísica acontece quando somos obrigados a ganhar uma nova autoconsciência sobre a nossa forma de ser no mundo. Propor uma *uma desconstrução metafísica do self* é, dessa forma, assumir que não podemos tomar o *self* como algo garantido, o que nos obriga, assim, a constantemente tornarmos a nós mesmo objetos de nossa investigação. Vemos, com isso, que, ao contrário do que se poderia pensar à primeira vista, sempre, necessariamente, existe algo muito narcisista na metafísica, certa forma de nos centrarmos em nosso próprio umbigo, no *self* – pelo menos quando se trata do que entendemos aqui por metafísica. E isso é muito complicado. É complicado porque parece que na filosofia da desconstrução o narcisismo é um crime de pensamento apenas um pouco menos grave do que o fascismo. Para onde quer que olhemos na desconstrução, vemos os teóricos

compromissados em popularizar as suas teses apoiadas no conceito de alteridade. Então agora passa a predominar, ao invés de a identidade, a diferença.

Claro que não estamos falando aqui de um narcisismo cego, que levaria os metafísicos a escreverem obcecadamente livros e livros sobre a questão do ser enquanto tal e em seu todo ignorando que boa parte da população da terra passa fome e não vive em condições sanitárias adequadas. O que queremos destacar é que a metafísica não é uma filosofia de vida ou um guia prático, e, então, ela não é obrigada a se pronunciar sobre qualquer coisa entre se sair bem em uma entrevista de emprego e dizer os males do capitalismo tardio. Grosso modo, ela é uma descrição de como o nosso modo de ser no mundo se dá e se transforma com a história. Não é uma deficiência da metafísica não saber dizer qual sistema político deveria ser preferível ou sobre qual a melhor forma de se começar a conversa como uma garota numa festa. É muito curioso que muitos daqueles que acusam a metafísica de não dizer o suficiente são os mesmos que desprezam as grandes narrativas que tentam dizer demais.

Se pensarmos nas críticas ao pensamento metafísico que aconteceram no século passado, podemos ver que mesmo com todo o trabalho de desconstrução e superação, ela continuou como o horizonte supremo do filosofar. Pensadores como Heidegger e Derrida, cada um ao seu modo, estavam preocupados em ir além da metafísica, mas era esse justamente o horizonte que eles dispunham para ultrapassar, não algum outro. Ninguém estava discutindo com a mitologia romana ou com as religiões do antigo Egito. Dessa forma, mesmo que negativamente, a metafísica manteve a sua centralidade. Ela era, pelo menos, alguma coisa contra a qual se podia jogar.

Toda essa desconstrução da metafísica tradicional teve seus resultados. Ela derrubou um bom número de certezas ilusórias, desmantelou totalidades paranoicas, contaminou purezas antes intocáveis e abalou as bases do pensamento ocidental. Isso não é pouca coisa. Mas a consequência disso foi que ela desorientou fortemente aqueles que pareciam ter certeza do que eram: os metafísicos, que perderam sua soberania no pensamento do homem ocidental. Isso criou um ceticismo ao mesmo tempo animador e paralisante. Todo esse movimento de revisão dos supostos do pensamento metafísico serviu para desnaturalizar certas noções que teimosamente governavam o pensamento filosófico. Ao arrancar as bases da metafísica, alguns críticos da metafísica conseguiram evitar o estorvo de se ocupar diretamente como questões ontológicas. Afinal, não precisamos propor uma crítica detalhada a certos conceitos metafísicos se argumentarmos que eles são ambíguos, indeterminados e que não podemos chegar a uma conclusão sobre eles.

E se alguns pensadores do século passado eram profundamente críticos da metafísica, outros ainda partilhavam de algumas de suas questões. É difícil, olhando as coisas do presente, dizer se filósofos como Heidegger e Derrida estavam repudiando a metafísica ou se a estavam renovando. Para isso, em primeiro lugar, precisamos pelo menos ter uma visão clara do que é metafísica no sentido que tratamos aqui. Mas isso sempre foi parte do problema. Não seria por essa sua ambiguidade fundamental, por ser quase indefinível, que a metafísica angariou para si mesma uma fama tão ruim?

Se pararmos um pouco para pensar nas passagens de Heidegger e Gadamer citadas anteriormente, vemos que os dois autores colocaram a questão de que à medida que o homem existe, existe de alguma forma o pensamento metafísico. O que isso significa? Isso significa, primeiramente, que o próprio ser humano é determinado através de uma dimensão que é a compreensão que elabora o nível da pré-compreensão que o homem sempre traz consigo. A metafísica seria o campo privilegiado capaz de articular conceitualmente essa dimensão. Essa compreensão de metafísica não está mais presa à relação sujeito/objeto, como as metafísicas modernas ainda estavam por causa da noção de “representação”, pois ela é marcada fortemente por algo que podemos chamar de “metafísica da finitude”. Dessa forma, ela passa a ser uma metafísica da historicidade. E isso implicou que as grandes questões metafísicas, as questões sobre o ser, Deus, a identidade, passaram a ser pensadas sempre num movimento junto com a condição humana finita. É assim que um novo paradigma metafísico foi colocado por esses autores ao mesmo tempo em que a concepção de metafísica moderna foi sendo rejeitada junto com sua noção de subjetividade. Com Heidegger, o *Dasein*, com a noção de ser-aí, coloca-se um elemento teórico novo, um outro nível em que as ideias modernas de subjetividade, consciência e representação não davam mais conta. Esse novo campo de descrição fenomenológica Heidegger chamou de *pré-compreensão*. E ele fez isso porque o espaço da analítica existencial é uma dimensão que analisa os existenciais como características humanas como seres humanos finitos e limitados. Portanto, a pré-compreensão e os existenciais são características que nós carregamos conosco porque nós não somos capazes de operar com plena compreensão de nós mesmos. É por isso que Heidegger vai colocar, em *Ser e tempo*, a pergunta pelo sentido do ser no horizonte do tempo: o ser sempre se manifesta finitamente no campo aberto do sentido. Essas ideias heideggerianas são indispensáveis para a noção de *self* que pretendemos propor neste capítulo.

Essas considerações sobre Heidegger também foram importantes para mostrar que o filósofo opera filosoficamente numa dimensão que permitiu que ele, por assim dizer, salvasse a metafísica tratando a questão do ser não da forma do ser objetificado, da subjetividade

moderna, mas sim do ser enquanto manifestação que se esconde lá onde ele aparece. Isso é importante para nossas pretensões aqui porque mostra de onde tiramos a nossa noção de metafísica. Essa noção se liga a uma noção de ser humano que, como diz Gadamer, nunca se moverá fora da metafísica. Não gostaria de aqui me aprofundar muito na questão do ser em Heidegger, mas quero deixar claro que a análise heideggeriana mostra que a metafísica é uma condição ligada ao modo de ser do nosso *self*, e que ela está diretamente ligada à questão da existência humana. Quero destacar que é isso que me permite falar de uma *desconstrução metafísica do self*.

Durante esse mesmo período em que Heidegger adentrava na metafísica ocidental, o positivismo lógico defendia que a metafísica não era falsa, mas era irrelevante. Ela apresentava respostas para questões que nem ao menos eram questões. A partir do *Tractatus*, as teses metafísicas passaram a ser vistas como impossíveis de serem verdadeiras ou falsas. Podemos, talvez, continuar a cultivá-las marginalmente, como um hobby excêntrico, mas é o tipo de coisa da qual não podemos falar a sério em público ou pensarmos que são relevantes academicamente, ao menos que você tenha uma personalidade incrivelmente masoquista. Elas seriam teses que não contribuem em nada para o nosso conhecimento do mundo e das coisas do mundo e, se formos intelectualmente honestos, não deveríamos insistir com elas. É uma questão curiosa, porque você não precisa ser um metafísico pra reconhecer que a questão que pergunta por que existe o ente e não o nada não é uma questão na qual não tem importância a verdade ou falsidade de sua resposta. É como se hoje a metafísica fosse uma assombração inquieta: ela não pode andar a luz do dia entre os vivos e nem morrer e sumir de vez.

É claro que ninguém está disposto a morrer ou a lutar por alguma tese metafísica, embora provavelmente ela tenha desencadeado calorosas discussões em centros acadêmicos de filosofia. Porém quero dizer que não se trata também apenas de um aglomerado de ideias intrigantes. Gostaria de com isso expressar que a metafísica não é algo que se traz consigo e que se pode descartar para em seguida recorrer à outra coisa nova. Mesmo esses autores que falam a partir do paradigma lógico-linguístico, ao trazerem exemplos que são do mundo real, do mundo material, estão se comprometendo, de alguma forma, com uma certa visão da realidade e, dessa forma, introduzem, mesmo que pela porta dos fundos, determinada aceitação de uma ontologia ou de uma metafísica pressupostas.

Mesmo hoje podemos observar com a desconstrução que um novo faz de conta sobre o fim do faz de conta da metafísica tem tomado conta da filosofia. De muitas formas somos chamados a abandonar o pensamento metafísico. Agora devemos falar a língua da diferença. A busca por qualquer coisa em comum, por qualquer coisa que nos una como seres humanos –

qualquer coisa que seja o *mesmo* e não o *Outro*, aquilo que buscamos com o conceito de *self* – é prejudicial. A diferença é nova a palavra de ordem e não o ser. É um pouco engraçado esse fetiche em torno da diferença em algumas correntes filosóficas sendo que seu próprio impulso é apagar as distinções entre filosofia e literatura, arte e ciência, verdade e ficção, psicanálise e neurociência, arte culta e arte popular, esquerda e direita.

Dizemos tudo isso para mostrar que a metafísica se tornou um termo escorregadio, que pode ser problemático e até trivial. Por um lado, ela parece ser uma reflexão sobre como somos no mundo e seguimos nossa vida, que diz respeito ao ato de conferirmos sentido a nossa própria existência, como se o ser fosse o ar que respiramos, e que não pode ser negada, como queriam Heidegger e Gadamer. De outro lado ela parece estar longe de ser uma reflexão sobre o que mais profundamente molda a nossa existência prática no mundo, podendo ser dispensada sem maiores problemas. O metafísico pode ser alguém que tem certa aura intimidadora, mas não é alguém que as pessoas vão levar a sério quando se trata de questões práticas, como a construção do metrô em Porto Alegre. Historicamente, quando se falava de metafísica, nenhum conceito filosófico poderia ser mais geral. O difícil era saber o que ficava de fora. Já em Heidegger e Gadamer a metafísica era a casa da experiência humana: eles procuravam explicar como os homens compreendiam e explicavam o mundo. Se hoje a metafísica perdeu suas crianças foi, em parte, por que os que se ocupavam com ela foram aos poucos desertando. Hoje os metafísicos estão condenados a ser aquele menino da fábula que mentiu que um lobo veio comer suas ovelhas. Hoje o lobo pode realmente estar aí e os metafísicos gritam por socorro. Não importa mais, pois ninguém mais dará ouvido e eles estão condenados a ser desacreditados.

Existem muitas e muitas desculpas para negarmos a importância de uma reflexão metafísica na filosofia contemporânea. Metafísica sempre foi uma reflexão que dizia respeito ao que há de mais universal. Mas hoje temos uma sociedade toda desempenhando papéis fragmentados. Somos lembrados o tempo todo da fragilidade do sujeito, da morte de Deus, da ilusão do progresso e da força do poder que, segundo Foucault, se infiltra em quase todas as coisas. É natural, então, que pensadores contemporâneos começassem a achar a própria palavra “metafísica” questionável. Ser antimetafísico não tem nada a ver com não querer saber de metafísica. Se fosse assim a zeladora do meu prédio seria uma ótima filósofa antimetafísica. Mas tem a ver com achar que a reflexão metafísica não é relevante e não dá conta de suas questões. É você achar que ela mais dificulta do que ajuda. No caso da questão que colocamos aqui, seria pensar que a questão da identidade humana se resume ao funcionamento do cérebro e que isso não tem nada a ver com metafísica.

Hoje, de fato, a metafísica não está no centro das atenções. As ciências naturais são agora o paradigma do conhecimento humano, fazendo implicações que vão muito além do mundo físico e do método empírico. A ciência derramou sua influência pela ética, sociologia, literatura, etc. Não é possível que a metafísica saia intocável dessa encruzilhada. No entanto, nesse mundo de conhecimento natural, onde se situaria a figura da metafísica? O que ela teria a dizer que fosse relevante? Ela não se perderia num murmúrio inaudível em meio aos dizeres naturalistas? Como pode um discurso que justamente tenta ir além do natural ser hoje em dia intelectualmente legítimo?

Hoje em dia, dessa forma, no mercado de trabalho há menos vagas para os sábios metafísicos conhecedores do significado do universo. Puntel é uma das raras exceções. Não é por esse caminho que a metafísica tem que se enveredar. Num mundo dominado pela ciência natural, é natural que a metafísica seja empurrada para as margens. No entanto, isso tem um lado bom. É justamente isso que empresta a metafísica uma interessante perspectiva distanciada dos fenômenos científicos-naturais. Ela não está diretamente envolvida e isso lhe dá uma capacidade interessante de julgar o que está acontecendo.

Voltando para a relação entre a metafísica e a desconstrução do *self*. Um conceito metafísico, por mais inútil que pareça, não é simplesmente uma tela que despenca entre nós e o mundo. Ele nos fornece um contexto significativo que nos permite experimentar e compreender as coisas do mundo. É isso que pretendo ao desconstruir o conceito de *self*. Às vezes isso funciona e, outras vezes, não. No mínimo esses conceitos nos permitem situar aspectos da realidade humana dentro de um contexto significativo. Tudo dependerá dos conceitos que escolhermos. Conceitos diferentes irão revelar aspectos diferentes. A metafísica não tem o propósito de expulsar o pobre ser humano de seu mundinho material. Ela não nega que possuímos uma existência prática no mundo. Ela apenas quer saber o que queremos dizer quando fazemos tal afirmação.

2.2. A contingência da linguagem em Rorty

Ao contrário do que pensava Walter Benjamin, nem o mundo e nem as coisas do mundo falam. Apenas as pessoas o fazem. O que as coisas podem fazer é, uma vez que nós já temos uma linguagem, sustentar ou refutar as nossas teses ou convicções. O mundo não pode nunca propor uma linguagem para falarmos sobre ele. Apenas outras pessoas podem fazer isso. No entanto, do fato de o mundo não nos falar qual tipo de linguagem devemos usar para falar sobre ele, não se segue que seja arbitrário escolher qualquer forma de discurso. O silêncio das coisas

mundo não implica que os critérios objetivos para as escolhas dos termos num discurso sejam substituídos por critérios subjetivos, ou que a racionalidade deva ser substituída pelo sentimentalismo ou pela expressão poética de uma vontade profunda que mora dentro de nós. Antes disso, considero uma reflexão sobre a linguagem e a forma como a utilizamos central em qualquer reflexão filosófica. Dessa forma o caminho que irá me conduzir até a desconstrução do *self* será o da linguagem. É por isso que escolhi começar pelo livro *Contingência, ironia e solidariedade* do filósofo Richard Rorty – um dos filhos mais conhecidos da desconstrução – e mais especificamente na parte em que trata da sua tese da *contingência da linguagem*. Essa tese diz o seguinte: “as linguagens são feitas, e não descobertas, e que a verdade é uma propriedade linguística, de frases” (RORTY, 2007, p.31).

Tiraremos uma série de consequências (algumas úteis aos nossos propósitos e outras problemáticas) da tese rortyana, mas primeiro precisamos entendê-la com alguma competência. Primeiramente, o que devemos entender por “contingência”? “Contingência” é uma noção modal. Ela classifica o modo de existência de uma coisa ou de um estado de coisas. Essa noção diz que tudo o que é contingente é possível, mas poderia não ser. Isto é, a contingência diz que algo existe e é o caso, mas era possível que não tivesse sido o caso. Dessa forma, a necessidade daquilo que é contingente é relativa. Então quando Rorty está falando da contingência da linguagem, ele está falando que sua necessidade é sempre relativa. Isso o levou a considerar o método filosófico de uma maneira muito próxima ao método da “política utópica e da ciência revolucionária (em contraste com a política parlamentar e a ciência normal” (RORTY, 2007, p. 34). Esse método consiste em descrever as coisas e os estados de coisas de uma maneira nova, criando, assim, um padrão de conduta linguística que outras pessoas sejam capazes de adotá-lo e que resultaria em novas formas de comportamento não linguístico.

A filosofia que trabalha com esse método não opera analiticamente, passo a passo, passando de um conceito para outro e verificando a veracidade de cada hipótese. Antes disso, trata-se de uma filosofia pragmática que não finge dispor de um candidato melhor para responder às velhas perguntas que se faziam antes quando se falava com a linguagem antiga. O que ela faz é sugerir que paremos de falar de certas coisas e começarmos a falar de outras. O que ela não é capaz de fazer é oferecer critérios comuns ao velho e ao novo jogo linguístico para justificar essa troca de linguagem. Isso se dá porque se realmente se trata de uma linguagem nova, tais critérios comuns não podem existir. Dessa forma, Rorty não pode nos oferecer sequer um argumento que contra o vocabulário antigo e a favor de seu novo jogo de linguagem. O que ele pode fazer é tentar nos convencer de que sua proposta é interessante e que ela serve para dar conta de uma série de questões. Isso o autor faz apoiando-se nos trabalhos de Donald Davidson

sobre filosofia da linguagem. Segundo Rorty (2007, p.35), Davidson nos encoraja a abandonar a ideia de “natureza implícita” para nos confrontarmos com a contingência da linguagem que utilizamos.

No entanto, é bom destacar, que a contingência da linguagem de Rorty não compra totalmente as ideias das teorias das diferenças propostas pela desconstrução. Podemos hoje ver na filosofia, em sua vertente pós-estruturalista, um imenso interesse por tudo aquilo que ocupa uma posição à margem da sociedade. O marginal, o louco, o transgressor e o revolucionário se tornaram muito férteis filosoficamente. Os teóricos da diferença não conseguem pensar em tarefa mais honrosa do que ajudar a criar o espaço no qual esses descartados e ignorados possam encontrar um lugar e ter voz. O que está sob ataque, eles dizem, é o *status quo*. Para eles, porque a socialização se dá por normas e convenções, é necessariamente opressora. As normas seriam opressoras porque usam uma única forma para enquadrar indivíduos essencialmente diferentes. Apenas aqueles tipos marginais conseguem escapar dessa prisão da normatividade. Para seguidores de Derrida e Foucault as normas são terríveis, mas inevitáveis. Basta que abramos a boca. A linguagem é perversa, preconceituosa e normativa. Ela ignora as diferenças e nivela as coisas. Ela é normativa do princípio ao fim. Quando digo “cadeira”, estou permitindo que duas cadeiras que são incomparavelmente diferentes, que são únicas na face da terra, caiam sob o mesmo conceito de cadeira. A linguagem homogeneiza toda a multiplicidade do existente, e isso estudantes seguidores da desconstrução não podem permitir.

Seguindo a desconstrução, essas pessoas parecem se chocar com essa homogeneização, ao mesmo tempo em que a aceitam como inevitável. Bem que eles gostariam de um mundo feito apenas por diferenças, mesmo que tenhamos que forjar identidades para sobrevivermos. O problema é que num mundo onde o sentido difere eternamente, ninguém seria capaz de dizer qualquer coisa inteligível, e então não poderiam existir os poemas do ônibus, as placas de trânsito, as folhas de presença nos minicursos sobre Derrida e nem as declarações de amor. Na verdade, nesse mundo, nem a afirmação de que tudo o que há é o sentido eternamente diferindo-se poderia ter algum sentido. Mas tudo isso seria um pequeno preço para se pagar para não sermos constrangidos pelo comportamento fascista dos outros ou pela linguagem normativa, como quem paga um pouquinho a mais para viajar sozinho nos ônibus naquelas poltronas individuais.

Segundo a desconstrução em alguns de seus sonhos malucos de multiplicidade, o mundo não passa de um jogo sem fim de diferença e não identidade, que, assim, esmagaria nossa pretensão de buscarmos o que há de comum entre nós. Para os teóricos da diferença, nossa busca pelo *self* não passa de uma paixão metafísica inútil.

É claro que a linguagem e as normas têm muito disso do qual se queixam os pós-estruturalistas, mas é um erro acreditar que toda e qualquer normatividade seja sempre restritiva num sentido negativo. Na verdade, isso é quase um delírio da desconstrução. Está convenicionado que assassinos sejam punidos, que pessoas possam deixar seus empregos se assim desejarem, que ambulância ganhe passagem na rua caso esteja com a sirene ligada, que furar a fila do banco é errado, que não devemos colocar fogo em mendigos que dormem nos bancos das praças. Quem se sente oprimido por essas coisas deve sofrer de uma grave sensibilidade. Apenas um filósofo que sofre de uma espécie de overdose de pós-estruturalismo poderia achar que normas e convenções são sempre prejudiciais. Isso é uma espécie de universalismo abstrato envergonhado, embora essas pessoas desconfiem de qualquer universalismo. Isso foi dito para destacar que Rorty não foi tão longe assim. Ele aceitou a contingência da linguagem sem aceitar muitas ideias das teorias da diferença.

Na última parte desse capítulo, quero mostrar que a contingência da linguagem nos leva para uma contingência da concepção de *self* na sua desconstrução. Mas se antes disso coloco a questão da linguagem, apoiado em Rorty, é porque quero primeiro explorar a tese rortyana de que apenas as frases podem ser verdadeiras e de que os seres humanos se movem num espaço em que são capazes de criar verdades ao constituírem linguagens comuns que enunciam frases. Para desenvolver essa tese, o autor se centra no trabalho de Davidson. Rorty vê uma combinação entre as teorias de Davidson sobre a verdade e sobre o aprendizado da linguagem e da metáfora, e isso resultou na primeira abordagem sistemática da linguagem que rompe por completo com a ideia de que a linguagem é um meio que diz algo que pode ser adequado ou inadequado aos fatos do mundo ou ao *self*. Ou seja, o que Davidson fez foi romper, de uma forma sistemática e radical, com a concepção instrumental da linguagem como representação.

Segundo Rorty, as velhas questões que ainda hoje tiram o sono dos filósofos nunca serão resolvidas enquanto insistirmos na pergunta de qual linguagem é a mais adequada para a tarefa de representar adequadamente quer a natureza do ser humano, quer a estrutura da realidade não humana. Davidson nos ajuda a sair desse dilema ao não ver a linguagem como um meio de expressão ou de representação. É dessa forma que, segundo Rorty, Davidson é capaz de colocar de lado a noção de que o *self* e a realidade possuem naturezas intrínsecas, que estão ali apenas esperando para serem descobertas. Rorty vê o grande mérito dessa visão da linguagem no fato de ela não ser nem reducionista e nem expansionista. Isso quer dizer que ela não segue os filósofos analíticos que propõem definições reducionistas de concepções semânticas como “verdade”, “significado” e “referência” ao mesmo tempo em que não segue continentais como

Heidegger, Gadamer e Benjamin que, por assim dizer, divinizam a linguagem, fazendo o ser humano ser uma mera emanção sua, como se o *self* fosse o ioiô ontológico da *Sprache*.

Evitando ao mesmo tempo o reducionismo e o expansionismo, Davidson se soma a Wittgenstein no time de filósofos que tratam as palavras mais como ferramentas alternativas do que como peças de um quebra-cabeça (RORTY, 2007, p.38). Tratar as palavras como peças significa pensar que elas são descartáveis ou redutíveis a outras palavras e que são possíveis de serem unidas a outras palavras num supervocabulário unificado. Como não pensavam assim, Davidson e Wittgenstein nunca se colocaram questões do tipo “Qual o lugar da consciência no mundo das moléculas?” ou “Qual o lugar do valor no mundo dos fatos?”. E isso porque eles sabiam que tais questões, segundo Rorty, não podem ser respondidas e apenas levam aos fracassos dos reducionistas ou aos sucessos efêmeros dos expansionistas. Ao invés dessas, as questões que moviam esses dois teóricos são mais a do tipo “O uso de tais palavras não atrapalha o uso daquelas palavras?”. Essa é uma questão sobre a relativa eficiência do uso das palavras como ferramentas e não uma pergunta sobre a solidez de nossas crenças. Segundo Rorty, perguntas como aquelas que Davidson e Wittgenstein evitaram apenas trouxeram má fama para a filosofia, pois viam problemas onde ninguém mais via.

A filosofia tem mesmo certas manias que afastam as pessoas. Ela se ocupa, poderíamos dizer, com as metaquestões. Ela não quer apenas perguntar se somos livres, mas quer saber o que é a “liberdade”. Em vez de perguntar se determinada questão é certa ou errada, ela pergunta o quê é o certo e o errado. Ao invés de perguntar se determinada situação é justa, ela pergunta “O que queremos dizer quando dizemos que tal situação é justa ou injusta?”. Os analíticos discutem os significados, enquanto os fenomenólogos perguntam pelo processo pelo qual um significado pode emergir. Os analíticos perguntam se a Crítica da Razão Pura é verdadeira, enquanto os fenomenólogos perguntam como é possível que o sentido tenha se acumulado naquelas letrinhas e naquelas páginas. O analítico se move de uma maneira muito autoconfiante e rigorosa, recusando-se, em razão de seu método, em levar as questões muito longe. Ele é menos dogmático que o filósofo continental e mais agnóstico também. Ele quer reduzir o número de questões que são casualmente tidas como problemas na filosofia e busca escrutinar nossas crenças espontâneas tanto quanto possa. Ele nos olha com aquele ar de quem parece saber toda uma espécie de coisas que nós continentais falamos sem ter certeza. Por outro lado, os analíticos parecem desprovidos de curiosidade. Embora possam passar anos estudando o conceito de verdade como correspondência entre o intelecto e a coisa, parece que nunca pararam para perguntar o que realmente é a coisa. Falta-lhes, objeta Puntel, uma ontologia para completar sua teoria da verdade (PUNTEL, 2008, p.187). O filósofo analítico, neste caso, é

como um tratador de animal que cuida de um bicho sem ter certeza se se trata de um cachorro ou de um gato ou de um coelho ou de um texugo deformado. Não estamos dizendo aqui que se pode saber qual é a ontologia que deve ser aceita. Apenas sugerimos, com Puntel, que a pergunta deve ser feita.

Mas como se dá essa criação gradativa de um novo vocabulário na filosofia? Deixemos Rorty responder:

A criação gradativa (...) não é uma descoberta de como combinar os vocabulários antigos. É por isso que não pode ser alcançada por um processo de inferência – partindo de premissas formuladas nos vocabulários antigos. Essas criações não resultam do encaixe bem feito de peças de um quebra cabeça. Não são descobertas de uma realidade por trás das aparências, de uma visão não distorcida do panorama completo com que substituir a visão míope de suas partes. A analogia apropriada é com a invenção de novas ferramentas para tomar o lugar das antigas. Criar um desses vocábulos é mais parecido com jogar fora a alavanca e a cunha por se haver concebido a polia, ou descartar o gesso de Paris e a têmpera por se ter descoberto como tratar adequadamente a tela (2007, p.40).

A metáfora das palavras como instrumentos foi retirado de Wittgenstein e tem uma clara limitação: quem trabalha com uma tarefa, como um artesão, sabe qual a tarefa tem que executar antes de inventar ou escolher a ferramenta com a qual vai executá-la. No entanto, pensadores como Heidegger e Derrida são simplesmente incapazes de dizer claramente o que querem executar antes de criarem os termos adequados para a resolução da tarefa. Nestes casos, é a invenção do vocabulário que pela primeira vez permite a formulação da atividade, ao contrário do artesão que possui a finalidade e então busca instrumentos. Trata-se, portanto, na metáfora da linguagem como ferramenta, de ferramentas que possibilitam fazer algo que antes de seu desenvolvimento não se podia dizer o que era, ao contrário do uso de instrumentos no caso do artesão. No entanto, essa falta na analogia de Rorty não compromete o contraste feito entre linguagem como ferramenta e linguagem como peças de um quebra-cabeça. Essa distinção expressa a distinção entre a tentativa de se fazer algo novo com a linguagem e a tentativa de representar ou expressar o que já existe.

Para entendermos isso podemos olhar para algumas teorias filosóficas da desconstrução e ver que entre muitos desses autores não se tratava apenas de pensar novas questões: nossa linguagem filosófica tinha que ser refeita, a moldura de nosso pensamento tinha que ser quebrada e reconstruída. Não eram só novas filosofias que se ofereciam, mas toda uma nova forma de escrever e pensar em filosofia. Pensadores como Benjamin, Heidegger e Derrida não escreviam como escreviam por teimosia. Eles só poderiam dizer o que queriam dizer criando novos estilos, trapaceando a linguagem e na linguagem, implodindo ela de dentro, rompendo as fronteiras entre filosofia e poesia. Se esses filósofos guardaram a linguagem tradicional da

metafísica no quatinho dos fundos, era porque queriam resgatar a experiência metafísica do mundo da vida humana e não cair em uma filosofia que se resume em análise de enunciados e jogos lógicos, já que a linguagem utilizada pelo filósofo analítico não é a mesma que ele utiliza para escrever uma carta de amor ou se confessar com o vigário de sua paróquia. O problema é que às vezes parece muito difícil distinguir essas aventuras legítimas da razão do perigoso irracionalismo na desconstrução. Afinal, quando desconstruímos, precisamos de um método completamente novo para fazer filosofia ou, ele mesmo, o método, é o problema?

No século passado, a Europa que antecedeu a desconstrução pintava, escrevia e fazia música de uma forma diferente. As poesias dadaístas abandonaram as palavras assim como a pintura tinha abandonado o objeto. O século passado foi também muito rico em teorias filosóficas. O curioso é que muitos desses teóricos (Benjamin, Heidegger, Derrida,) estavam mais interessados, ironicamente, no que escapava a toda teorização. Eles ignoravam, ou não conheciam, o conselho com o qual Wittgenstein fecha o *Tractatus* e davam mais valor ao que não podia ser dito do que ao que não podia. Disso resulta uma fuga da cidade cinza e sem graça que é pensamento rigoroso e conceitual para a ensolarada e colorida ilha da literatura. Lá esses autores puderam fazer barulho. Novos estilos eram elaborados, novas formas de fazer filosofia iam surgindo. As explorações desses escritores abrangiam (Heidegger é, talvez, a exceção), além dos temas filosóficos populares, o poder, a sexualidade, as mídias, a cultura. Para o desespero de Wittgenstein, muito daquilo que não poderia ser dito passou a ser teorizável filosoficamente com as novas metáforas propostas pela desconstrução.

De qualquer forma, se aceitarmos a tese de Rorty sobre a linguagem, então questões do tipo “A linguagem que usamos é a linguagem correta para a expressão ou representação do que pretendemos?” ou “Nossa linguagem é um meio transparente ou confuso?” – tais questões não fazem mais sentido, pois elas presumem a existência de relações, como a adaptação da linguagem ao mundo ou a natureza do *self*, uma relação que a linguagem manteria com a não linguagem. Essa suposição se alimenta da ideia de que existem coisas à parte da linguagem chamadas “significados”, as quais é tarefa da linguagem expressar de uma forma clara, bem como a ideia de que há no mundo qualquer coisa independente da linguagem que se chama “fatos”, que é papel da linguagem representar. Essas ideias supõem a visão da linguagem como um meio e essa é justamente a visão descartada por Rorty.

Não pretendemos entrar muito nas críticas de Rorty contra os usos tradicionais filosóficos dos termos “significado” e “fato”. Apenas queremos destacar que com esse ataque o autor pretende atingir fortemente a ideia de existir uma tarefa fixa a ser desenvolvida pela linguagem, que poderia ou não desempenhar essa tarefa com competência. Essa visão coloca a

linguagem como um meio entre o *self* e a realidade. Então esse meio pode ser visto, dependendo do caso, como transparente ou como opaco.

Contra essa ideia, Rorty lembra que em um artigo chamado “Uma bela desordem de epitáfios” (2007, p.42) Davidson pretende superar a ideia da linguagem como uma entidade desenvolvendo aquilo que chama de “uma teoria passageira”. Para entendermos essa teoria, podemos pensar em como seria se caíssemos de paraquedas inesperadamente numa ilha que possui uma cultura que não conhecemos. As pessoas que acharemos estranhas em tal situação nos acharão igualmente estranhos. Elas, se estiverem preocupadas em nos entender, também se ocuparão em formar uma teoria sobre o nosso comportamento. E quando finalmente conseguirmos realizar uma comunicação, será porque os palpites das pessoas da ilha sobre o que faremos a seguir, inclusive sobre os sons que faremos, e sobre nossas expectativas sobre o que faremos e diremos em certas situações, serão mais ou menos coincidentes. O inverso também precisa se dar, isto é, nossos palpites sobre os habitantes da ilha também precisam coincidir com suas ações e expectativas. Dessa forma, lidamos um com o outro tentando não ser pego de surpresa. E é assim que, segundo Davidson, se dará a passagem para uma nova língua, uma língua comum: convergimos para teorias passageiras. Assim, às vezes precisamos de uma linguagem nova, pois as linguagens atuais não nos bastam.

Existe uma piada que conta que um católico ao encontrar um amigo protestante disse que existem muitas maneiras de adorar Deus: “você da sua e eu da Dele”. É mais ou menos assim que vejo todo esse debate entre analíticos e continentais. Rorty, ao contrário, nos mostra que às vezes uma nova forma de falar não é de todo mal. Analíticos podem achar fenomenólogos obscuros e fenomenólogos podem achar analíticos poucos sensíveis. Isso não quer dizer muita coisa, apenas que um não está acostumado ainda com o modo de o outro falar. O problema é que alguns estudantes abusam desse direito. É um pouco diferente quando um estudante de mestrado que pesquisa sobre neurofenomenologia escreve algo do tipo: “*a neurofenomenologia, por um lado, está integrada numa abordagem enativa que se estrutura na análise das estruturas dinâmicas não-lineares que articulam o complexo mente-cérebro-corpo-ambiente, através da consideração da emergência da auto-organização autônoma do organismo via cópulas estruturais sensório-motoras com domínios do meio ambiente; e já que Husserl, por outro, analisou sistematicamente o papel dos sistemas cinestésicos e da dinâmica do corpo vivido (não a dinâmica do corpo orgânico objetivo) na constituição mereológica da dinâmica intencional dos sistemas noético-noemáticos. Contudo, a temporalidade e espacialidade neurofenomenológico-enativas ainda não são estruturas nitidamente*

esclarecidas teórica e experimentalmente, seja cada qual individualmente, seja em suas funcionais interações”¹

O problema não é só que essa definição de neurofenomenologia seja incompreensível para quem não está iniciado nos estudos de fenomenologia; ela é incompreensível também para os fenomenólogos. Podemos até desconfiar que ela é apenas vagamente inteligível para seu autor. O que queremos destacar aqui é que gente que escreve desse jeito não está preocupada em ser compreendida. Escrever assim sendo um pós-graduando em filosofia, que deveria ter certa queda pela clareza, é parecido com ser um atleta obeso. O que estudantes como este não entendem é que possível falar do que é difícil sem ser obscuro. A dificuldade diz respeito ao conteúdo, já a obscuridade está relacionada com a forma que você escolhe para apresentar esse conteúdo. Benjamin já nos alertava dizendo que podemos falar do enigmático sem sermos enigmáticos. É claro que algumas ideias, principalmente na fenomenologia, não podem ser simplificadas, no entanto é possível escrever com mais clareza sobre temas fenomenológicos, assim como alguns fenomenólogos conseguem a façanha de escrever obscuramente sobre temas simples.

Deveria causar espanto que alguns textos fenomenológicos sejam deliberadamente tão obscuros. Deveria espantar porque quando fenomenólogos fazem fenomenologia eles realmente acreditam que estão tratando de algo que atinge todo o ser racional e, curiosamente, expressam isso numa linguagem que apenas três ou quatro pessoas conseguirão entender. Eles não falam, portanto, coisas que você pode adquirir, mas falam de algo que já necessariamente temos. Então, a princípio, essas coisas deveriam estar disponíveis para qualquer um de nós, pois se trata de condições humanas comuns. Há algo de contraditório em falar do que há de comum entre os seres humanos numa maneira tão incomum. É pelo menos frustrante ler questões que seriam sobre o que há de comum entre os homens expressas de maneira tão especializadas. É frustrante porque nos faz querer sermos capazes de entender essa linguagem – já que ela trata do nosso mais íntimo modo de ser – mas não a entendemos. *Discutir a condição humana comum no mundo de uma forma especializada* não seria uma má definição de fenomenologia, ao menos em alguns círculos. Sabemos que isso não se deu por acaso na fenomenologia. Os fenomenólogos tiveram que achar um tipo de linguagem na qual suas descrições sobre o que é mais geral e fundamental no modo de ser do homem pudessem ser feitas. Eles pensaram muito para chegar nessa metalinguagem que daria acesso ao modo de ser mais primordial do homem.

¹ Esse resumo pode ser encontrado em: <https://sites.google.com/site/seminarioppgfil/encontro-de-pesquisa-em-filosofia-do-ppgfil-ufrgs/home/lista-de-aprovados/johnny-de-jesus>

O problema é que isso frustra bastante pessoas que não estão tão familiarizadas com seus termos e querem entender suas teses.

Voltando para a teoria de Rorty, o que deve ser destacado dela é que ela prescinde da imagem da linguagem como um terceiro elemento que se coloca entre o *self* e a realidade. O que se diz, apenas, é que a linguagem anterior era inadequada para lidar com a situação que as pessoas envolvidas se encontravam e que depois de aprenderem uma nova língua os indivíduos envolvidos serão capazes de lidar com essa nova situação com maior facilidade. Abandonamos, com isto, a ideia comum que vê a linguagem como uma estrutura comum entre as pessoas, que deve ser aprendida e dominada.

Com isso, somos levados a ver os termos que utilizamos para nos comunicarmos não como algo que se coloca entre nós e a realidade, mas sim como um instrumento que é útil para a realização de certa tarefa, para lidarmos em certas ocasiões. Sendo, assim, dizer que o homem possui uma mente, por exemplo, significa apenas dizer que, para certos fins, será proveitoso pensar nele como alguém possuidor de uma mente capaz de ter crenças e desejos. Seguindo esse caminho, Rorty passa a ver a história da linguagem como a *história da metáfora*. Essa noção implica abandonar a noção de ser humano e de linguagem como coisas que se ajustam cada vez melhor aos propósitos que um deus ou uma natureza os destinaram. A ideia de que a linguagem tem um fim – o de representar e expressar cada vez mais e melhor fatos e significados – deve desaparecer assim que desaparecer a ideia da linguagem como um meio. Puntel, por exemplo, propõe que nossa linguagem cotidiana não é suficiente universal para com ela pensarmos a questão do ser e então propõe sua linguagem como a ideal dada certa finalidade. Mas se nossa linguagem não fosse universal o suficiente, não seríamos nem capazes de identificar a necessidade de outra linguagem. Isso quer dizer que se a nossa linguagem natural não fosse de alguma forma já crítica e não possuísse na sua disposição certo universalismo, simplesmente não saberíamos aonde procurar a linguagem ideal. Sem o universalismo da linguagem cotidiana, a linguagem dos enunciados primos de Puntel seria totalmente cega. Ela estaria completamente perdida no mundo, como um venusiano que acaba de chegar à Terra e se pega assistindo ao Jornal Nacional.

Então, com Rorty, a linguagem deixa de ser a superlinguagem transparente e necessária do Puntel e passa a ser algo que simplesmente acontece. De certa forma, fazemos o que fazemos porque fazemos o que fazemos. As velhas metáforas que usávamos para compreender o mundo morrem constantemente e servem de plataforma para o surgimento de novas metáforas. Isso nos permite pensar toda a nossa linguagem – a linguagem com a qual fazemos ciência e filosofia – como algo que se deu em razão de um grande número de meras contingências. Sendo assim,

nossa linguagem e nossa cultura são resultado de milhares de pequenas mutações, sendo tão contingentes quanto a existência das orquídeas rortyanas.

Se olharmos o cenário cultural do século passado, vemos que movimentos de contracultura, como o Dadaísmo e o surrealismo, nos fizeram acreditar que era muito improvável que houvesse uma ordem inata ao mundo. O realismo, que tomava essa ordem como necessária, estava decaindo. As fronteiras entre o conceitual e o artístico já não eram tão claras para a desconstrução. Filósofos como Benjamin, Heidegger e Derrida entraram em cena. O que foi muito singular, pois filosofia sempre foi tratar de certas questões de certas maneiras específicas. Agora deveríamos nos acostumar a conviver com os limites da razão, com a perda dos valores absolutos, com a morte de Deus. *Deveríamos saber fazer filosofia e ao mesmo tempo curtir nossa Angst*. Deveríamos saber apreciar nossa vida à deriva e sem um sentido fixo e ainda publicar artigos filosóficos. No entanto, esse tipo alternativo de filosofia só faz sentido porque há um pano de fundo normativo. Não acharíamos atraente uma montagem dadaísta ao menos que tivéssemos acostumados às telas realistas. Da mesma forma só achamos interessante um ensaio desconstrutivista de Derrida porque estamos acostumados a um estilo específico de filosofar. Toda dissonância depende de certo tipo de senso de harmonia.

Com Walter Benjamin, por exemplo, a filosofia passaria pela estética, pela sociologia, pela linguística, pela política, pela teologia, pelo cinema, pela moda e assim por diante, rompendo grandes barreiras acadêmicas. Os textos de Benjamin são o pesadelo de qualquer bibliotecário. Não se pode saber onde se deve encaixá-los. Essa forma de fazer filosofia diz respeito às profundas mudanças que aconteceram na vida humana diária, nos seus gostos, experiências, sensibilidades e valores. Os antigos teóricos da esquerda sonhavam com um mundo sem classes sociais. Para Benjamin esse mundo já tinha chegado e eram as *Passagens parisienses*. O filósofo fazia de tudo. Sua capacidade de criação parecia inesgotável. Num dia ele era crítico literário, num segundo dia ele era filólogo do idealismo alemão, no terceiro dia ele escrevia panfletos políticos, no quarto escrevia radionovelas, no quinto dia era tradutor, no sexto dia era colecionador de coisas infantis e no sétimo dia descansava com alguma atriz brechtiana.

Neste contexto, a relação de Walter Benjamin com a filosofia é particularmente interessante. Podemos pensar no seu suicídio não só como uma negação da vida, mas como uma negação da possibilidade de a filosofia falar da vida. Naquele tempo de desassossego e desamparo, face à guerra e à injustiça, fazer filosofia não parecia ter sentido. No entanto, a negação benjaminiana da filosofia foi constantemente desmentida, através dos meios mais refinados, sempre que o autor buscava uma nova forma de fazer filosofia. Depois essa negação

era reafirmada, mas apenas para ser novamente desmentida. Apesar dessa luta fanática, e até desesperada, que Benjamin travava com a filosofia, ele nunca conseguiu se desvencilhar dela. Não é por acaso que seu último escrito se chamou *Teses sobre Filosofia da História*. Seguindo esse caminho também podemos entender porque Benjamin gostava tanto de colecionar coisas de crianças. Seu interesse pelo mundo infantil se dava porque as coisinhas de criança se ofereciam como uma desmontagem lógica, sintática e semântica do discurso verbal. Tratava-se da explosão da linguagem e do modo de vida intelectualizado, culto, lógico e coerente do adulto. Ao contrário disso, a lógica infantil é a lógica da diversidade e da afirmação do indefinido.

Dessa forma, essa compreensão da história da linguagem culmina na definição de verdade nietzschiana de verdade como “um exército móvel de metáforas” (apud Rorty, 1997, p.48). Veremos mais adiante os problemas dessa definição. Por enquanto cabe destacar que essa definição de verdade dá grande destaque para espíritos como os de Hegel, Galileu e Yeats, pois eles foram mentes capazes de desenvolver novos vocábulos, propondo ferramentas para a realização de tarefas que nem sequer eram possíveis de serem imaginadas por outros antes da existência dessas ferramentas. Para entendermos isso precisamos entender o que Rorty entendia por “metáfora”. Metáfora aqui é contraposta ao sentido literal. Mas não se trata de uma distinção entre dois tipos de significados ou de interpretações, mas sim entre os usos conhecidos e não conhecidos de palavras. Nos usos literais as palavras são aquelas que podemos manejar com nossas antigas teorias sobre o uso da linguagem. Já o uso metafórico se dá quando nos ocupamos com o desenvolvimento de uma nova teoria sobre o uso da linguagem. Dessa forma, as metáforas não possuem um significado já dado em um jogo de linguagem. Podemos pensar que lançar uma metáfora, no sentido que Rorty usa o termo, no meio de um texto é como interromper repentinamente uma conversa com um beijo. Isto é, trata-se de uma forma de produzir novos efeitos no interlocutor ou no leitor e não de transmitir uma mensagem. Diante de um texto metafórico, você não deve perguntar o que o autor está querendo dizer com isto, assim como você não pergunta depois de receber um beijo “O que exatamente você está querendo dizer com isto?”. Se a pessoa quisesse dizer alguma coisa específica, ela teria dito e não dado um beijo. Da mesma forma, se o autor das metáforas tivesse uma frase dotada de sentido em mente, é presumível que ele a tivesse dito. Em vez disso, o autor pensou que seu objetivo seria melhor realizado se ele falasse de outra forma, assim como quem dá o beijo pensa que isso teria mais efeito do que usar as palavras já conhecidas.

Tentar encontrar um sentido já conhecido – isto é, literal – é propor uma frase que tivesse lugar no jogo de linguagem já aceito, por consequência, seria afirmar que é possível ficar com ele para dar conta das novas questões. Mas a necessidade da metáfora se dá porque o que se

pretende dizer é inadequado ao atual jogo de linguagem. Enunciar uma metáfora é, na linguagem dos positivistas lógicos, dizer algo que não é verdadeiro e nem falso. E eles não deixam de ter razão. Mas a falta de valor de verdade das metáforas se dá porque ela não é um enunciado que se posso confirmar ou negar, nem defender ou negar. No momento que ela é dita, podemos apenas cuspi-la ou saboreá-la. Mas isso não quer dizer que no futuro ela não possa ser candidata ao valor de verdade. Se o enunciado for saboreado, ele poderá ser captado e repetido, entrando em circulação. Então ele ganhará, aos poucos, um lugar conhecido no jogo de linguagem, passando a ter valor de verdade. Claro que com isso o enunciado deixaria de ser uma metáfora e passaria a ter um sentido literal. Ele passaria a ser apenas mais uma frase da nossa língua, aquelas frases mortas que podem ser verdadeiras ou falsas.

Assim, para Rorty, o sentido não é nem uma tábua sagrada que foi jogada por Deus do céu e que caiu nas mãos do Puntel e nem a luta de vale tudo da diferença professada pela desconstrução. A conclusão disso tudo é de que devemos ver a história da linguagem como vemos a história da evolução: como novas formas de vida que constantemente se dão melhor que as formas de vida anteriores. Com isso, as grandes conquistas das ciências e da filosofia não são vistas como descobertas necessárias para enquadrar adequadamente o mundo, mas filósofos e cientistas passam a ser vistos como alguém que, um pouco por acaso, esbarram num novo instrumento que funciona melhor para determinados fins do que o instrumento anterior. Depois de termos em mãos esses novos instrumentos, é muito difícil ficarmos interessados nos instrumentos antigos. Dessa forma, na filosofia não se trata de chegar a uma verdade que estava lá esperando para ser descoberta, ou chegar a uma natureza do *self* como se ele fosse uma entidade preexistente. Trata-se, ao invés disso, de mudar nossa maneira de falar e, como conseqüência, de mudar o que queremos fazer e o que queremos ser.

Veremos mais adiante os problemas dessa definição. Mas importa agora entendermos que conseqüência isso teria para a desconstrução do *self* que queremos fazer. Citaremos uma passagem de Rorty para prosseguirmos:

A afirmação davidsoniana de que as metáforas não têm significados talvez pareça um típico sofisma de filósofo, mas não é. Faz parte de uma tentativa de nos levar a parar de pensar na linguagem como um meio. Isso, por sua vez, é parte de uma tentativa maior de descartar a tradicional imagem filosófica do que é sermos humanos. Talvez a melhor maneira de vermos a importância da afirmação de Davidson seja contrastar seu tratamento da metáfora com os do platônico e positivista, de um lado, e o do romântico, do outro. (...) Os primeiros julgam que o objetivo da linguagem é expressar uma realidade oculta que está fora de nós, e os últimos crêem que sua finalidade é expressar uma realidade oculta que está dentro de nós (RORTY, 2007., p.50).

No primeiro caso há uma visão reducionista da metáfora e no segundo, uma expansiva: um pensa que a metáfora é inútil para realizar a única tarefa digna da linguagem, isto é,

representar fatos do mundo empírico; e outros pensam que ela, munida da imaginação, pode encontrar na caixa preta do *self* um sentido estranho, místico e maravilhoso. Nem a linguagem e nem o *self* devem ser procurados por esse caminho. Nem o mundo e nem o *self* possuem uma natureza intrínseca que pode ser dissecada analiticamente. Aqui, dizer que Freud descobriu a verdade do *self* ou que Newton descobriu a verdade dos céus não significa nada. Isso é apenas um elogio para autores que propuseram um vocabulário novo e mais útil para tratar dessas questões. Mas dizer que não há uma natureza intrínseca do *self* não é dizer que sua natureza deve ser extrínseca. Apenas queremos dizer que é melhor não utilizarmos o vocabulário “natureza intrínseca do *self*” porque ele vai mais nos atrapalhar do que ajudar na resolução do problema. Então aqui nos opomos à visão tradicional que diz que há no *self* um eu nuclear capaz de examinar suas crenças e desejos, decidindo entre eles – crenças e desejos que, por sua vez, podem ser criticáveis se não corresponderem à realidade externa. Temos, na visão tradicional, um *self* que é produto da interação entre esses dois pólos, um que se expressa (o interior) e outro que se representa (o exterior). Essa é a visão tradicional de sujeito-objeto que muitos teóricos já tentaram derrubar.

Uma das tentativas de superação do dualismo sujeito-objeto se deu com colocação da linguagem no lugar que antes ocupava a consciência. Nessa proposta, a linguagem passou a ser o lugar de onde surgem as crenças e os desejos do *self*. Dessa forma, a linguagem foi posta como um terceiro elemento que faria a mediação entre *self* e mundo. Essa guinada para a linguagem parece significar para muitos a superação das filosofias modernas da consciência. E isso porque era mais fácil explicar o que era o homem como um usuário da linguagem do que como um ser metafísico consciente de si. Porém, Rorty argumenta (2007, p.37), essa substituição foi ineficaz se considerarmos a linguagem como meio, como algo que se coloca entre o *self* e o mundo não humano e com o qual o humano procura manter-se em contato. Segundo Rorty, isso não resolve o problema porque ainda faz uso das noções de sujeito e objeto e, por consequência, não elimina as questões referentes ao ceticismo, ao idealismo e ao realismo. E isso se dá pela razão de que podemos formular sobre a linguagem, nesse caso, as mesmas perguntas embaraçosas que antes formulávamos sobre a consciência. São perguntas do tipo: “A linguagem como meio entre o sujeito e o objeto os aproxima ou os mantém separados?” ou “Devemos ver nesse espaço intermediário um meio de expressão do que se encontra nas profundezas do *self* ou como um meio de representação do que está fora dele?”. Vemos, com isto, que a cisão entre sujeito e objeto não foi completamente superado com a introdução da linguagem como um terceiro elemento, como queria, por exemplo, o jovem Walter Benjamin.

A tentativa de encontrar seja na natureza intrínseca do *self* seja na natureza do mundo exterior um tipo de essência privilegiada é a velha tentação metafísica de buscar um fundamento autofundante. Essa é, no fundo, uma tentativa de privilegiar uma dentre as diversas linguagem que temos para compreender e explicar o mundo e a nós mesmos. Segundo Rorty, enquanto acreditarmos que há qualquer coisa como uma correspondência ao mundo e uma possível expressão da verdadeira natureza do *self* vamos seguir em nossas buscas metafísicas pelos vocábulos totalidades como critérios para se julgar o mundo e o *self*. Ao invés disso, Rorty nos aconselha a aceitarmos que boa parte da realidade é indiferente as nossas descrições e que o *self* não possui uma natureza intrínseca, pois é resultado do vocabulário que usamos para descrevê-lo. Aqui o filósofo se aproxima da ideia romântica de que a verdade é construída e não encontrada. Não sigo completamente esse raciocínio, mas julgo que o que há de correto nessa forma de pensar do autor é sua ideia de que as linguagens são criadas (no que se refere à verdade, veremos isso mais adiante) e que a verdade é uma propriedade de nossos enunciados linguísticos. E é por isso que podemos falar de uma desconstrução do conceito de *self*.

É dessa forma podemos ver a sucessão de vocabulários e fundamentações na história da metafísica como formas contingentes que mudaram nosso jeito de ser, de compreender o mundo e de explicá-lo. Os fundamentos absolutos que tiraram o sono de tantos metafísicos na história da filosofia são como as orquídeas de Rorty: “As orquídeas, quando chega o seu momento, não foram menos inéditas nem maravilhosas pela pura contingência dessa condição necessária de sua existência” (RORTY, 2007, p.47).

Rorty então sugere que levemos a sério a frase nietzschiana que diz que Deus está morto (2007, p.52). Aceitar a morte de Deus é aceitar a contingência de nossa linguagem, é aceitar que não servimos a fins superiores. Essa ideia nos leva a abandonar a visão da humanidade que, enquanto filosofa, se aproxima cada vez mais da luz da verdade. Ao contrário, ela nos convida a ver a história do pensamento humano como a sucessão de metáforas que constantemente mudam nossa maneira de ser e falar. Matar Deus também é desdivinizar o mundo. E isso significa pensar que o mundo não nos oferece nenhum critério privilegiado de escolha entre metáforas alternativas. Segundo Rorty, a ideia de que o mundo ou o *self* possuem uma natureza intrínseca, que poderia ser descoberta pelo físico ou pelo poeta, ainda é devedora da ideia de um mundo divinizado, como se Deus, ao criar as pessoas, as flores e as estrelas tivesse algo em mente, um projeto, que poderia ser descoberto pela razão humana. Todavia, se matarmos Deus, podemos aceitar a tese rortyana de que a verdade é uma propriedade de nossas frases e que nossas frases dependem de vocabulários feitos por pessoas de carne e osso.

Isso é importante porque nos comportamos na metafísica muitas vezes como aquelas crianças já um pouco crescidas que ainda choram e sentem falta de suas chupetas, que no nosso caso são os nossos superconceitos, tais como Deus, natureza, subjetividade. Talvez ainda iremos chorar muito até abirmos mão de nossas chupetas metafísicas. Como sabiam Nietzsche e Rorty, matamos Deus, mas, como no filme *Um morto muito louco*, continuamos a viver como se ele ainda estivesse vivo e nos divertimos com seu cadáver. Reconhecer que realmente Deus está morto não é grande coisa. Abrir mão do cadáver de Deus significa fazer a grande descoberta de que fazer isso não muda absolutamente nada, porque Deus nunca viveu para poder morrer. Poderíamos, pelo menos, fazer o que quisermos sem ter que ficar carregando o pesado cadáver de Deus pelas ruas a fim de nos justificarmos. Tendo enterrado Deus, estaremos com as mãos livres.

Se enterrarmos o cadáver de Deus, não teremos mais a necessidade de cultuar algo que está além de nossas palavras, seja isso Deus, a verdade, o sujeito ou a História, tudo tratado mais ou menos como algo com características divinas. Se isso vai nos levar até o ponto em que não cultuaremos mais nada, em que não trataremos mais nada como se fosse Deus e que trataremos tudo – desde as orquídeas, passando pelo *self* e indo até a verdade – como se fosse contingente e arbitrário, então, nesse caso, estaremos muito próximos de nossos colegas da desconstrução americana, que se preocupam apenas com a diferença e se esquecem do *self*. Essas filosofias da diferença não gostam muito das ideias de justificação e fundamento. Elas acreditam no local e no territorial. O universal e as grandes ambições metafísicas as irritam. Esses filósofos não querem perder tempo com isto. Hoje eles estão trabalhando com temas como a loucura, o sexo, a fantasia, o erotismo e a fotografia. Muitos podem achar que esses temas não são filosóficos, mas ninguém pode considerá-los chatos. Perto disso, estudar o conceito metafísico de *self* não é certamente uma atividade lúdica.

Agora vamos voltar para o conceito central deste capítulo. Já podemos dizer que não vamos neste capítulo pensar que o *self* é alguém que devemos respeitar e enfrentar, no sentido de ser uma pessoa de carne, osso e vontades e que tem uma descrição predileta de si mesma. A verdade do *self* não está aí, como as orquídeas selvagens de Rorty. Nenhum filósofo, dessa forma, é um sacerdote privilegiado que nos põe em contato com o reino do humano. Também não queremos apenas usar a linguagem de nossos ancestrais metafísicos preferidos, não queremos cultuar o cadáver de suas metáforas e repetir suas palavras. Não queremos sofrer daquilo que Derrida, citado por Rorty, chamou de “nostalgia heideggeriana” (2007, p.54). Por isso falamos de uma desconstrução do *self*.

A metafísica historicamente, tal como a vemos, pretendeu dar conta de uma série de problemas fundamentais da existência humana, mas, no geral, ela fracassou. Apesar de tudo, falar que estamos numa época pós-metafísica parece ser um pouquinho apressado. No Ocidente, a metafísica ainda parece ser uma forma simbólica bastante engenhosa. É claro que a era em que a metafísica estava no centro do palco, oferecendo a mais segura morada para o espírito humano, talvez tenha chegado ao fim. A metafísica da desconstrução aceita, neste ponto, a sua derrota. Agora ela deve partir de sua posição de derrotada. Agora, portanto, quando falamos de metafísica, não falamos de uma classe superior de verdade que você pode ou não acreditar, como algumas pessoas acreditam em fadas e outras não. As verdades metafísicas agora não são do tipo fazem ferver o sangue e acelerar o coração. O filósofo Wittgenstein, nas suas *Investigações* (1985, p.195) nos aconselha que se alguém nos perguntar qual é a última casa de uma rua, não devemos responder que não há nenhuma, já que alguém poderia sempre construir mais uma casa. A casa que está lá é a última por agora. Sem dúvida que amanhã alguém poderia construir uma nova casa. Mas, provisoriamente, aquela casa lá é a última casa que temos. Nunca podemos dizer que a rua está completa, mas, provisoriamente, temos alguma referência para nos orientarmos. O mesmo ocorre com nosso pensamento metafísico ligado com a desconstrução. Não é o caso de que tudo o falemos e defendemos sobre a desconstrução do *self* flutuasse no ar e seja insustentável porque não possuímos um primeiro princípio seguro que garanta a validade de tudo o que dizemos. De alguma forma suportamos nossa incompletude e fazemos escolhas que nos garantem alguma estabilidade. Uma hora as explicações precisam parar. Tudo isso implica que temos que levar muito a sério a provisoriedade de nossas crenças. Quaisquer que sejam os pontos cegos e os furos de nossas teorias, temos que aceitar certa incompletude. O problema é que difícil distinguir entre esse ceticismo revigorante e a aversão em se envolver com questões metafísicas mais profundas, como alguns fazem com o problema da fundamentação. Aqui não estamos abandonando completamente o problema da fundamentação.

O problema é que a situação se mostra ainda mais escorregadia quando colocamos em questão da desconstrução do conceito de *self*. Cedo ou tarde somos obrigados a admitir que boa parte daquilo que nos faz ser assim nós não podemos fundamentar racionalmente. É muito mais complicado afirmar qual é a última casa da rua quando se trata de nosso próprio ser. Estamos naquela situação do Wittgenstein nas *Investigações*: nossa pá filosófica bate contra a rocha dura e fica torta e então somos obrigados a apenas aceitar que é isso o que fazemos: “Eu procedo assim” (WITTGENSTEIN, 1985, p329).

A questão é: existe alguma coisa, quando pensamos no conceito de *self*, que pode garantir que chegamos de uma vez por todas na última casa da rua? Para muitos fenomenólogos daremos suficientemente bem conta dessa questão com a introdução do conceito de “mundo da vida”, mas fica difícil saber se eles estão falando do *Lebenswelt* da Cidade Baixa ou do *Lebenswelt* da Vila Cruzeiro. No entanto, tão logo definimos o que é o mundo da vida, ele perde a sua finalidade. Vemo-nos então diante de uma situação na qual parece que nada do que fazemos pode ser defendido em termos absolutos e finais. É como o caso daquela lenda que diz que mundo está apoiado num elefante e que este elefante está apoiado numa tartaruga. Mas, no que se apóia essa tartaruga? Podemos dizer que são tartarugas embaixo de tartarugas até o fim. Mas até o fim de quê? É como diz o personagem atormentado de Dostoiévski no romance *Memórias do Subsolo*:

Para começar a agir, é preciso, de antemão, estar de todo tranqüilo, não conservando quaisquer dúvidas. E como é que eu, por exemplo, me tranqüilizarei? Onde estão minhas causas primeira, em que me apóie? Onde estão os fundamentos? Onde irei buscá-los? Faço exercício mental e, por conseguinte, em mim, cada causa primeira arrasta imediatamente atrás de si outra, ainda anterior, e assim por diante, até o infinito. Tal é, de fato, a essência de toda a consciência, do próprio ato de pensar (2008, p.29).

Temos que aceitar que o fundamento que se supõe ser o último não se sustenta por si mesmo e, logo, precisa de outro fundamento, que também dependerá de outro, que, por sua vez dependerá de mais um. Para evitar essa regressão infinita precisaríamos de um fundamento que seja autoevidente e autojustificante. Oferecer candidatos ao papel de primeiro princípio de tudo sempre foi a tarefa da metafísica.

Na história da metafísica a ideia de Deus sempre pareceu a solução mais óbvia para este problema. Deus sempre apareceu nas teorias filosóficas como aquilo que além do qual não se pode cavar mais fundo. Quando os argumentos cessavam, os filósofos introduziam o conceito de Deus para tapar os buracos de suas teorias e tudo ficava bem. No entanto, essa solução, com o tempo, se mostrou muito vaga e nebulosa. Deus não era um ente, nem um princípio, nem apenas um conceito e nem uma pessoa. O que ele era, então? Segundo Espinosa, ele era uma espécie de “causa autocausante”, o que é muito difícil de entender completamente, e segundo Puntel ele é o ser primordial absolutamente necessário, o que também não nos ajuda muito. Então Deus e fundamentação não faziam uma dupla muito afinada. Conceito de Deus, pelo menos para seres humanos finitos, se tornou um conceito difícil de ser compreendido, que escorrega por entre os nossos dedos e que recusa a ser transformado em imagem. É difícil conciliar a ideia de um Deus infinito com pensamento limitado postulado por um ser humano

finito, como é difícil conciliar a ideia de um Deus Todo Poderoso e bom com a ideia de criancinhas morrendo de fome todos os dias.

Por essas razões não fazia mais sentido manter Deus na folha de pagamento da metafísica. Alguns metafísicos hoje ainda insistem com o conceito de Deus. Mas nesses casos a metafísica e Deus são como um casal maduro cujo casamento está arruinado há um bom tempo, no entanto os envolvidos se negam a aceitar isso. Todavia outras metáforas foram surgindo com o tempo. Não faltaram suplentes dispostos a ocupar a vaga deixada aberta por Deus: Razão, natureza, história, Espírito, linguagem, subjetividade, vontade, etc.. A metafísica viu chegar todos eles e, na maioria dos casos, os viu partir. Todos, nos seus diferentes modos, se ofereceram como aquele primeiro princípio. A subjetividade parecia um candidato mais promissor ao cargo de fundamento primeiro do que Deus. Deus tinha contra si o fato de ser invisível, enquanto o homem é de carne e osso. No entanto o homem precisou ser despido de sua carne e sangue para ocupar esse papel. Ele teve que ser reduzido ao sujeito humano abstrato. Assim para dar certo na carreira de fundamento dos fundamentos o homem teria que se desfazer de sua realidade carnal. Isso porque um homem histórico, de carne e osso, é demasiado finito para o trabalho. Precisava-se, na época moderna, de um sujeito universal. O resultado disso foi que o homem, enquanto subjetividade, se tornou tão incognoscível quanto Deus. É por isso que em Kant, na *Crítica da Razão Pura*, a subjetividade não pode ser conhecida, funcionando apenas como uma *ideia reguladora*, um *como se* que devemos supor se buscarmos uma unidade no conhecimento.

O sujeito assim se tornou aquela imagem usado por Wittgenstein no *Tractatus*: ele é como o olho no campo visual (1985, p.116). A subjetividade se tornou o enigmático centro do mundo. Ela é a base de todas as coisas, mas não poderia representar a si mesmo. Se por um lado foi muito lisonjeador pensar que as coisas dependiam de nós para serem, como as coisas vistas no campo visual dependem do olho que vê, por outro lado foi bem enclausurador. Porque isso implicou que não havia nada suficientemente independente de nós com o qual poderíamos iniciar um diálogo. O pensamento metafísico se tornou um monólogo. Foi como jogar xadrez consigo mesmo. Então aquilo que nos dava valor supremo e resolvia o nosso problema de fundamentação era a mesma coisa que nos isolava do mundo. O que nos deixava tão especiais também nos deixava solitários. Com a noção moderna de subjetividade estávamos presos a nós mesmos e perdíamos o mundo. Novamente os metafísicos precisaram correr atrás de novas metáforas.

Nietzsche, ao matar Deus, queria dizer que não tínhamos mais a necessidade desse tipo de fundamentação última metafísica. Então jogamos no lixo nossos princípios supremos e nos

tornamos assassinos de fundamentos metafísicos. Mas parece que nunca levamos isso suficientemente a sério. Somos os assassinos de Deus, mas, por covardia, nos recusamos a confessar o crime. Alguns ainda insistem em manter Deus respirando por aparelhos numa sala de hospital. Da morte de Deus deveria resultar que tivéssemos coragem de viver a nossa vida provisoriamente, sem fundamentos últimos, como defendia Rorty. No entanto, isso implicaria dizer que vivemos assim sem ter raízes concretas, e isso pode ser bastante perigoso.

Ainda de luto pela morte de Deus, no século passado, a metafísica precisou procurar por novas metáforas, por novas maneiras de se legitimar. Isso se tornou ainda mais difícil quando alguns desconstrutivistas disseram: “não tente se justificar, a justificação é o problema”. Quase que concomitantemente eles nos mostraram que aquilo que tínhamos de mais familiar, o sentido, é promíscuo e sempre está pronto para se entregar a qualquer um. Walter Benjamin também gostava de comparar a linguagem com uma prostituta pronta para se deitar com quem estive disposto a pagar o preço. Isso dificulta ainda mais o nosso trabalho. Dificulta porque somente na linguagem podemos atingir a clareza que desejamos quando fazemos filosofia. Mas agora sabemos que ela mesma é uma ameaça a essa clareza. Podemos perguntar: se Derrida está certo, se a desconstrução está certa, se a clareza é ilusória, se nenhum significado está livre do diferir e da ambiguidade, então como poderemos propor alternativas sólidas para aqueles fundamentos metafísicos que foram perdidos? Como poderíamos sequer imaginar que a vida humana tenha uma base sólida e comum nesse mundo demasiado veloz e escorregadio da diferença e da dispersão do sentido? Afinal, ainda faz sentido pensar um fundamento metafísico perante o qual poderíamos nos justificar?

A arte contemporânea, que se alimenta do pós-estruturalismo, dançando em cima do túmulo da narrativa, da semântica, da representação, celebra o delírio e a falta de sentido. Nesse tipo de arte, como podemos observar nas exposições como a Bienal de Porto Alegre, a forma se torna o conteúdo. Uma forma que repugna toda ordem e toda linearidade. Essa nova forma de discurso é ao mesmo tempo vazio e indiferente, jovem demais para se lembrar da época em que se falava de ordem, verdade e realidade com alguma segurança. Nela a contingência da linguagem de Rorty é lavada ao seu extremo.

Nessa tese é como se eu fizesse o seguinte: concordo quando Rorty diz “a linguagem é contingente”, mas acrescento baixinho logo a seguir “mas é uma pena que assim seja”. E isso porque não acho que há nada de fascista em procurarmos um terreno firme para nos fundamentarmos num mundo tão líquido. É muito desagradável para um metafísico sentir que caminha o tempo todo no ar rarefeito. O metafísico é alguém que gosta de um pouco de segurança quando pensa suas coisas. A mudança não é algo desejável por si mesma, ao contrário

do que defendem os advogados pós-modernistas da liquidez. Se quisermos, apesar de tudo, ser tão claros e transparentes quanto possível, uma certa indelicadeza em nossos textos metafísicos é necessária. Mas como não temos a certeza do sentido, como não pode haver regras para a aplicação de regras, como o jogo da metáfora e do diferir é imprevisível, então o caos é nosso vizinho. O nada está sempre por perto. A questão é como enfrentamos isso. Vejamos duas alternativas antagônicas: Benjamin e Puntel.

Walter Benjamin morreu propondo como método alternativo para a filosofia a montagem surrealista. Não é à toa que ele se vinculava a tradição da Cabala. Os estudiosos judeus da Cabala tomavam uma liberdade escandalosa com os textos sagrados. Os textos eram lidos a contrapelo, vistos como mosaicos que continham os significados mais esotéricos. Os cabalistas liam as letras que estavam ausentes, liam o que nunca tinha sido escrito, dobravam e desdobravam o sentido. Na contramão de Benjamin, temos Lorenz B. Puntel. Para Puntel nunca há letras ausentes. Uma vez que o sentido começasse a se mexer, o filósofo começaria a tremer de pavor. O filósofo Puntel é um tipo de necrófilo apaixonado pelo sentido morto de um texto. Ele trata as palavras como se fossem coisas tão pesadas e inquebráveis como a sede do jornal Zero Hora em Porto Alegre. O sentido foi ali selado. Puntel propõe uma nova semântica, que ele chama de *semântica dos enunciados primos* (2008, p. 100). Se ele pudesse, teria apenas essa semântica totalmente transparente e não a nossa linguagem comum escrita. A nossa escrita comum é perecível e se contamina fácil. A linguagem que utilizamos para pedir uma pizza, fofocar e escrever receitas de bolo não serve para Puntel. Nossa linguagem é um veículo inferior demais para as verdades tão sacrossantas da filosofia estrutural-sistemática. Se Puntel pudesse, ele destruiria todos os seus textos para preservar a pureza e a transparência de suas ideias. Isso parece ser uma forma de loucura. *O desejo de total transparência é um sonho de não-ser.*

Para não cair em nenhum dos extremos vou deixar nesse capítulo um espaço para o problema da verdade.

2.3. A verdade é o que importa?

Como estamos vendo, a teoria da linguagem de Rorty nos conduz até uma concepção preocupante de verdade. A posição do filósofo é a seguinte:

A verdade não pode estar dada – não pode existir independente da mente humana – porque as frases não podem existir dessa maneira, ou estar aí. O mundo existe, mas não as descrições do mundo. Só as descrições do mundo podem ser verdadeiras ou falsas. O mundo em si – sem o auxílio das atividades descritivas dos seres humanos – não pode sê-lo (RORTY, 2008, p.28).

Rorty está aqui querendo dizer que o mundo está dado, mas que o mesmo não acontece com a verdade. E isso se dá porque onde não há frases não é possível haver verdades. Ora, as frases são componentes das línguas humanas e as línguas humanas são criações humanas. Segue-se disso que as verdades são criadas e não descobertas.

A ideia de que uma verdade existe como existem as pedras e as flores, segundo Rorty, era consequência de uma visão na qual o mundo havia sido criado por uma divindade capaz de injetar verdade no mundo. De acordo com Rorty, não devemos confundir o fato de o mundo nos ajude a justificar se uma frase é verdadeira ou não com a ideia de que o mundo se divide em pedaços que podemos chamar de “fatos”. Então não devemos pensar que os fatos existem por eles mesmos, como se algum estado não linguístico do mundo fosse por si mesmo um candidato à verdade. Dessa forma, nenhuma verdade existe no mundo esperando que a descubramos. Devemos, então, abandonar a ideia de que a verdade é algo que está aí, à espera de ser descoberta. Mas isso, é bom destacar, não é o mesmo que dizer que não existe verdade alguma. O que se expressa é que será melhor para nossos empreendimentos teóricos deixarmos de ver a verdade como uma questão profunda, um tema de necessário interesse filosófico e que justifica as nossas análises. A “natureza da verdade” aqui é um tema tão inútil quanto a “natureza de Deus” ou a “natureza do homem”. Assim é como se Rorty deixasse a verdade a ver navios.

Então a verdade passa ter importância secundária na obra de Rorty. Pare ele, não faz sentido pedir argumentos contra ou a favor de alguma teoria da verdade, pois qualquer argumento formulado para defender determinada concepção de verdade será formulado dentro do vocabulário que consagrou tal concepção de verdade. É por isso que a lógica analítica permite enunciados necessários mas não é capaz de determinar a necessidade da moldura lógica-analítica que permite enunciar enunciados necessários. *A lógica e a filosofia analítica estão aí para nos fazer sentir que somos necessários. A desconstrução está aí para nos lembrar que não somos.*

O problema é que se aceitarmos sem restrições as teses de Rorty simplesmente não teremos critérios para considerar quais descrições da realidade, sejam elas dadas por físicos e biólogos ou por cartomantes e profetas, estão mais próximas das coisas do mundo e menos delirantes. O meu problema é que não acho a questão da verdade tão pouco importante assim. Eu realmente acredito que existem rinocerontes, montanhas, ônibus lotados, estrelas lá fora, que eu estou aqui escrevendo no meu computador e que o Grêmio ganhou ontem do Corinthians nos pênaltis. O fato de minhas frases pertencerem ao vocabulário humano não significa que elas

não possam descrever uma realidade verdadeira e objetiva. Então perguntamos: a verdade deve ou não ser o nosso objetivo?

Num pequeno artigo em que dialoga com Rorty, chamado *A verdade é o objetivo da investigação?* (2002, p.145), Davidson critica o uso que Rorty fez de suas ideias sobre linguagem e verdade. Lá o autor diz:

Ele (Rorty) também me compreendeu corretamente quanto à discussão central do seu artigo, de que a verdade não é o objetivo da investigação. Isso me parece correto se compreendido como Rorty a apresenta: é o objetivo da investigação procurar evidências substantivas para nossas crenças, e de que não há nada mais que possamos fazer para tentar firmar nossas convicções. Não podemos tentar fazer o que sabemos que não podemos. (...) Mas é um tanto quanto equivocado dizer que a verdade não é um objetivo: é o mesmo objetivo, uma vez que somos forçados a pensar, nem sempre do modo correto é claro, que quanto mais evidências tivermos, mais aptos estaremos para estarmos certos (DAVIDSON, 2002, p.146).

Rorty acerta ou dizer que a verdade é uma propriedade de nossos enunciados e que alguns a têm e outros não, como algumas rosas são vermelhas e outras não. Mas a palavra “verdadeiro” também funciona como um conetivo verificativo, como na frase “É verdade que a PUC fica entre a Avenida Ipiranga e a Avenida Bento Gonçalves”. Existe uma diferença que Rorty não nota e que Davidson nos lembra: existe uma diferença entre estarmos justificados e estar em posse da verdade. Rorty parece confundir verdade com justificação e nem sempre quando se está justificado se está correto. E se verdade difere da justificação, então tem que haver alguma coisa sobre a verdade que não se esgota na justificação. Então tem que haver mais para dizer sobre a verdade do que o que disse Rorty.

De qualquer forma, Rorty parece muito exagerado em suas considerações sobre falta de importância da verdade. Quando falamos que a verdade é importante nós falamos simplesmente que se algo é estabelecido como verdadeiro – algo que sempre é passível de revisão – então não há mão dupla nisso. Isso não quer dizer que estamos postulando a existência de um ponto de vista superior e desinteressado, como quem trata a verdade como se fosse uma divindade. As verdades sempre serão estabelecidas a partir dos vários pontos de vistas. Não há sentido em dizer que há um rinoceronte na minha sala do meu ponto de vista mas não do seu. Nós podemos discutir por muito tempo se há ou não um rinoceronte na minha sala. Chamar a verdade de importante é dizer que um de nós tem que estar errado sobre a existência do rinoceronte em questão. Não há nada de “divino” nisso, como dizia Rorty. Os que defendem a importância da verdade podem muito bem ser o tipo de pensador cauteloso em aceitar seja lá o que for como verdade, ao menos que seja indubitavelmente certo. Pode ser uma pessoa que se arrasta pela vida sob uma névoa de ceticismo e dúvida. Muitos cientistas podem ser bastante céticos com relação à ciência e a verdade, vendo sua prática mais como uma questão de tentativa e erro.

Parece que somos nós, que brincamos entre os canteiros da desconstrução, que acreditamos ingenuamente, que o cientista se vê, com seu uniforme branco e seus equipamentos, como o guardião da verdade, como o detentor do único método confiável para se saber qualquer coisa. Por isso gostamos muito de tentar desacreditá-lo. Mas, na verdade, é um alvo imaginário que construímos para desdenhar da prática científica e tentarmos salvar nossa área de atuação. Então quando dizemos que a verdade é importante não estamos defendendo uma verdade não histórica, que tenha caído do céu e que seja garantida por algum profeta. Pelo contrário, essas verdades são descobertas através de argumentação, crítica, evidência e experimentos. O que se toma hoje por verdadeiro, amanhã pode se mostrar falso, mas isso vai se dar apenas se considerarmos a verdade como algo importante.

Mas por que a verdade realmente importa? Primeiro, importa porque faz parte de qualquer investigação filosófica moderadamente racional reconhecer que o que se busca é a verdade. É sempre melhor em filosofia não dizer falsidades, se nós temos a possibilidade de não fazê-lo. Rorty ao se recusar a dar a devida importância à questão da verdade não se interroga se uma afirmação é falsa ou verdadeira. O filósofo não pergunta por uma verdade verificativa, mas apenas por uma verdade que se cria como se criam as frases na língua humana, e esse é sem dúvida um dos seus grandes limites, pois não se pode abandonar a questão objetiva de se saber se o enunciado corresponde ou falha à coisa. Mas ainda que a verdade seja uma propriedade de nossas frases e que nossos vocabulários sejam contingentes – ainda que ela aconteça sob certas limitações e condições – ainda assim propomos na Filosofia apreender a realidade como ela é. Fica, então, em Rorty, sempre em pé a questão de saber até que ponto um enunciado atinge a coisa ou a oculta, isto é, se ele é verdadeiro ou falso.

Dessa forma, quando falamos de verdade, temos que falar de algo que é o caso independente de qualquer contexto. Podemos julgar o mundo no interior de uma moldura metafórica bem específica, mas isso não significa que o que é verdadeiro dentro de um jogo de linguagem seja falso em outro. Davidson está certo e Rorty está errado: a verdade é importante. Se a verdade não importasse, não teria relevância falar que nossa sociedade oprime as mulheres e que estamos prejudicando o meio-ambiente com nosso estilo de vida egoísta. Se a verdade não importasse, Rorty poderia muito bem insistir em dizer que a comunidade liberal é a melhor forma de organização ética e política, mas não poderia esperar que alguém o levasse a sério.

2.4. A angústia da influência e a marca cega: a desconstrução do *self*

Do capítulo sobre a contingência da linguagem, segue-se no livro de Rorty um capítulo sobre a contingência da identidade. Lá o autor desenvolve o conceito de *marca cega*. É com ele que terminaremos nossa desconstrução metafísica do *self*. O autor começa o seu capítulo considerando a *angústia da influência* de Harold Bloom. A angústia da influência se dá quando o medo de perder aquilo que tornava seu *self* diferente de todos os outros toma conta de um autor. Perder essa diferença é o pavor de todo o criador que pretende propor algo novo. É mais do que o medo que o poeta sente de ver suas obras ignoradas ou esquecidas, pois é o pavor de que mesmo sendo reconhecido e lembrado, ninguém note em suas obras nada de distinto. Se isso acontecer, o autor não terá deixado sua marca na linguagem, passará toda a sua vida em branco, tagarelando metáforas já cunhadas por outros. Esse autor, dessa forma, nunca conseguirá se realizar como algo que podemos chamar de um *self forte*. Ele estará condenado a sempre se ver como uma cópia ou uma réplica.

Então o autor criador se empenhará em descobrir o que há nele de distinto. Tentando colocar no papel, ou na tela, ou no filme, aquilo que é próprio de si mesmo, aquilo que demonstraria que ele não é uma cópia ou uma réplica. Se conseguir isto, o autor terá sido um *self forte* como todos os grandes poetas foram e como todos os humanos podem ser. Para Rorty, esse processo de autodescoberta de si significa a origem da “marca cega exibida por toda a conduta do sujeito” (RORTY, 2008, p.59). Vemos, com a ideia de angústia da influência, que todo criador que pretende ser mais do que uma cópia e uma réplica – sendo, assim, um *self forte* – se vê na angustiada situação de ter que constantemente indagar e tecer a si mesmo, descobrindo quem realmente se é. O medo dos poetas de Bloom é morrer deixando o mundo assim como ele já estava, sem criar nada de novo, sem deixar a sua *marca*. Vemos, então, que o que quer que seja a identidade do poeta, ela precisa ser feita, construída e não se trata nunca de algo pronto. Portanto, ela é mais desconstruída do que encontrada.

A questão que podemos colocar é a que pergunta se as marcas cegas de cada artista criador – essas contingências particulares que fazem de cada grande artista um *self* distinto, e não uma cópia ou réplica de outra pessoa, se isso é tudo o que importa. Perguntamos, então, se também algo em comum entre todos os homens não deve ser descoberto, algo de não só um homem, algo que nos una, apesar de nossas marcas cegas. Podemos dizer que ser apenas um *self forte* não basta, pois é preciso ser um filósofo forte, isto é, ser alguém capaz de descobrir, em meio das discontinuidades, as continuidades. Logo responderemos, por enquanto seguiremos com Rorty.

Abandonando a ideia tradicional de verdade como algo que se descobre, Rorty foi capaz de também abandonar a ideia de descobrir as causas de sermos quem realmente somos. Dessa forma, não faz sentido o indivíduo querer rastrear as origens das marcas cegas que formam sua conduta. Mas disso não se segue que não possamos ter um conhecimento de nós mesmo, do que somos e do que nos faz ser assim. Disso se segue apenas que não chegaremos a um autoconhecimento se pensarmos que buscamos algo que existe em nós desde sempre, como se tivéssemos dentro de nós uma caixa-preta que contém todos os nossos segredos. Ao contrário, devemos ver o autoconhecimento como autocriação. Dessa forma, o processo de conhecermos a nós mesmos, de nos confrontarmos com nossas próprias contingências, rastreando nossas marcas cegas, é parecido com o processo de inventar uma nova linguagem. Isto é, é como elaborar novas metáforas. E isso implica que vamos fracassar se tentarmos descrever a nossa própria individualidade com a linguagem *literal*, usando o velho jogo de linguagem disponível. O *self* que tentar fazer isso, não conseguirá superar aquilo que Bloom chamava de angústia da influência, pois irá se expressar sempre como uma réplica, como algo já identificado. Seria como aceitar que outra pessoa dissesse quem realmente somos, como se viver fosse executar um projeto já previamente dado. Logo, a única forma que alguém tem de superar a angústia da influência seria se descrever com novas metáforas, numa nova linguagem: desconstruir-se.

É assim que o *self forte* triunfa escapando às linguagens herdadas e encontrando sua própria linguagem. É isso o que separa o velho do novo no mundo. E, dessa forma, o drama sem vilão da vida humana não é um drama em que há uma meta preestabelecida em que chegar lá é a glória e não chegar é a perdição. Trata-se, antes, de uma autossuperação que também é a superação da angústia da influência. O paradigma dessa concepção de *self* é o gênio criador que afirma “esse sou eu” e assim constrói um *self* para ser o que seus antecessores nunca souberam ser possível.

No entanto, usando a imagem do gênio criador, podemos colocar o que é caracteristicamente humano, em oposições aos demais seres biológicos, de cada vida humana: trata-se do sujeito se deparando com sua vida e sua vida posterior e dizendo “eu sou assim” e “eu quero assim”. Veremos no capítulo seguinte, quando colocarmos o conceito de vida humana, o que isso realmente significa. Por enquanto, temos que ver que isso, em Rorty, implica que um *self* nunca conseguirá se desenvolver sem o confronto com os outros pessoas, da mesma forma que uma metáfora precisa, para se valer, de muitos ditos literais que lhe sirvam de contraste. Então não há um *self* que supere a angústia da influência sem antes ser um parasitário de outros *selves*. Nem mesmo o *Übermensch* de Nietzsche é capaz de se separar assim dos outros e do passado, por mais insignificantes que sejam esse passado e esses outros para ele.

Rorty nota (2008, p.62) que alguns filósofos, como Heidegger e Wittgenstein, foram capazes de conciliar a universalidade e a necessidade com o individual e contingente. Então eles foram capazes de levar em conta a marca cega do *self*. E isso se deu porque esses autores elaboraram conceitos com os quais a filosofia rendeu-se à poesia. Com isso, eles foram capazes de pensar a marca cega que não pertence apenas a um ser humano específico, mas sim a todos os seres humanos. Com eles podemos pensar no encontro da marca cega do poeta que sofre da angústia da influência com a descoberta das condições universais da existência humana. E assim podemos pensar quem realmente somos, chegando mais perto de nosso conceito de *self*. Podemos passar para a exibição na marca cega existente em todos nós, a marca cega da condição humana. Então não se trata apenas de uma simples questão do acaso, de uma contingência. Trata-se de algo que somos, que faz parte de nós, algo que constitui o que é ser um *self*. Trata-se, portanto, de uma *marca cega universal* do modo de ser do *self*.

Para alguns teóricos da finitude, como Heidegger, Benjamin e Gabriel não podemos ter uma total compreensão do *self* porque nossa compreensão do ser é resultado de seu modo de aparecer e não algo separado dele. Disso resulta uma limitação que nossa finitude nunca poderá superar. O que conta para determinado filósofo como uma teoria sólida e bem construída sobre o mundo sofre da inevitável limitação de ser parte do mundo e, por isto, determinada por ele. Então os metafísicos não fazem o que fazem suspensos no espaço. Eles fazem o que fazem sendo no mundo que pretendem compreender. Você pode justificar esse ou aquele pedacinho de sua crença, mas, como mostra Marcus Gabriel (GABRIEL 2012, p.150), você não pode justificar seu conjunto de crenças como um todo. É como se esses autores estivessem nos dizendo que temos que aceitar que enquanto levamos as nossas vidas certas crenças que temos são imunes à justificação racional. Eles nos ensinam que existe uma parte de nosso *self* que, mesmo que tentássemos, não conseguiríamos determinar com precisão: “Estamos sós (...), sempre resta algo a perfazer” (GABRIEL. 2012, p.150). Devemos aceitar que o *self* não é o tipo de coisa que pode ser completamente justificada racionalmente, como se pudéssemos enfileirar uma cadeia de explicações metafísicas até que chegássemos naquela que seria como a última casa da rua de Wittgenstein. O problema é que para esses teóricos da finitude não existe um lugar fora da compreensão para se estar. Eles não nos dão muitas alternativas teóricas: *ou já estamos dentro e somos insuficientes ou estamos fora e somos irrelevantes*.

Se, na desconstrução do *self*, de alguma forma, falamos daquilo que somos feitos, isso significaria que para termos total sucesso em nosso empreendimento teríamos que saltar fora de nossas peles, vermo-nos de fora, como se fôssemos outra coisa, teríamos que tratar a nós mesmos como se não estivéssemos lá. O problema é que só operamos como seres humanos

dentro desse *self* que tentamos compreender. Isso quer dizer que uma transparência total desse espaço é inatingível para nós. Essa reflexão totalmente transparente teria que se originar de algum ponto inteiramente além dos existenciais do *self*. Estamos colocados, assim, diante de um problema: a compreensão completamente transparente sobre nós mesmos estaria destinada a passar por nós e a nos perder.

Não podemos propor um caminho alternativo. Isso tudo pode ao mesmo tempo nos dar alívio e preocupação. O alívio em se pensar assim está no excesso de trabalho mental que ele nos poupa. E preocupa-nos porque mostra como o *self* após a desconstrução não possui mais bases sólidas. Tudo o que é poderia ter mudado ao menor sopro do vento: poderia ter facilmente sido de outro jeito. A ideia de que a necessidade é contingente – ideia defendida por Markus Gabriel (GABRIEL, 2012, p.149) – diz que nada precisa ser do jeito que é, e que, portanto, o modo como somos não pode ser justificado num nível mais profundo. Mas temos que ver que a posição de Gabriel não é tão simples quanto parece. Ela não quer dizer que o modo que somos é apenas algo que nos ocorre fazer, assim como ir ao cinema num sábado. O filósofo quer dizer que as razões que temos para explicar e justificar esse nosso *self* são, elas mesmas, num âmbito mais profundo, contingentes. Assim, nosso modo de ser está à deriva. Aqui Gabriel, Rorty e a desconstrução estão de acordo.

Temos que perguntar se não estamos indo longe demais com isso tudo. O *self* não é algo completamente à deriva. E isso não é a mesma coisa que dizer que ele está firmemente ancorado em algo. Na verdade, só podemos pensar a existência humana estando à deriva porque antes, na metafísica, pensávamos que ela estava ancorada. Eu não diria que esta cadeira no qual sento agora está à deriva apenas porque ela não está colada ao chão. Só temos a ideia de que o *self* está à deriva porque antes pensávamos que ele estava fortemente preso a algo sólido, como Deus, a natureza ou a subjetividade. No entanto, não é que isso tenha sido verdade na Idade Média e depois na modernidade e que agora não seja e então estamos à deriva. Isso foi falso o tempo todo. Não estamos agora à deriva porque nunca estivemos ancorados em nada. Somos como alguém que cruza uma ponte sob um abismo. Só agora estamos olhando com pânico para o abismo, mas ele sempre esteve lá. Sabemos agora que o chão no qual andamos não é tão sólido, mas, de fato, ele nunca foi.

Às vezes é muito exagerado todo esse nosso luto, como se, enquanto legítimos filhos de desconstrução, sofrêssemos da síndrome do membro fantasma. Comportamo-nos, muitas vezes, enquanto teóricos da finitude, como se alguma coisa estivesse faltando e tentamos assim justificar a nossa melancolia. Somos jovens demais para lembrarmos da época em que a verdade e o sentido eram algo estável. Só sabemos rumores do tempo em que não se olhava

com pavor para o abismo embaixo dos nossos pés. O problema é que não há fundamento faltando, porque aqueles princípios epocais – aquelas velhas metáforas metafísicas – que hoje nos faltam eram falsos. O mundo no qual estamos apoiados não precisa estar apoiado em outra coisa. Não é que o mar que navegamos e no qual precisamos constantemente reconstruir nosso barco fosse calmo e agora esta agitado; o mar era agitado o tempo todo. *A má notícia é que o rei está nu, a boa notícia é que ele esteve nu o tempo todo.*

Então não estamos completamente à deriva porque possuímos um tipo de ancoramento. Não falamos mais de Deus, nem de natureza humana e nem de subjetividade, mas falamos ainda de modos de ser. Claro que este não é um dos fundamentos mais estáveis, dado que, como mostra Gabriel, toda a sua justificação seria contingente. Porém, ele é o nosso fundamento no sentido de que enquanto somos assim como somos no mundo, não podemos espiar para fora dele, pois o que veríamos se pudéssemos olhar para fora de nosso modo de ser seria igualmente determinado pelo nosso modo de ser. Então ele é o tipo de ancoragem pouco segura, mas ainda assim é uma ancoragem. Pega tudo, do início ao fim. O que não nos ajuda, como já vimos, é que esse modo de ser é um conjunto de crenças e significados espontâneos tão profundos que não podemos nem ao menos analisá-los totalmente. Resta-nos desconstruir aqui e ali.

No entanto, o que faremos com essa constatação? O que faremos com a objeção que diz que para compreendermos completamente nosso *self* teríamos que estar em algum ponto impossível fora de nosso modo de ser? Heidegger já tinha, de certa forma, mostrado que isso não é bem assim. Ele mostra que refletir criticamente sobre nosso ser faz parte de nosso próprio modo de ser. Pensar como pertencemos ao mundo é nossa forma peculiar de pertencemos ao mundo. Assim sendo, desconstruir a nós mesmos não é algo impossível ou um delírio fenomenológico. Debruçarmo-nos sobre o *self* é próprio do *self*. E isso não quer dizer que saltamos fora de nossa pele e abandonamos nosso próprio modo de ser.

A autocompreensão, portanto, é uma parte importante do que somos. Não há nenhuma necessidade de travarmos uma batalha contra nós mesmos, para sairmos de nossa condição e só assim poder julgá-la. As fronteiras do *self* são permeáveis e ambíguas. Husserl, Heidegger e Gadamer falam de “horizontes” e não de muros e grandes. Nossa identidade se projeta para além dela mesma em virtude do que ela é. Estar dentro de um *self*, então, não é como estar dentro de um presídio. É mais como, sendo benjaminiano, estar dentro de uma língua: as línguas se abrem para o mundo a partir de dentro. Estar dentro de uma língua é ter raízes no mundo, mas não é estar isolado dentro dele como numa quarentena.

Portanto, não precisamos imaginar um ponto fora de nós mesmos para pensarmos a nós mesmos, assim como não precisamos pensar numa terceira língua ideal para fazermos uma

tradução. Parece ser verdade que não podemos justificar totalmente o *self* em termos metafísicos. Devemos, então, reconhecer certos limites para a nossa teoricidade. Ainda assim podemos pensar sobre como somos enquanto vivemos no mundo. E o fato de não podermos teorizar completamente sobre nós mesmos não é um mal em si. Walter Benjamin fala muito do esquecimento fazendo parte daquilo que possuímos de mais essencial. Rorty também tinha consciência disso quando fala da marca cega que carregamos no coração do *self*: Somos assim como somos no mundo apenas por que certa cegueira sobre nós mesmos nos constitui. Não poderíamos pensar, falar, agir e levar a vida normalmente se não fosse esse esquecimento e essa cegueira metafísica. Não podemos dar conta de todos os fundamentos do *self* ao mesmo tempo continuarmos a fazer as coisas que todas as pessoas fazem espontaneamente, como pegar ônibus e usar o caixa eletrônico. Isso seria parecido com refletir sobre como funciona o corpo humano enquanto disputamos uma partida de futebol.

Cotidianamente não somos como o *self forte*, pois estamos fadados a fugir da contingência e não em vermos a contingência como parte de nosso ser, como fizeram Wittgenstein e Heidegger. Essa é a linha que, segundo Rorty, separa a fraqueza da força, pois é a linha entre usar uma linguagem conhecida e universal e produzir uma nova linguagem que, de alguma forma, tornará visível a marca cega que está gravada em cada *self* individual e na condição humana. Essa nova linguagem poderá parecer inevitável para a geração seguinte, que a usará para pensar a sua própria marca cega.

É dessa forma que Rorty anuncia a marca cega exibidas em todas as nossas condutas e constitui o *self*. Para ele, a marca cega não é indigna de comandar nossas vidas. Elas, com isto, seriam como poemas: “não tão destroçada pela dor que não possa aprender uma linguagem, nem tão imensa no trabalho que não tenha tempo de gerar uma descrição de si mesma” (RORTY, 2008, p.77). Visto por esse lado, o filósofo e o poeta são apenas casos especiais, apenas alguém que consegue colocar em palavras o que as outras pessoas já suportam em suas peles todos os dias enquanto vivem as suas vidas.

Tudo, desde o som de uma palavra, passando pela cor de uma folha, até a sensação de um pedaço de pele, pode servir, como mostrou Freud, para dramatizar ou cristalizar o sentido da identidade pessoal de um ser humano. É o que qualquer uma dessas coisas pode desempenhar, numa vida individual, o papel que os filósofos acharam que só poderia, ou, pelo menos, só deveria ser desempenhado por coisas que fossem universais, comuns a todos nós. Qualquer coisa pode simbolizar a marca cega impressa em todas as nossas condutas. Qualquer constelação aparentemente aleatória dessas coisas pode dar o tom de uma vida (RORTY, 2008, p. 79).

Artistas como os dadaístas e os surrealistas sabiam disso. Filósofos como Benjamin e Heidegger também. E, os seguidores da desconstrução, mais ainda. Aqui nenhuma estratégia é

superior a outra na tentativa de mostrar a marca cega do *self*. Nenhum discurso é mais nem menos humano que outro, assim como nenhuma flor é mais e nem menos flor que outra. Dessa forma, é muito difícil imaginar um tipo de vida humana que se sinta completa. Não podemos mais esperar que um metafísico sopre em nossos ouvidos o nome daquilo a que nos destinamos. A vida humana não é como um ônibus que deve sair da PUC pela Ipiranga e chegar até a Cidade Baixa pela João Pessoa. Nossa vida não tem um ponto de partida e um ponto de chegada definidos. Então a questão do *self* se torna ainda mais complicada porque aceitamos que ele não tem um objetivo. Como o *self* não está a serviço de nenhuma outra coisa, não há um alvo no qual podemos dizer que sua função se completa e o seu propósito chega ao fim. É por isso que a morte causa tanta angústia para o *Dasein*: somente uma vida que conseguisse já estar completamente realizada seria indiferente a morte. Mas desde que estamos jogados no mundo e vivendo há sempre mais projetos que se seguem de nossos projetos realizados. É por isso que é muito difícil encontrar um ser humano que morra feliz “por haver alcançado tudo o que sempre quis” (RORTY, 2008, p.85). O *self*, dessa forma, será sempre projeto e incompletude e nunca resultado concluído. Nenhuma vida dura o bastante para ser concluída.

O medo da morte sentido pelo poeta forte, como o medo da incompletude, é função do fato de que nenhum projeto de redescritção do mundo e do passado, nenhum projeto de criação de si mesmo pela imposição das próprias metáforas idiossincráticas pode evitar ser marginal e parasitário (RORTY, 2008, p.85).

A melhor maneira de compreendermos essa nossa finitude e esse nosso medo da morte é compreendê-los como a impossibilidade de encontrar aquilo que filósofos como Puntel esperavam encontrar por si mesmos:

Esse livro trata de elaborar um quadro teórico - bem entendido: o melhor quadro teórico possível hoje - para uma filosofia sistemática. Essa tese central, que constitui o arcabouço fundamental ou também arquetônica fundamental da filosofia sistemática aqui visada, é especificada pela tese adicional de que pode haver e de fato há *uma pluralidade de quadros teóricos* (PUNTEL, 2008, p.10).

De certa forma, não temos outra saída: somos limitados e precisaremos contar com a boa vontade dos que viverão depois e escreverão outros artigos filosóficos. A metafísica da desconstrução, assim, é um artigo inacabado, pois é a constante elaboração daquilo que nunca poderá ser encerrado por uma pessoa ou um grupo de pessoas em dado tempo. A marca cega é a lembrança que nenhuma metafísica será completa antes que a morte venha interrompê-la. Não podemos completá-la porque não há nada para ser completado. Há apenas uma teia de significados e relações - o diferir de Derrida - que serão tecidas novamente pelas gerações seguintes na medida em que suas vidas se dão. Então a desconstrução do *self* é sempre um re-

tecer incompleto. A necessidade do poeta, que sofre da angústia da influência, de mostrar que não é apenas uma cópia é apenas uma manifestação especial dessa falta que toma todo *self* e que Rorty chamou de “marca cega”, e que lhe dá a tarefa de construir a si mesmo, reescrevendo essa falta com palavras que sejam suas.

O conceito de marca cega de Rorty, expressa que por sermos seres finitos e históricos, enquanto somos no mundo, estamos sempre num processo de *ter que ser*, estamos constantemente projetando-nos diante de nós mesmos. Assim nossa vida não se resume a uma série de momentos presentes; ela é projeto e incompletude. Nunca vamos possuir a identidade fixa de uma pedra ou de um lagarto. Então o *self* não é uma coisa em si. Esse angustiante vazio, difuso e sem contornos fixos da existência humana, Rorty chamou de “marca cega”.

Então enquanto somos no mundo, não somos como um peixinho preso num aquário: não vivemos presos no presente. Para nós, o presente é sempre projeto incompleto, em andamento, o que faz com que nossas vidas sejam mais agitadas que a vida do peixinho preso no aquário. Como sabia Walter Benjamin, habitamos sempre no tempo de agora. A eternidade não foi feita para nós. Por nossa finitude, há sempre mais ser ali onde o compreendemos. Estamos no tempo de agora, mas não somos um agora; somos um ainda não, um projeto, uma possibilidade. A marca cega é o coringa do baralho, a mancha negra que estraga a transparente paisagem sistemática. É o enigma sem solução do mundo. Ela diz respeito à primeira ferida nunca cicatrizada do *self*. Ela implica que nossa cegueira com relação às coisas do ser, como uma nuvem grande, sempre pesará sobre nós. Alguns de nossos segredos internos devem permanecer impenetráveis. Aqui não há nenhum método filosófico ou qualquer outro pelo qual os homens possam navegar com segurança entre as dificuldades que possam surgir.

Como disse Pascal, o homem ultrapassa infinitamente o homem. Somos imprevisíveis, caóticos e paradoxais. Violar ou transgredir o nosso *self* é comum para nós. Para Rorty, devemos aprender a conviver com nossa marca cega. Para Markus Gabriel, o ser é um tipo de vazio sem fundo. Para Heidegger, viver autenticamente é suportar nossa “nadicidade”, aceitando, com isto, que nossa existência não é fundamentada, que ela é contingente e não escolhida. Então enxergar o *self* corretamente é enxergá-lo à luz de sua contingência, à luz da marca cega. Aceitar o nosso convívio com a marca cega de Rorty é aceitar a falta de fundamentação absoluta para nossas crenças e isto significa viver à sombra da morte. O começo da existência autêntica de Heidegger é a aceitação da inevitabilidade da morte. Com isso, reconhecemos que nossas vidas são provisórias. A existência autêntica, dessa forma, é o oposto de se deixar seduzido pela morte, pois ela significa justamente viver mais plenamente em vista da morte. A existência autêntica é a celebração do feliz acaso de sermos.

Ao atingir o todo do *Dasein* a morte é ao mesmo tempo a perda do ser do “aí”. A passagem do já-não-ser-“aí” priva precisamente o *Dasein* da possibilidade de experimentar essa passagem e entende-la como experimentada. Em todo caso, semelhante experiência deve permanecer negada a cada *Dasein* relativamente a si mesmo (HEIDEGGER, 2012, p.657).

Assim a morte é ao mesmo tempo estranha e íntima ao *self*. Ela surge para lembrar-lhe de sua existência finita e contingente, de sua condição frágil e efêmera e de sua carência e necessidade dos outros. A desconstrução do *self* implica em ver a morte como algo mais do que algo que está no tempo para acabar conosco. Claro, ela também faz isto. Mas a desconstrução nos sugere algo sobre como viver tendo esse fim em nosso horizonte. A morte se torna, dessa forma, uma das estruturas internas do próprio *self*.

Isso tudo implica que nunca estamos em total posse de nós mesmos. O *self* se dá em meio aos outros. Então significa que o *self* não é algo que eu possa possuir inteiramente. Ele não tem essência porque está ligado ao mundo e à vida de muitos outros, estando numa teia de significados da qual não podemos arrancá-lo. Filósofos sistemáticos e transparentes como o Puntel não suportam essa falta. Eles temem a marca cega e então procuram preencher esse vazio. Eles não podem aceitar a contingência. O sistemático tenta enganar a morte e a marca cega projetando um absolutismo na vida. Porém o sistemático está apaixonado pela vida e não pela morte? Esse é o paradoxo de Puntel: Por um lado, ele vive aterrorizado pela marca cega e quer preencher todos os vazios deixados por ela com significados fixos e verdades lógicas autoevidentes, e por outro lado, precisa vencer a corrida contra a marca cega, encontrá-la e capturá-la. Por um lado, a contingência do sentido e o ar improvisado que tem a vida humana traz a lembrança que seu sistema poderia não existir. Por outro lado, o sistemático é obcecado pela necessidade de capturar essa falta de alguma forma.

No entanto, a marca cega nunca se oferece como uma narrativa coerente, pois ela é justamente a ruína de toda narração. Vemos aqui que pelo método do Benjamin maduro, a montagem, o filósofo entendeu essas questões. O filósofo perfeito para Benjamin tinha que ser uma espécie de dadaísta ou surrealista; ele deveria atacar não um ou outro pedaço do sentido, mas o sentido enquanto tal, para chegar naquela falta que suporta todos os sentidos. É esse *nonsense* que é aquilo que os sistemas não são capazes de engolir e ele é justamente o alvo da montagem filosófica. Trata-se de uma forma dadaísta de filosofia que deve ser devota do gesto dissidente, da recusa do todo e do acontecimento imprevisível.

De qualquer forma, temos que encontrar uma forma de conviver com nossa marca cega sem nos apaixonarmos por ela. A paixão pela marca cega é quase a pulsão de morte de Freud. É a sedução do desejo de nos despedaçarmos até encontrarmos a segurança total nos braços do

nada. A marca cega é o sempre ainda não. Ela tem a qualidade pura de toda a negação. É a perfeição de uma folha de caderno em branco e do apito do juiz que faz o jogo começar. Marca cega, dessa forma, é um nome para aquela falta que nos constitui. O limite das filosofias sistemáticas do grande todo é que a marca cega não pode ser aniquilada. Podemos tentar exterminar essa falta, mas só criaremos mais do mesmo à nossa volta. E então enquanto estivermos vivos, jamais conseguiremos expulsar a marca do cerne de nós mesmos.

Walter Benjamin comparou a existência nas grandes metrópoles com a vida de demônios no inferno. O inferno é a eterna morte viva daqueles que se julgam valiosos demais para morrer. É a negação da marca cega como parte do *self*. Claro que o sistemático não é o demônio. Seu esforço é para ter princípios firmes nos quais pode apoiar os pés sem sentir o abismo da marca cega sob seus pés. O que precisamos fazer é substituir esse tipo de metafísica por uma baseada na desconstrução, isto é, na consciência da fragilidade humana e na nossa falta de fundamentação. A metafísica só poderá prosperar se confrontar esse fracasso. A marca cega em nós sempre foi o que perturbou nossos sonhos metafísicos e minou nossos projetos. Mas agora ela é a maneira pela qual nós podemos, na metafísica, nos comprometer com o *self* aberto do homem. Agora metafísica e desconstrução andam de mãos dadas.

3. Desconstruindo a formação do humano

“Deixe-nos ser humanos.”

(Wittgenstein, Cultura e valor)

3.1 The truth is not out there

Assim como muitos caminhos podem nos levar até Roma, também muitos caminhos podem nos levar até o ser humano. Temos caminhos teológicos, biológicos, psicanalistas, sociológicos, caminhos ligado às artes e temos também o caminho filosófico. Como veremos, mesmo o caminho filosófico parece sofrer de uma bifurcação: podemos pensar o humano seguindo uma corrente mais materialista e cientificista ou podemos pensar o humano um enigma indecifrável, como no relativismo de alguns pós-estruturalistas da desconstrução.

Na história da filosofia, os filósofos muitas vezes tiveram o estranho costume de analisar perguntas ao invés de respondê-las. É dessa forma que gostaria de começar este capítulo que trata do conceito filosófico de humano ou de vida humana. Mas a pergunta “de que forma o humano pode ser um conceito filosófico?” é realmente uma questão filosófica ou só tem uma aparência de sê-lo? Existe algo que podemos realmente considerar como uma forma filosófica de tratar a vida humana ou estamos aqui, na verdade, tratando de um pseudo-conceito? Tugendhat, por exemplo, argumenta que o sentido pertence à linguagem e não aos objetos. Dessa forma, o sentido das coisas se refere ao nosso modo de falar das coisas e não é uma característica intrínseca da coisa em questão. Assim, quando fazemos filosofia, as coisas não possuem sentido por si mesmas, mas só quando as capturamos em nossas proposições. Segundo essa teoria, podemos entender o conceito de humano pela forma que falamos, no entanto ficaremos sem saber se a vida humana possui um sentido por si mesma. Do mesmo modo que uma nuvem por si só não pode ser verdadeira e ou falsa, sendo verdadeiras ou falsas as nossas proposições sobre ela, também o humano não pode ser entendido por si mesmo, fora de nossas conversações e de nossos jogos linguísticos, mas apenas pode ser pensado filosoficamente em nossas proposições.

A questão “o que significa compreender uma expressão de uma certa forma semântica, ou a forma dessa expressão?” pode ser chamada de a questão formalizada do significado. Sua relação com a questão do significado ou a compreensão de uma expressão particular desta forma é análoga à relação do estudo do ente enquanto ente como a referência à um ente individual. (...). Em contraste com o domínio amplo do *a priori*, do esclarecimento do significado, temos aqui um domínio mais restrito da reflexão no qual as estruturas da compreensão já pressupostas e compreendidas em toda compreensão de uma expressão linguística particular deve ser realizadas. Se definirmos a temática da filosofia nos termos desta esfera semântica-formal de reflexão, isso implica a tese segundo a qual todos os conceitos especificamente

filosóficos são relacionados com a análise das estruturas semânticas (TUGENDHAT, 2006, p.66)

O que gostaria de fazer nesse capítulo é ligar a desconstrução e a questão do ser humano com todo um movimento filosófico que se iniciou no século passado. As considerações sobre o ser humano nas teorias do século passado não se deram de forma isolada. O ser humano foi visto junto com um movimento que repensava as questões clássicas da metafísica. O que podemos ver nas filosofias do século XX é uma postura de ataque às filosofias que no final do século XIX ainda insistiam em um tipo de metafísica do absoluto, que ainda buscavam estabelecer um princípio, um fundamento absoluto para se pensar o ser humano. Então a concepção de ser humano que surge dessas novas formas de pensar não possui mais um terreno completamente firme para erguer suas teses. Uma vez que a metafísica perdeu os seus fundamentos, começou um tipo de pensamento sobre o ser humano que se deu em um tipo de trabalho comparativo entre o humano e os demais entes do mundo.

O que podemos ver no século passado é o fim de uma série de concepções do humano congeladas, paralisadas sob a camada de gelo da metafísica tradicional. É assim que se deu toda uma postura filosófica que começou a pensar o humano em termos novos, levando em conta sua forma peculiar de pertencer ao universo. O que essas posturas filosóficas fizeram foi olhar para o ser humano e estabelecer uma diferença fundamental entre a vida humana e a vida animal. Quando no título desse capítulo utilizamos o termo “formação do humano” estamos fazendo referência a esse gesto filosofante fundamental que se deu no século passado: formador aqui não se resume ao sentido prático, pois ele possui um sentido que pode chamar de “transcendental”. Uma passagem de Alphonse de Waelhens ilustra muito bem esse cenário:

Com que direito o homem se aplica a si mesmo um estatuto de existência da qual ele mesmo, justamente é o instaurador? Dito de outra maneira: se toda a realidade se unifica nisso, no fato de que, ela lhe é dada, como é que sua própria realidade poderia ela ser simplesmente dada, já que aquilo pelo qual, unicamente, um dar-se a... é possível? (apud Stein, 2003, p.17).

Dessa forma, como que de um dia para outro o ser humano se tornou uma força mobilizadora e frágil. No seu livro *Problemas fundamentais da metafísica* Heidegger desenvolveu um trabalho filosófico de análise comparativa entre o animal não humano e o ser humano. Para fazer a distinção fundamental entre os dois, o autor formulou sua famosa frase que dizia que o animal é pobre de mundo, enquanto o humano era formador de mundo. Isso quer dizer que, ao contrário dos demais animais, o ser humano não está completamente capturado pelo seu mundo ambiente, pois possui a qualidade fundamental de ser formador do

seu mundo. Queremos aqui parafrasear esse enunciado heideggeriano e dizer: o humano é formador do humano.

Com o termo “formação” nos vemos falando do ser humano a partir daquele paradigma que podemos ver nas filosofias do século passado e que vieram a inspirar a desconstrução. A partir desse novo paradigma passamos a ver o humano não mais como uma consciência que representa o mundo, que é anterior ao mundo e que é capaz de dominar suas leis. Assim temos uma nova forma de compreender as questões que cercam a vida humana. Temos uma visão do ser humano em que não podemos mais falar do humano da mesma forma que falávamos com as metafísicas absolutas. Essa é uma visão do ser humano que não é mais nem puramente naturalista e nem mais do tipo metafísico-objetivista. Temos uma dimensão da facticidade que sempre acompanha qualquer problematização do universo humano. Isso implica que o ser humano passou a ser visto de uma forma que o distingue dos demais entes. Em sua *Antropologia Filosófica*, Ernildo Stein chama essa nova forma de compreender o humano de “o nascimento de um novo paradigma na Antropologia” (STEIN, 2003, p.18).

Em nosso trabalho de desconstrução da formação do ser humano que pretendemos, guiados por essas perspectivas, podemos trazer uma série de autores que através dos mais diversos textos, teses e conceitos, mesmo que de forma fragmentada, colocaram questões que decorrem desse novo paradigma na Antropologia. O que temos em comum nessa série de autores é uma tentativa de pensar a questão do ser humano que, mesmo por diferentes caminhos, rompe completamente com uma visão do humano que se liga de alguma forma com um absoluto. Então estamos diante de um momento singular da história da filosofia em que diversos pensadores e diversas obras (na filosofia e nas artes) em que surge uma forma de pensar o ser humano até então completamente nova. Em um único movimento se recusou a visão do humano que ainda se ligasse com a metafísica moderna e se abriu o espaço para se falar do humano como uma questão em aberto, como um animal que não pode ser catalogado definitivamente, como aquela paixão inútil que Sartre alertava. E a ingenuidade metafísica, depois de perdida, não é coisa fácil de ser recuperada.

Essa postura, que vê o ser humano como uma questão em aberto, abriu também a possibilidade para o diálogo com muitos campos da pesquisa empírica e com certas obras significativas da literatura. Então uma vez que aceitamos essa ideia de que no século passado se deu uma troca de paradigma para se pensar o ser humano, temos um lugar a partir do qual podemos falar da vida humana. O que podemos ver, depois disso, em certos autores e correntes, são termos novos, inovações conceituais, que se oferecem como alternativas para um projeto que busca pensar o humano. Desse modo, nos importa mais um esforço de avaliação de ideia

de certos autores do que a apresentação de um único modelo de pensamento. Disso resultará a construção de um universo conceitual que pode, à primeira vista, parecer fragmentado, mas que deve ser iluminado pela antecipação desse novo paradigma Antropológico. Esse é o nosso marco teórico em que fundamentamos o nosso ponto de partida deste capítulo da tese.

Esse paradigma nos garante um elemento regulador pois nos dá um sentido de orientação, uma vez que as questões levantadas serão vistas dentro desse novo campo de atuação. Assim temos delimitado um novo ambiente para colocarmos as questões referidas ao humano. Os autores que fomos trazendo, com suas ideias e argumentos, devem ser vistos como uma tentativa de interpretar e sistematizar um tipo de esboço dessa nova concepção de humano. Essa concepção se mostra como nova porque apresenta aquilo que seria o elemento próprio do ser humano de uma forma que não repete os discursos já superados pelas teorias do século passado.

Propomos, com isto, uma tarefa de desconstrução filosófica, que possui um elemento organizador e partindo disso recolhe influências e teses para formar enunciados sobre o ser humano. Isso demandará novos recursos que podemos recolher tanto do pragmatismo de Rorty, da filosofia analítica de Putnam ou da pós-metafísica de Benjamin. Também poderemos trazer elementos na literatura, que de alguma forma tocam na questão. Esse é um trabalho de formar um campo conceitual que possibilite o tratamento do tema do humano, por meio de uma linguagem que não pretende mais ser objetivista. Isso quer dizer que colocamos a questão do humano como uma questão aberta, desconstruindo e enfrentando os perigos da objetivação. Trata-se, nesse capítulo, de desconstruir e descobrir características fundamentais do ser humano dentro desse novo cenário, que agora leva em conta sua especificidade, sua diferença fundamental.

Disso vai se seguir que sempre que falamos do humano na desconstrução, estamos falando de algo inconcluso, da paixão inútil, do animal não catalogado. E o que era o humano antes do século XX? Antes dessa revolução paradigmática o ser humano era visto quase como imutável: sem a capacidade de auto-formação, as pessoas nasciam e envelheciam tendo suas vidas referidas à algum absoluto. Sua identidade se dava na sua relação com Deus, ou com a História, ou com qualquer outro fundamento primeiro. Como diz Stein, até o século XIX se os filósofos tivessem que escolher entre o humano e a história, eles escolheriam, sem pensar duas vezes, a história. Foi a partir das teorias filosóficas do século XX que se formou o que hoje costumamos entender por humano. O que se perdeu com esse movimento filosófico foi toda uma dimensão teleológica da vida humana, e disso se seguiu todo um distanciamento das considerações éticas de como realizar a vida humana e a busca por seu sentido. Antes havia

algo que garantia o sentido como um grande invólucro que mantinha conectadas as coisas mais dispare. Com o final desse tipo de fundamentação, a desconstrução realizou o rompimento desse invólucro e teve início um processo de diferenciação do sentido que, por sua vez, resultou numa série de compreensões do humano e da vida humana.

Antes, o sentido garantia a unidade da verdade, e um não existia sem o outro. Além disso, esse sentido estável garantia a objetividade dos discurso humanos. À luz das novas compreensões a linguagem como diferenciação, o sentido foi condenado como uma forma híbrida e instável. Com isto, o trabalho de fundamentação passou a ser visto como um abismo cada vez mais profundo, sendo ligado com a consciência histórica e com o estranhamento temporal. Antes a pena fixava as palavras e elas possuíam uma proteção significativa duradoura. O sentido da linguagem e das coisas do mundo estavam guardado sob uma custódia segura. Hoje, no entanto, a verdade não está mais lá fora.

Uma cultura historicista e nominalista da espécie que imagino preferiria, em vez disso, narrativas que vinculassem o presente ao passado, por um lado, e futuros utópicos, por outro. Mais do que isso, ela veria a concretização de utopias e imaginação de outras utopias como um processo interminável – uma realização infundável e prolífica da Liberdade, e não para a convergência para uma Verdade já existente (RORTY, 2007, p.20)

Nesse cenário, podemos pensar em Heidegger quando ele coloca a questão do ser. Quando Heidegger faz essa pergunta, não queria saber como chegaram a existir os entes concretos do mundo, mas ele queria saber como as coisas do mundo estão abertas ao nosso entendimento quando poderiam muito bem não estar. É por isso que no autor a pergunta pelo ser toma a forma da pergunta pelo sentido do ser. Para muitos filósofos essa questão é um exemplo perfeito de uma pseudoquestão. Para eles, essa é uma questão que não pode ser respondida porque é muito duvidoso que exista algo como “o sentido do ser” a que se possa buscar como resposta. Wittgenstein já dizia que boa parte de nossas perplexidades metafísicas não passam de uma forma errada de utilizarmos a linguagem. Então a função do filósofo passa a ser não a de resolver estes problemas, mas sim o de dissolvê-los. Já Derrida se mostrou ainda mais pessimista a esse respeito. Para ele, nossos enganos metafísicos estão de tal forma impregnados na estrutura mesma de nossa linguagem que não podemos nem mesmo descartá-los. Resta-nos apenas uma incessante batalha contra essa estrutura da linguagem e que ele chamou de “desconstrução”.

Derrida nos diagnosticou que nossa linguagem “coisifica” o sentido. Podemos pensar se com o conceito de “humano” não estamos coisificando aqui a vida humana. Examinaremos essa possibilidade mais adiante. Agora, como introdução, gostaria de tratar de outra dificuldade. O

fenômeno do humano possui aquela universalidade necessária para ser pensada como um conceito filosófico? O fato de que partes da vida ocorram desta ou daquela maneira não é razão suficiente para supormos que se tenha um sentido total de vida humana que possa ser conceitualizado. Parece que isso não nos ajuda muito na questão que estamos colocando, no entanto, colocar a pergunta de uma forma correta pode abrir toda uma dimensão filosófica que ficaria inexplorada caso isso não ocorresse.

Marx costumava dizer que os seres humanos só se colocam problemas que são capazes de responder e também Heidegger, no começo de *Ser e tempo*, disse que só podemos perguntar por aquilo de que já temos uma compreensão prévia. Isso pode querer dizer que, uma vez que dispomos de todo um aparato conceitual que nos permite formular a pergunta, então possuímos pelo menos os meios para encontrar a resposta. Dessa forma, nossas questões nunca são formuladas no vazio. É claro que elas não trazem consigo, como que atadas com cola, suas respostas, mas sempre já insinuam o tipo de resposta que se deve buscar. Então quando colocamos uma pergunta de uma forma correta, não somos lançados para todas as direções possíveis ao mesmo tempo, pois possuímos ao menos uma direção.

É claro que sempre existiram problemas que nunca descobriremos a solução e perguntas que ninguém nunca soube responder. Podemos imaginar que se alguém perguntar quantos cabelos existiam na cabeça de Heidegger quando ele escreveu *Ser e tempo*, dificilmente saberíamos como responder. Mas do que foi dito antes se segue, ao menos, que as perguntas são colocadas em determinados horizontes de sentido. É possível também que haja uma resposta para a questão de como se deve pensar o ser humano filosoficamente, mas que nunca chegaremos até ela. Talvez a nossa vida possa apenas seguir seu curso graças ao nosso desconhecimento de sua estrutura fundamental. Já vimos, no capítulo anterior, o papel central que Benjamin dava ao esquecimento em sua concepção de ser humano.

Talvez o humano não seja mais do que uma ficção necessária, uma invenção fantasiosa que numa investigação filosófica rigorosa se desmancharia por completo. Quando Walter Benjamin realizou todo aquele trabalho de tematização das peças do teatro Barroco Alemão, ele estava se enfrentando com o fato de um tipo de vida humana que só pode ser penetrada por uma fraca luz da razão. A própria forma de vida humana impossibilita que a pessoas tenham um ponto de apoio firme no terreno da história. Do ponto de vista do Drama Barroco Alemão, não pode existir uma tematização filosófica da situação humana. No entanto, o fato é que em algumas situações filosóficas não podemos evitar sujarmos nossas mãos e isso implica que realizemos escolhas teóricas.

Uma de nossas escolhas é a noção de *Dasein*, que Heidegger apresenta em *Ser e tempo*. Esse conceito quer dizer que o homem se distingue dos demais entes por ser o único capaz de colocar sua existência em questão. O ser humano é a única criatura da face da terra em que sua existência em si é um problema, e não apenas elementos isolados dela. Este é um suposto fundamental deste capítulo. Pode ser que para um rinoceronte, determinadas situações específicas de sua vida resultem problemáticas, mas só o *Dasein* se defronta com sua própria situação como um interrogante, colocando dilemas, se deparando com ansiedades, sentindo esperanças, medos ou angústias. Para Heidegger, isso se dá, em grande parte, porque somos seres-para-morte, isto é, somos conscientes que vamos morrer, somos conscientes da finitude de nossas existências. Segundo *Ser e tempo*, o ser humano é o único ente que vive com a sombra perpétua da morte.

O Dasein morre factualmente, enquanto existe, mas, de pronto e no mais das vezes, no modo de decair. Pois o existir factual não é só, em geral e indiferentemente, um dejecto poder-ser-no-mundo, mas já está sempre também absorvido no “mundo” da ocupação. Nesse decair junto a... anuncia-se a fuga do estranhamento, isto é, agora ante o ser mais-próprio para a morte (...). *O morrer se funda na preocupação quanto a possibilidade ontológica* (HEIDEGGER, 2012, p.693).

Então Heidegger coloca o ser humano como um ente capaz de problematizar sua existência de uma forma que nunca será capaz de fazer um rinoceronte. Dessa forma, nós somos capaz de falar de algo como uma “vida humana” enquanto os rinocerontes nunca falarão de uma “vida de rinoceronte”. Quando olhamos para um rinoceronte nós realmente pensamos que é bastante improvável que ele passe muito tempo questionando e problematizando sua existência. Nesse sentido os rinocerontes são bastante parecidos com alguns seguidores da desconstrução: eles não veem boas razões para se ocupar com uma base comum universal para suas vidas, importando apenas sua situação local e não uma possível situação global.

O que quero destacar dessa tese de Heidegger é de que pensar sobre nossa vida faz parte de nossa vida. Dessa forma, não precisamos sair de nossa pele e contemplarmos a nós mesmos desde um observatório situado no topo do monte Olimpo. Pensar sobre o nosso estar no mundo é a forma como estamos no mundo e então, mesmo que o conceito de vida humana não passe de um especismo metafísico, ainda assim ela se constitui um objeto possível de especulação filosófica. Parece haver algo de preciso nessa tese heideggeriana. Pode ser que os demais animais se preocupem em fugir de seus predadores ou em alimentar seus filhotes, mas eles não são envolvidos por aquela dimensão que Heidegger chamou de “cuidado”: “O *Dasein* o ente para o qual em seu ser está em jogo esse ser ele mesmo” (HEIDEGGER, 2012, p. 535). Também nunca veremos animais sofrendo qualquer tipo de ansiedade ontológica. Mesmo o meu gato de

estimação que se chama Dasein jamais terá aquela sensação de que é um ser supérfluo e de que sua vida é sem sentido. A vida do gato Dasein jamais será uma paixão inútil: “O Dasein já está sempre ‘além de si’” (HEIDEGGER, 2012, p.535).

Estava dizendo antes, ao mencionar a compreensão prévia, que temos quando perguntamos, que nossas questões sempre surgem em contextos específicos e comecei essa introdução falando do novo paradigma antropológico diante do qual nos colocamos. Esse tipo de especulação feita por Heidegger foi bastante comum entre filósofos e artistas do século XX mais do que entre aqueles que vieram antes. Esse tipo de questão se fez necessária em razão de uma série de derrotas filosóficas que a metafísica sofreu e que obrigou os autores a verem a condição humana, do princípio ao fim, em seu caráter de contingência, que se manifesta na carência de uma base absoluta e objetiva. Então começamos a pensar que nossa espécie poderia muito bem nunca ter surgido neste planeta. Isso nos fez projetar sobre nossas próprias vidas uma sombra inquietante de finitude e morte. Dessa forma, passamos a perceber que em nossas vidas estamos caminhando em um terreno pantanoso, em que não existe nenhum fundamento absoluto que garante a validade metafísica de tudo o que somos e fazemos. É por isso que acabamos virando desconstrutivistas.

Semelhante ponto de vista não poderia ter sido colocado em outro momento na história do ocidente. Antes parecia haver um cimento sólido para a existência humana, que poderia ser Deus, a história, a espírito, etc. Para a maioria das pessoas que vieram antes do século passado a pergunta sobre os objetivos da vida humana era irrelevante, pois sua resposta era óbvia. Isso era decidido conforme a doutrina da Igreja ou segundo o telos da história ou ainda conforme a moral da razão desprendida. Tudo passou a ser mais confuso quando as bases da metafísica ocidental foram questionadas no século passado. Provavelmente aqueles que viveram nos séculos anteriores estavam menos preocupados com as questões implicadas no seu modo de ser prático no mundo. Suas crenças religiosas estavam menos abaladas e suas práticas sociais eram menos problemáticas. É possível que suas vidas se resumissem em fazer mais ou menos o que já faziam os seus antepassados e que as convenções sociais tradicionais esperavam que fizessem. No campo da literatura, por exemplo, o escritor não era a figura solitária e melancólica que passa as madrugadas bebendo em algum bar sujo da Cidade Baixa. Esses artistas estavam muito menos inclinados a pensarem sobre o sentido de suas vidas. A ideia rortyana de que o sentido de cada vida depende particularmente de cada indivíduo e das palavras que ele escolhe para dizer a si mesmo, não ganharia muitos partidários até pouco tempo atrás na história do pensamento ocidental.

No entanto, isso não quer dizer que até então as pessoas não se perguntavam o que elas estão fazendo aqui nesse planeta. Isso quer dizer simplesmente que eles possuíam certos princípios primeiros que garantiam a unidade de sua vida e que nós não possuímos mais. Então a questão da vida humana tinha muito mais a ver com fé do que com uma reflexão filosófica radical. A cultura ocidental até então estava geralmente menos preocupada com a condição humana do que escritores mais contemporâneos como Kafka e Camus. Hoje podemos dizer, com ajuda de Rorty, que um conceito objetivo de vida humana é só mais uma de uma série de totalidades desacreditadas, mas fica difícil de saber se esse enunciado teria algum sentido tempos atrás.

Talvez não tenha ficado muito claro no capítulo anterior, mas boa parte de minha intenção lá foi mostrar que Rorty leva essa secularização da vida humana um pouco mais além do que Heidegger. Para Rorty, enquanto insistirmos em falar em termos absolutos, seja da verdade, seja da condição humana, ainda nos comportaremos como quem se coloca impotente diante do Todo Poderoso. Segundo Rorty, podemos muito bem ter matado Deus, no entanto não tivemos coragem suficiente para enterrar seu cadáver. Nós apenas damos para esse absoluto outros nomes: razão, verdade, poder, linguagem, natureza, ser. Assim, mesmo quando tentamos desarticular todo o aparato linguístico da metafísica tradicional, tudo o que conseguimos foi propor novos vocabulários absolutos. Apenas rompendo com a noção mesma de uma “natureza da verdade e do eu” – ou qualquer outra coisa que se oferece como o Significado dos significados – conseguiremos de fato ficar livres, ainda que o preço pago por essa liberdade seja perder a essência metafísica daquilo que se chama de “humano”.

Se conseguíssemos nos levar a aceitar o fato de que nenhuma teoria sobre a natureza do Homem, da Sociedade, da Racionalidade ou de qualquer outra coisa sintetizará Nietzsche com Marx, ou Heidegger com Marx, poderíamos começar a pensar na relação entre os que escrevem sobre autonomia e os que escrevem sobre justiça como uma relação entre dois tipos de ferramentas – as quais necessitam de uma síntese tão pouco quanto os pincéis e os pés-de-cabra (RORTY, 2007, p.17).

Outro autor que tem aparecido constantemente nessa tese é Walter Benjamin. Em seu livro de fragmentos *Rua de mão única*, o autor diz o seguinte: “ser feliz significa tomar consciência de si sem sustos” (1995, p.37). Se conhecermos mais os escritos de Benjamin sobre a condição humana veremos que esse “dar-se conta de si sem susto” é impossível. O autor não perdeu tempo em identificar a nossa condição como o resultado da barbárie, das ruínas, das mortes e dos cadáveres de todos os séculos. Segundo essa perspectiva a autorreflexão sempre acaba resultando em frustração ou em sofrimento. Podemos chamar essa ideia de Benjamin de uma teoria sobre a vida feliz entendida como um caminhar por uma corda esticada sobre um

abismo: no momento mesmo em que a pessoa se der conta de si, ela irá se assustar, perder o equilíbrio e cair no abismo. Porém, apesar do risco, dar-se conta da própria condição é um passo necessário para sabermos se queremos mudar as coisas ou deixar tudo como está. É por isso que, apesar do necessário susto, o conhecimento de si é, em Benjamin, uma ajuda para a felicidade e não seu antagonista. Para Benjamin o encontro final com a própria identidade é tão simples quanto impraticável: bastava dar-se conta de si mesmo sem sustos.

Mas qual a importância de todas essas observações para a questão que problematiza o conceito de humano, ou de vida humana? Antes haviam todos esses âmbitos aos quais as pessoas podiam recorrer quando queriam justificar suas vidas e dar valor a sua existência. O amor, a fé, a família e a cultura garantiam um universo que mesmo que falso era familiar. Era difícil encontrar motivos mais fundamentais que estes para justificar a vida humana. No entanto, agora tudo isso foi revisto e desconstruído e nos pegamos naquela situação em que Benjamin nos desafia a pensarmos em nós mesmos sem sustos.

A desconstrução muitas vezes foi radical demais. A falta de terreno firme para nossa vida nos levou até o susto benjaminiano e entregou a questão da vida humana para os gurus espirituais do nosso tempo, os técnicos da satisfação enlatada, os massagistas da alma do Dasein. Abraçados em seitas como a cabala e o budismo, você pode entender como sua vida funciona e ainda perder os quilos que precisa até final do mês. Para essas doutrinas, quanto mais extravagante e esotérico for o espiritual, melhor. O que importa é se afastar cada vez mais do material, da vida comum, que só pode nos conduzir ao engano. Quem sabe esse âmbito espiritual fabricado nos ajude a superar a futilidade das coisas mundanas. Quanto mais vagos e imprecisos formos, mais longe estaremos do cálculo frio que governa o mercado do lucro capitalista.

Não pode ser apenas uma coincidência que quanto mais as ciências humanas abandonam as questões fundamentais da vida humana, mais intérpretes do tarô, cientólogos, aventureiros que procuram por Atlântida e vendedores da verdade espiritual se apresentam para preencher esse vazio. Esse tipo de pessoa *cool* é o tipo que busca uma espécie de ancoragem através de um retorno aos valores místicos, religiosas e ecologistas. Multiplicam-se as seitas e seus adeptos com seus rituais e seus sinais distintivos. Aqui anda encontramos vestígios da busca por aquele absoluto perdido. O tipo cool interpreta todos os sinais do mundo como uma forma de preencher um vazio que todo o resto não enche, ou não basta para encher. Então se o ser humano deixou de ser um conceito filosófico, pelo menos ele se converteu em uma lucrativa indústria.

Esse espírito jocoso é produto de uma capacidade comum de valorizar a força da redescoberta, o poder da linguagem para tornar possíveis e importantes as coisas novas

e diferentes – uma valorização que só se torna possível quando o objetivo que se tem torna-se um repertório em expansão de descrições alternativas, em vez da Única Descrição Correta (RORTY, 2008, p.83).

Então por que insistimos com conceitos como de humano e de vida humana? Por que ainda desconstruí-los? A questão é que lá onde nós vemos uma irremediável fragmentação, pensadores como Rorty veem uma estimulante libertação. Para Rorty, o importante não é encontrarmos uma definição absoluta de vida humana, que funcionaria como uma resposta definitiva, pois existem tantas e tantas formas de conceitualizar a vida. É justamente isso que garante essa libertação que re-significa nossas vidas de uma forma que nunca antes foi possível. É nisso que Rorty se fundamenta para valorizar o pluralismo liberal. É claro que essa postura de Rorty tem limites evidentes: a verdade de algo não pode se constituir apenas daquilo que digo sobre a coisa. Eu posso passar o dia dizendo que meu gato é um cão, no entanto ele não deixa de ser um gato. Você pode chamar uma rosa vermelha de rosa branca várias vezes e ela não vai deixar de ser uma rosa vermelha. Então se há algo como uma identidade humana, uma forma de vida humana, então tem que ser assim para mim, para você, para o Rorty e para todo mundo. E isso tem que estar além das palavras que escolhermos para dizermos a nós mesmos.

Mas o que nos leva a pensar que podemos pensar filosoficamente o ser humano? E se Rorty estiver certo e a vida deve ser expressa de múltiplas formas, sendo algo que pode possuir sentidos diferentes e propósitos distintos? Talvez o conceito de humano mude constantemente, assim como nós mudamos. De fato, não deixa de ser uma noção estranha se vista dentro do cenário que erguemos com a desconstrução. Muitas das melhores cabeças do ocidente pensam que a vida humana não passa de um fenômeno evolutivo acidental, que não possui um sentido profundo, que não merece um estudo teórico-filosófico: somos apenas ciganos à margem do universo. Segundo essa teoria somos apenas animais naturais e não precisamos de uma abstração filosófica para entendermos a nós mesmos, pois não há nada no mundo além da eterna indiferença do universo. Rorty não passa muito longe disso, pois uma vez que as vidas humanas não sejam equipadas em série em alguma fábrica metafísica, então podemos construir a nossa identidade com a linguagem que temos ao nosso dispor. Essa ideia rortyana é basicamente de que a vida humana não é um conceito pré-fabricado, mas sim algo que se constrói, e que cada um de nós pode fazer das formas mais distintas. Não questiono que muita coisa nessa visão de Rorty seja verdadeira, mas parte desse capítulo será uma tentativa de interrogar essa perspectiva rortyana e ver até que ponto ela se sustenta.

“Ser humano”, “humano” e “vida humana” são daquelas raras expressões filosóficas que parecem ser sempre problemáticas. Quando alguém, por exemplo, diz que sua vida não faz

mais sentido, de forma alguma ela diz que sua vida não faz sentido da mesma forma que Carnap dizia que algumas frases heideggerianas não fazem sentido. Quando alguém diz que sua vida não faz sentido, essa pessoa não espera que alguém a explique de que material é feito o seu corpo e nem como funciona o seu organismo biológico. As pessoas que reclamam da falta de sentido de suas vidas estão dizendo que suas vidas carecem de outro tipo de significação, que podemos dizer que é mais profunda. Pode significar mais que suas vidas careçam de objetivos, valor e finalidade. Essas pessoas não estão dizendo que não podem compreender nada a respeito da vida, mas sim que não possuem nada pelo que viver. Então não é que sua existência se mostre como um problema ininteligível, mas sim que ela está de alguma forma vazia. Então “minha vida não possui sentido” não é um enunciado como aquelas proposições com as quais Tugendhat dizia que a filosofia deveria se ocupar. Estamos num espaço existencial diferente daquele tratado pela semântica formal de Tugendhat. É mais provável que alguém que diz “minha vida não tem sentido” se levante para buscar um frasco de comprimidos para se matar do que fazer uma análise linguística para descobrir o sentido dos termos nos jogos de linguagem existentes.

Podemos pensar na famosa passagem de Macbeth de Shakespeare:

Amanhã, amanhã, e amanhã, e ainda outro amanhã arrastam-se nessa passada trivial do dia para a noite, da noite para o dia, até a última sílaba do registro dos tempos. E todos os nossos ontens não fizeram mais que iluminar para os tolos o caminho que leva ao pó da morte. Apaga-te, apaga-te, chama breve! A vida não passa de uma sombra que caminha, um pobre ator que se pavoneia e se aflige sobre o palco – faz isso sobre uma hora e, depois, não se escuta mais sua voz. É uma história contada por um idiota, cheia de som e fúria e vazia de significado (SHAKESPEARE, 2010, p.114).

Para Macbeth a vida não faz sentido porque é fantasiosa, irreal, cheia de retóricas grandiosas, mas que no fundo não são mais do que palavrarias (aquilo que Heidegger e Benjamin chamariam de “tagarelice”). A vida humana, portanto e segundo Macbeth, seria uma monstruosa farsa. De certa forma é reconfortante pensar que ela é uma história contada por um idiota. É reconfortante porque nos faz pensar que pelo menos a vida é um relato, que ela possui alguma estrutura organizacional, mesmo que mínima. Mas a questão é ambivalente: será que a história da vida é absurda por si mesma ou ela não faz sentido justamente porque quem a conta é um idiota? Talvez ambas as coisas? Mudaria alguma coisa se uma pessoa um pouco mais esperta contasse a história? Como é possível algo ser totalmente absurdo e ainda assim se oferecer como um relato?

Macbeth parece estar dizendo que a vida é algo que se parece grandiosa, digna dos mais belos discursos, mas que no fundo é absurda. Ela é qualquer coisa que pretende ter sentido, mas que não consegue tê-lo. Uma torre de babel de significados (cheia de som e fúria) mas que

conduz sempre para uma falta maior de sentido (vazia de significado). Dessa forma, chegar até a vida humana, passando pela sua enganosa substancialidade, seria apenas chegar até ao vazio que ela é em si mesma. Isso quer dizer que a vida humana é uma farsa vazia. Não quer dizer que ela não contenha significados, pois ela contém muitos, mas quer dizer que seus significados são todos enganosos. É claro que os ruídos da vida, o som e a fúria, não são como os ruídos do vento quando passa pelas copas das árvores. O vento não está tentando expressar nada, nós é que estamos, mesmo que nossos ruídos sejam enganosos. Se isso for o caso, então além de estúpido, o conceito de vida é inatingível.

O escritor Douglas Adams, no seu livro *Guia do mochileiro das galáxias*, escreve sobre um supercomputador, chamado de Pensador Profundo, construído para calcular a resposta definitiva do universo. Depois de mais de sete milhões de anos calculando, o supercomputador nos dá a resposta final para o sentido de todas as coisas existentes no universo: 42. Como ninguém entendeu nada, a máquina explica que ela foi construída apenas para calcular a resposta definitiva para todas as questões do universo, mas que ela não é capaz de saber qual é a pergunta fundamental. Um novo supercomputador teria que ser feito para que a pergunta fundamental de todo o universo fosse feita, para que assim a resposta fundamental de todo o universo fosse compreendida. Podemos pensar, com esse relato fantasioso, que qualquer coisa que se proponha como uma resposta final para a vida sempre poderá ser traduzida em um novo sistema de significados. É um pouco nessa direção que vai o argumento de Markus Gabriel para dizer que o mundo não existe:

Se aquilo que denominamos “mundo” ou “universo” é algum tipo de totalidade, devemos comportar que é uma totalidade composta essencialmente de subconjuntos ou domínio de objetos (...). Qualquer tentativa de reduzir o mundo ao domínio de um único objeto (i.e. toda forma de monismo ôntico ingênuo) fracassa necessariamente porque não permite dar conta dos seu próprio processo de construção teórica, de sua própria operação de destacar um subconjunto do mundo e combinar seus elementos de um modo particular (e portanto contingente) (GABRIEL, 2012, p.31)

A consequência disso é que estamos naquela situação colocada por Rorty: podemos obter um grande número de conceitos que signifiquem a vida humana e o humano. Claro que também podemos entender essa passagem como que expressando que a resposta final de todas as coisas é um enigma que nunca poderá ser completamente decifrado em uma resposta elegante, precisa e transparente. Então aqui também está expressa a ideia de que o humano não é o tipo de coisa como um problema matemático que, como tal, possui o mesmo tipo de resposta. A lição que tiramos desse relato cômico é que a vida humana não é um tipo de questão que se decodifica com uma palavra mágica transcendente (poder, ser, Deus, história, sujeito, quarenta e dois).

De qualquer forma, tendemos a supor que propor uma investigação filosófica sobre o humano seria algo valioso para a compreensão das nossas vidas. No entanto, e se estivermos enganados? E se Macbeth estiver certo e tudo não passar de uma história absurda contada por um idiota cheia de som e fúria? Sempre podemos perguntar qual o sentido de se trabalhar filosoficamente com um conceito de vida. Isso ajudaria alguém a viver melhor? Podemos pensar num número enorme de pessoas que viveram suas vidas da forma mais digna possível e que nunca estiveram operando com tal conceito filosófico.

Ou pode ser que o conceito de vida e a questão do humano sejam algo com o qual eu esteja operando nesse exato momento, tão necessário quanto respirar, sem que eu tenha a menor noção dele. E se ele for inatingível não porque está oculto, mas sim porque está tão diante de nossos olhos que não podemos ver com clareza? É isso o que Wittgenstein estava expressando ao postular o místico e dizer que a vida se encerra na esfera do vivido. A vida é algo que só pode ser expressável na esfera do viver e tentar teorizá-la seria dizer coisas que não podem fazer sentido. Para o Wittgenstein do *Tractatus*, nós metafísicos somos como aquelas crianças mimadas, que se dão muita importância e estão convencidas de seu valor supremo, mas tudo aquilo que dizem se desvanece em cinzas assim que sai de sua boca. Para ele não há meta absoluta nenhuma que o metafísico possa alcançar com seu discurso. Os metafísicos são os idiotas do *Tractatus*. Os seus discursos se revelam sem sentido, como aquele som e fúria de Shakespeare:

O método correto da Filosofia seria o seguinte: só dizer o que pode ser dito, i.e., as proposições das ciências naturais – e portanto sem nada que ver com a Filosofia – e depois, quando alguém quisesse dizer algo de metafísico, mostrar-lhe que nas suas proposições existem sinais aos quais não foram dados uma denotação (WITTGENSTEIN, 1985, p.141).

Quando Hegel falou que a coruja de minerva alça seu voo ao entardecer, ele estava sugerindo que o acontecimento precisa primeiro entrar na mente das pessoas afetadas, para que então ele possa ser pensado filosoficamente, como uma fênix ressurgindo das cinzas. Dessa forma, enquanto houver alguém diretamente afetado, enquanto houver reclamações, reivindicações e afeições, a perspectiva filosófica corre o risco de se distorcer. Portanto, na filosofia, a objetividade não é apenas uma questão de método e de ter critérios claros, mas também de distância, de extinção e de morte. Mas estamos falando aqui de algo que nunca passa, de algo que nunca vai morrer. Essa é a nossa principal dificuldade. O tempo todo sofremos a tentação de querer ver as coisas pelos olhos de Deus.

3.2. O ponto de vista do olhar de Deus

Vou trabalhar agora com uma noção filosófica que julgo fundamental para esta tese: a noção de “ponto de vista do olhar de Deus” de Hilary Putnam.

No século passado, filósofos como Husserl e Carnap compartilhavam da esperança quase platônica de atingir um ponto a partir do qual poderiam ver a interconexão entre todas as coisas que podem ser vistas. Para os dois autores, a meta da filosofia pode ser vista como o desenvolvimento de um esquema formal na qual todas as áreas da cultura pudessem ser alocadas. Ambos falam daquele lugar que Putnam chamou de “ponto de visto do olhar de Deus”: a tentativa de mapear todo o espaço lógico possível. Essa tentativa de apreender o reino da possibilidade como se fosse uma divindade, a tentativa de oferecer uma categoria pronta para aprisionar todo e qualquer evento que possa aparecer, isso é o que Putnam chamou de tentar ver pelo olhar de Deus.

Neste livro, o termo “expressabilidade” é empregado como uma espécie de termo genérico (em grande medida) artificial ou *terminus technicus* para designar toda paleta de “acessos” à realidade ou ao ser enquanto tal e em seu todo ou aos modos de articulação (compreender, entender, explicar, etc.) da realidade ou do ser em seu todo. Que sentido teria fazer um enunciado científico ou filosófico sobre algo se esse “algo” ou esse todo não fosse expressável (no sentido exposto)? Isso seria completamente absurdo (PUNTEL, 2008, p.22).

Podemos entender o que Putnam entende por uma visão a partir do ponto de vista de Deus se pensarmos na linguagem dos enunciados primos de Puntel. Em *Estrutura e ser*, o autor pretendeu construir um tipo de metalinguagem, generalizando sobre o universo de nossa linguagem. O problema é que a linguagem que Puntel propõe precisa estar fora do universo da linguagem que ela generaliza. Então existe uma separação entre a linguagem do observador (Puntel) e o universo da linguagem sobre o qual ele generaliza (a nossa linguagem ordinária). A visão divina é justamente a visão a partir da qual um observador é capaz de tomar um universo tão grande quanto ele quiser como sistema, mas em que ele próprio deverá ficar sempre de fora do universo que ele generaliza.

Dessa forma, as filosofias da totalidade sofrem de um tipo de narcisismo. E o Narciso que se contempla nas águas e se apaixona pela própria imagem é um duplo ser: ele é ao mesmo tempo o sujeito que olha e que é olhado, ele é quem se apaixona e é o objeto da paixão. Narciso é ao mesmo tempo um corpo verdadeiro e uma ilusão. Ele é de carne e osso mas se apaixona pelo reflexo de si. É dessa forma que o teórico da totalidade pode criar a imagem do todo, colocar-se do lado de fora e morrer apaixonado por si mesmo. Narciso, assim como o filósofo do grande todo, contempla sua imagem refletida e essa imagem é ao mesmo tempo ele próprio.

O eu e o outro que se ama estão ligados por uma identidade ilusória. Assim o filósofo pode de fora postular a existência da totalidade e ainda manter um tipo de identidade com ela.

O problema é que, assim como a água móvel no rio de Narciso, a linguagem é um espelho traidor: a projeção do absoluto é só um reflexo que sempre se nega a uma cristalização absoluta. Nenhuma construção do reflexo será a última e o desejo de eternização nunca irá vencer a mobilidade do reflexo, deixando o espaço sempre para a criação de um novo: no lugar onde morre o jovem Narciso os deuses fazem nascer uma flor.

Essa forma de fazer filosofia é como uma continuação da narrativa do mito antigo da busca pelo centro do mundo. Platão, em sua República, fala do mito do centro do mundo como o lugar em que senta Apolo de Delfos, o “guia nacional para todos os homens”, para profetizar sobre o destino do mundo e da humanidade (PLATÃO, 2014, p.150). Durante a história da humanidade o mito do Centro do Mundo recebeu diversas formulações: o mundo fixado num eixo cósmico, numa árvore, numa tartaruga, numa montanha, numa cidade santa, numa aldeia. Esse mito expressa a ideia de o universo estar organizado em torno de um eixo ou centro gravitacional. Não deixamos de encontrar variantes desse mito em certas formas de se fazer filosofia. A visão do ponto de vista de Deus evoca sempre o mito do Centro do Mundo: algo é o local sagrado a partir do qual se contempla o resto do mundo. Essa é uma tentativa de reunir o disperso, é a busca por um cordão umbilical metafísico que nos ligue ao mundo.

Nas palavras de Putnam se trata do seguinte:

A mesma noção de uma Visão Divina, o mesmo ideal epistêmico de conseguir um ponto de vista tirado de um ponto tirado de um ponto arquimediano – um ponto a partir do qual podemos visualizar observadores como se eles não fossem nós próprios – m visualizá-los como se nós estivéssemos, por assim dizer, fora de nossas peles – está implícita em ambos os casos. A mesma noção de que o conhecimento ideal é impessoal está presente. Que não sejamos capazes de conseguir esse ideal em prática não é paradoxal – nunca esperamos consegui-lo pô-lo em prática. Mas isso deveriam ser dificuldades de bons princípios com o princípio ideal – o que daí deveria resultar seria que deixássemos de conseguir visualizar o que significa conseguir um ideal – e esse é um fato que constitui para nós, constituído como nós somos, o mais profundo dos paradoxos (PUTMAN, 1999, p.93).

O que gostaria de mostrar logo adiante é que o relativismo, que adquire muitas e muitas formas na filosofia da desconstrução mais do que ser a solução para o paradoxo da visão divina se alimentou do seu mesmo erro. Então eu quero ligar o fracasso do ideal da visão de deus com os problemas centrais que encontramos em algumas filosofias se destacam na moda do relativismo, que pode receber muitos nomes, tais como desconstrução e pragmatismo (no caso de algumas ideias de Rorty). Por enquanto precisamos ver como ainda há uma boa parte de nós que está ao lado de Puntel – que quer a Visão Divina recuperada em seu esplendor, que julga

as coisas como Apolo sentado no centro da Terra. A luta que para Rorty já estava acabada, a luta que travamos contra as nossas antigas noções de realidades metafísicas, contra a objetividade e a impessoalidade, ainda está longe de acabar.

Qualquer um que pense existirem respostas teóricas bem fundamentadas para perguntas desta natureza – algoritmos para a resolução de dilemas morais desse tipo – ainda é, no fundo, um teólogo ou um metafísico. Acredita numa ordem fora do tempo e do acaso, que determine o significado da vida humana e estabelece uma hierarquia de responsabilidades (RORTY, 2007, p.19)

O que Rorty nos aconselha a fazer – e nisto concordamos – é reconhecer que “verdade”, “justificação” e “racionalidade” são palavras como outras quaisquer. Claro que nós sempre falamos de paradigmas de justificação. Nós temos imagens do conhecimento. Temos epistemologias e doutrinas metodológicas mais ou menos elaboradas. Elas costumam mudar com o passar do tempo. O que a visão do ponto de vista de Deus quer provar é que existe uma justificativa que não é paradigmática, que certas coisas são possíveis de serem ditas sobre as coisas independentes dos paradigmas a que elas pertencem. O sonho desses autores é formalizar a interpretação filosófica de tal forma que em um tipo de racionalidade não-paradigmática. Essa seria a total mecanização do pensamento filosófico. O problema é que essa postura se mostra falha. O pensar filosófico, por mais que seja envolvido por normas e métodos, é uma atividade altamente informal. Ele envolve muito mais do que um raciocínio linear e proposicional. Ele envolve toda a nossa sensibilidade, incluindo nossa imaginação e nossos sentimentos.

Tematização de grandes questões filosóficas, dessa forma, sempre implica muitas extravagâncias literárias, políticas e teológicas de seus autores e da época em que foram pensadas. Então nossas interpretações e explicações filosóficas estão carregadas de supostos que podemos ou não explicitar. E por qual razão isso deveria nos preocupar? O desejo de total objetividade é o desejo do poder absoluto. O desejo do absoluto leva a uma interpretação monista do ser humano e quando se trata da vida humana o monismo é um péssimo sinal. Aqui nessa tese, em razão de nossas escolhas teóricas, tendemos a pensar que o absoluto não é atingível. No entanto não caímos no vale tudo do sentido, no “qualquer coisa serve”, no faça você mesmo, que muitas vezes a desconstrução propôs. Podemos não dizer tudo, mas podemos falar o suficiente. Aqui não somos tudo. Mas somos suficientes.

Segundo Putnam, a concepção absoluta do mundo mais comum entre filósofos de língua inglesa hoje em dia é o enfoque metafisicamente materialista do mundo (1994, p. 125). Trata-se de uma concepção absoluta do mundo ao qual a ciência contemporânea, em especial a física, converge, em que se pode chegar qualquer investigador, inclusive uns muito diferentes dos outros, desde que munidos dos métodos científicos. A meta é alcançar uma convergência

científica de como as coisas de fato são. Para entendermos essa ideia, podemos fazer o seguinte experimento do pensamento: imaginemos um mundo sem a presença das pessoas; agora passemos a tentar descrever esse mundo sem a presença de observadores. Essa é a tentativa de descrever um mundo independente de nossas experiência. O mundo em que nós vivemos (ou seja, o mundo com observadores) seria apenas uma forma desse mundo sem os observadores. As leis que governam o nosso mundo são as mesmas que governam o mundo sem observadores. Logo, de alguma forma deve ser possível descrever esse mundo sem implicar a presença dos observadores. Esse experimento é bastante atrativo. Mas ele é válido?

Putnam faz uma série de observações (1994, p.129) para se perguntar se o surgimento de seres humanos e sociedades no mundo não acaba resultando no surgimento de leis novas, que mesmo que não sejam contrárias as leis da física, não se reduzem à elas. As leis da economia, por exemplo, são um bom exemplo. Não chegaremos nem perto de definir a oferta e a demanda se utilizarmos apenas leis físicas. Dessa forma, a descrição do mundo proposta pela física contemporânea se oferece como uma ótima descrição do mundo, mas de forma alguma pode ser chamada de uma concepção absoluta do mundo. E também não podem ser vistas como independentes dos observadores. Putnam utiliza o exemplo da tarefa simples de descrever a grama verde: essa tarefa ainda depende de nossas “perspectivas locais” pois poderia haver marcianos ou habitantes de Alfa Centauros que não possuem os mesmos tipos de olhos do que nós e, então, poderiam não reconhecer propriedades como “verde” ou “grama”. *“El mundo, tal como es ‘independente de nuestra experiencia’ es indiferente. Los valores (como los colores) se proyectan en el mundo, no se descubren nele”* (PUTNAM, 1994, p.138).

Disso se segue o fracasso da tentativa de descrever, desde o ponto de vista do lugar de deus, como o mundo absolutamente é, como as coisas de fato são de todos os modos. Então, apesar do seu *sex appeal*, a física não nos proporciona a verdade metafísica definitiva. E desse fracasso do cientificismo se alimentam muitas das teses relativistas, como veremos ainda nesse capítulo.

O filósofo Puntel, por exemplo, postula que a linguagem que ele chamou de “linguagem dos enunciados primos” é toda a linguagem que nós sempre precisamos para dar conta de nossas questões teóricas. Essa visão da linguagem está de acordo com a ideia de uma filosofia que se pretende ocupando o ponto de vista do olhar de Deus, pois pretende sempre tornar explícita nossa compreensão implícita do domínio da possibilidade. Esse tipo de procedimento é comum tanto na fenomenologia de Husserl como na filosofia analítica e então não há nenhuma surpresa que ela apareça fortemente em Puntel, que segue essas duas tradições. Essa é a ideia de que a filosofia consiste em clarificar, em tornar explícito o que é comumente implícito: “Que sentido

teria fazer um enunciado científico ou filosófico de algo se esse “algo” ou esse todo não fosse “expressável” (no sentido exposto)? (PUNTEL, 2008, p.22).

Mas quando nós assumimos a linguagem metafórica de Rorty, nós conseguimos abandonar uma filosofia que tenha como objetivo ver as coisas do ponto de vista de Deus. E isso se deu porque não concebemos a filosofia como algo que culmina numa visão da totalidade, numa teoria que contempla o que está escondido atrás da aparência do real. O que a linguagem metafórica faz é convidar para uma mudança de nossa linguagem e de nossa vida e não uma proposta de como sistematizar tanto uma como a outra:

Pois é essencial em minha visão que não temos nenhuma consciência pré-linguística a que a linguagem precise adequar-se, nenhum senso profundo de como as coisas são, o qual seja o dever dos filósofos explicitar na linguagem. O que se descreve com essa consciência é a simples disposição de usar a linguagem de nossos ancestrais, de cultivar os cadáveres de suas metáforas (RORTY, 2007, p.54).

Filósofos acreditaram e acreditam que a função da filosofia é tornar explícito um esquema, uma matriz permanente da realidade e das possibilidades do real, que seria suposta em todas as nossas intenções práticas e em nossos empreendimentos teóricos. O pragmatismo de Rorty foi a melhor possibilidade que eu encontrei de romper com essa tradição filosófica que sufoca tanto os empreendimentos analíticos, que se inspiram em Carnap, quanto os empreendimentos fenomenológicos, que seguem Husserl. Pretendi no capítulo anterior utilizar Rorty como uma forma de ataque a esse tipo de filosofia. Rorty nos levou a ver a verdade como algo que não está pronto no interior de nós mesmos ou jogada aí no mundo pronta para ser descoberta. Ao contrário, ela só se torna acessível a nós dependendo da linguagem que escolhermos.

Podemos ver cada proposta de uma nova linguagem, que trazem consigo novas metáforas, como revoluções conceituais. São eventos que lançam sua centelha de luz para os grandes problemas da razão humana, são como relâmpagos que abrem novas trilhas para o pensamento humano. A função social e política dos filósofos, segundo o neo-pragmatismo de Rorty, então, é a seguinte: dispensar da nossa cultura os vocábulos obsoletos através da formulação de novas metáforas no interior da vida que vivemos com os nossos conceitos.

Creio que a maior consequência dessas ideias é a de termos que suportar nossa provisoriabilidade, pois temos que aceitar que ainda não possuímos uma linguagem absoluta e não há uma realidade dada de antemão ao qual devemos nos adequar. Isso implica que olhemos com suspeita para qualquer discurso que afirma que possuímos agora uma compreensão absoluta da sociedade, do bem e do humano. Isso também implica que não podemos nunca agir com nossos termos filosóficos como amantes rejeitados, porque temos que aceitar que os termos

que hoje nos dão esperanças e convicções um dia serão substituídos por outros, pois nós sempre precisaremos de novas metáforas, novos jogos de linguagens, novos jargões, novas frases de efeito e nunca haverá um lugar de repouso para o pensamento humano deitar a cabeça uma vez por todas.

O mundo supra-sensível, Deus e a lei natural são algumas das últimas metáforas mortas, para as quais hoje em dia já não podemos encontrar na filosofia nenhum uso. Ao mesmo tempo, vemos hoje a filosofia analítica vivendo cada vez mais apenas em seu próprio mundinho, fechando-se ao contato com qualquer filosofia não analítica. A abordagem cientificista da filosofia analítica, que Carnap compartilhava com Husserl, ainda sobrevive, mesmo que a maioria dos analíticos se intitule “pós-positivista”. Isso se dá porque a filosofia analítica ainda pensa que é o seu trabalho descrever algumas estruturas formais a-históricas. No entanto, raramente vemos uma defesa metafilosófica dessa pretensão. De certa forma, o analítico é alguém que faz aquilo que faz sem se perguntar por que faz isto que faz. Não vemos os filósofos analíticos muito preocupados em definir ou defender as bases metafilosóficas e as pressuposições de seus trabalhos.

De fato, filósofos analíticos não estão muito interessados em metafilosofias e nem em situar as suas obras no interior do desenvolvimento histórico da cultura ocidental. A maioria dos analíticos apenas toma como certo que suas questões isolam problemas centrais para a filosofia, mas não estão nem um pouco interessados em construir ou estudar narrativas históricas. Ao lado desse tipo de filosofia, temos os seguidores de Heidegger, Nietzsche e Derrida que pretendem construir narrativas tão amplas que situam também os pressupostos dos filósofos rivais. Entre esses dois grupos há um terreno de debate muito pequeno, o que diminui consideravelmente a possibilidade de discussões entre eles. O que se segue disso, como mostra Rorty, é que temos a profissionalização da filosofia institucionalizada em duas tradições que não possuem nada uma a ver com a outra. Os analíticos podem ver os continentais apenas como idealistas estetizados ou poetas sem talento e os continentais podem ver os analíticos como adeptos de um realismo dogmático ingênuo, mas nem um e nem outro estará preocupado em saber se a forma como vê o seu rival é realmente correta. Com o tempo, pensa Rorty, talvez seja apenas um acidente histórico que duas formas de pensar tão distintas sejam chamadas pelo mesmo nome.

Mas se por um lado os analíticos não estão muito preocupados com metafilosofia, por outro lado os não-analíticos não parecem aceitar que seu discurso hoje em dia seja apenas mais uma forma de discurso acadêmico, apenas mais uma disciplina acadêmica útil. Não é raro vermos filósofos continentais buscando continuidades entre seu pensamento e a literatura, a

psicanálise e até com a política. Por isso é tão comum que professores bem vestidos estejam tão seguros de que Walter Benjamin e Michel Foucault expliquem as atuais manifestações políticas no país, apesar do fato de esses autores estarem mortos há um bom tempo.

É muito delicada essa relação entre a filosofia não-analítica e a política porque esse tipo de filosofia, desde Hegel e Marx, está obcecada pela ideia de “crítica radical”. Essa é a ideia, bastante cientificista, de querer penetrar na realidade por de trás das aparências, penetrando na matriz verdadeira do mundo social, coisa que os agentes sociais estão ocupados demais para se dar conta. O problema é que essa prática nunca é feita apenas com um espírito reformista e pragmático, pois sempre se dá com um profundo pessimismo e mesmo com uma fúria revolucionária. Dessa forma, seu discurso político está longe dos discursos políticos existentes nas comunidades democráticas reais, pois é mais um tipo de discurso que está mais preocupado em adentrar por trás das aparências contemporâneas dos discursos rivais do que em de fato debater com eles. A “crítica radical” das filosofias continentais também parte do ponto de vista do olhar de Deus.

3.3. Uma falsa dicotomia

No seu livrinho *Cómo renovar la filosofía*, Putnam apresenta um quadro da atual situação da reflexão filosófica. Lá o autor defende que a filosofia está vivendo um falso dilema entre as teorias cientificista e as teorias relativistas. Essa falsa dicotomia conduziu a filosofia até uma enfermidade que precisa ser terapêuticamente curada. Ambas as alternativas, na filosofia contemporânea, já teriam esgotado as suas possibilidades, de modo que uma renovação na filosofia se faz necessária. A tese central do autor é de que, apesar de as duas alternativas se oferecem como mutuamente excludentes, elas são os dois lados da mesma moeda. A solução para sair desse impasse, segundo o Putnam, seria analisar as atitudes filosóficas de autores, tais como Wittgenstein e Dewey, que nos ajudam a sair desse impasse e que nos ajudam a pensar sobre as nossas vidas e nossa linguagem de uma forma que não se reduz a nenhum dos lados da suposta polaridade. Em outro de seus livros – *Razão, verdade e história* – O autor escreve o seguinte:

O fenômeno em que estou a pensar é este: logo que uma dicotomia como a dicotomia entre objetivo e subjetivo tenha sido aceite, não como um mero par de categorias mas como caracterização de tipos de concepções e estilos de pensamentos, os pensadores começam a ver os termos da dicotomia quase como rótulos ideológicos. Muitos filósofos, talvez a maioria, defendem hoje uma ou outra versão da teoria da verdade como “cópia”, a concepção segundo a qual um enunciado é verdadeiro apenas no caso de “corresponder aos fatos (independentes da mente)”; e outros filósofos desta facção veem como única alternativa a negação da objetividade da verdade e uma

capitulação à ideia de que todos os esquemas de pensamento e todos os pontos de vista são irremediavelmente subjetivos (PUTNAM, 1992, p.15).

Que as disputas filosóficas se tornem, com o tempo, ideológicas não é, por si mesmo, algo de terrível. O problema surge quando as visões em disputa se cristalizam de tal forma que não se tornam nunca velhas metáforas que devam ser abandonadas, impossibilitando a discussão por novas alternativas filosóficas. Segundo Putnam, é justamente isso o que acontece nesse embate entre a concepção de verdade como correspondência e a visão relativista da verdade. O que Putnam pretende oferecer como alternativa é uma visão da racionalidade que não seja definida por um conjunto de cânones e princípios imutáveis, pois nossos princípios metodológicos estão ligados a forma que compreendemos o mundo, incluindo aí a compreensão que temos de nós mesmos, e isso tudo pode mudar com o tempo. Então, por um lado, ele concorda com os relativistas dizendo que não há nenhum *organon* fixo, a-histórico, que diz o que deve ser o racional, mas, por outro lado, se afasta deles ao dizer que não concorda que disso se deva seguir que a razão e a verdade poderem ser seja lá o que for, e assim não cai na confusão que é a mistura do estruturalismo com o relativismo cultural de certos teóricos da desconstrução.

Essa alternativa precisa ser proposta, segundo o autor, porque a dicotomia entre “formas a-históricas imutáveis de racionalidade” e “relativismo cultural” é um falso dilema, é um Grenal que não deveria empolgar mais na filosofia. Outra característica da concepção proposta por Putnam é de que sua racionalidade não se limite à ciência de laboratório, mas também não está longe dela. Para o autor, a mente não simplesmente copia um mundo físico, que pode ser descrito por uma “Teoria da Verdade Única”. O que nós queremos destacar é que disso não se segue que a mente “constitui” o mundo. Achar que essas são as únicas possibilidades disponíveis é a falsa dicotomia denunciada pelo filósofo. Se temos que colocar isso de alguma forma, podemos colocar citando a seguinte frase de Putnam: “o mundo e a mente constituem conjuntamente o mundo e mente” (PUTNAM, 1992, p.17). O fato de não haver um conjunto de princípios a-históricos e imutáveis não permite que digamos que tudo é meramente cultural e relativo.

Outro ponto que me interessa aqui, na alternativa filosófica de Putnam, é que sua noção de racionalidade é apenas uma parte de nossa concepção de prosperidade humana, de nossas ideias de bem. O positivo dessa forma de ver a racionalidade humana, quando contrastada com os dois lados da falsa dicotomia, é que com ele o ser humano não acaba perdendo uma ou outra parte do seu eu e do seu mundo. Isto é, ela não vê o mundo nem como consistindo simplesmente de partículas elementares deslizando no vazio (a visão cientificista) ou de que de

modo algum há qualquer coisa unitária que podemos chamar de “mundo”, pois só há um punhado de narrativas e sentidos soltos na história (a concepção relativista).

O autor nos faz pensar em um dos lados da falsa dicotomia – lado cientificista e fisicalista – através do cenário cético dos cérebros numa cuba. Imagine que você que lê essa tese, na verdade, está sofrendo uma experiência científica nas mãos de um cientista saído de um péssimo seriado americano de ficção. Nesse experimento, seu cérebro está preso numa cuba cheia de substâncias que o mantém vivo. Além disso, a cuba está ligada a um potente computador que envia impulsos elétricos ao cérebro, que faz você pensar que tudo ao seu redor está completamente normal: você vê todos os objetos ao seu redor, quando move uma parte do corpo, tem a sensação de realmente estar se movendo, escuta as demais pessoas falando e quando fala, tem a sensação de falar. É até possível que enquanto você lê sobre esse cenário esquisito de cérebros numa cuba você seja um cérebro numa cuba tendo a sensação de ler sobre cérebros numa cuba.

Nesse universo fantástico, todos os seres humanos seriam cérebros numa cuba, controlados por um supercomputador, controlado, por sua vez, pelo nosso cientista excêntrico. O cenário cético está posto: de que forma você tem certeza de que pode existir o mundo exterior? Você está certo que possui sensações de árvores, rinocerontes, casas e pessoas, mas tudo pode ser uma criação do supercomputador. Quando você pensa segurar uma pedra, você sente o seu peso, quando supostamente o Grêmio faz um gol (supondo que você se imagina gremista) você sente euforia (se bem que quando você pensa nas últimas derrotas do Grêmio, começa a pensar que a ideia de que nada disso é real não é tão ruim assim) e quando você vê a mulher que você ama, você é capaz de apreciar suas qualidades, sentir desejo e você sente sensações que correspondem ao amor. Você tem a impressão de achar muito linda a forma como ela ri fechando um pouquinho os olhos quando você conta algo engraçado, mas isso não importa porque tudo é falso e você é um cérebro em uma cuba. Tudo é uma grande ilusão causada pelo supercomputador. A questão é: qual a relevância dessa historinha que não seria levada a sério nem pelo diretor de cinema mais clichê de Hollywood?

Não se trata aqui apenas de um divertimento lógico. Putnam quer colocar uma questão que julga fundamental. Ele crê que esse cenário revela aquela postura que faz um dos lados da falsa dicotomia da filosofia contemporânea: o cientificismo, que se baseia num realismo metafísico forte. O que está por detrás desse cenário é a perspectiva de que o mundo é uma série de objetos independentes da mente e de que é possível uma descrição verdadeira e completa de como o mundo de fato é, independente dos observadores. Esse é o ponto de vista que quer partir da Visão de Deus.

Todo esse cenário cético, como Putnam demonstra, parte da aceitação de um observador desinteressado, ou seja: desde o ponto de vista da Visão de Deus. Naturalmente, o cientista que realiza o experimento teria que estar fora da cuba. Pode ser que não haja nenhum cientista perverso e que aconteceu de o universo ser de tal forma que somos cérebros em uma cuba e tudo que existe é uma alucinação coletiva. Mas se somos de fato cérebros numa cuba e não há qualquer observador desinteressado, poderíamos pensar que somos cérebros numa cuba?

Eu não quero me alongar muito nesse caso (pois não me interessa em nada explorar cenários céticos), mas para Putnam, sem o observador desinteressado o cenário dos cérebros numa cuba é auto-refutante. E isso se daria porque nessas condições – e levando em conta as noções de correspondência, referência e verdade aceitas pelo realismo metafísico – o enunciado “somos cérebros em uma cuba” não teria nenhuma condição referencial, não fazendo, desta forma, nenhum sentido. O que está sendo dito é que a condição para sermos cérebros em uma cuba é não sermos cérebros em uma cuba (porque só assim teríamos as referências para afirmar que somos cérebros em uma cuba). Logo, se trata de uma suposição autorefutante que implica sua própria falsidade.

A ingenuidade da postura científicista é, segundo o autor, confundir a metafísica suposta pela ciência com a ciência mesma, acreditando que ela descreve o mundo tal como ele é, independente das pessoas envolvidas, como se tudo o que existisse pudesse ser explicado por uma única teoria. Nas palavras de Putnam: “*la filosofía analítica está cada vez más dominada por la idea de la ciencia y sólo a ciencia describe el mundo tal como es, independiente de la perspectiva*” (PUTNAM, 1994, p.28). Segundo essa ideia, qualquer tese deve ser formulada em uma linguagem cujos termos sejam cientificamente respeitáveis. E isso quer dizer tão somente isso: que nossa linguagem esteja de acordo com os cânones científicos da objetividade. O filósofo fisicalista, assim como os padres, por alguma razão, gosta de pensar que possui uma relação especial com a realidade.

O grande esforço teórico de Putnam é para nos mostrar que há princípios que nós não devemos abandonar apesar de nosso desespero diante do fracasso das teorias científicistas. Dessa forma a questão do relativismo cultural na filosofia é introduzido pelo autor numa discussão com Rorty e “os pensadores franceses que ele admira”. O autor vê duas ideias básicas predominando em Rorty e que o conduz até o relativismo dos franceses: “(1) o fracasso de nossas “bases” filosóficas é o fracasso de toda a nossa cultura, e aceitar que nós estávamos errados em querer ou pensar que nós pudéssemos ter uma base, requer que sejamos revisionistas filosóficos”; e “(2) Ao mesmo tempo, o passado analítico de Rorty aparece com isto: quando ele rejeita uma controvérsia, como por exemplo, ele rejeita o “realismo/anti-realismo”, a sua

rejeição é expressão num tom carnapiano – ele desdenha a controvérsia” (PUTNAM, 1999, p.95).

O primeiro ponto implica que o fracasso fundamental da filosofia faz uma diferença enorme sobre a forma que falamos e compreendemos as nossas vidas. Nessa concepção, a filosofia não é apenas o reflexo de nossos interesses, das nossas grandes questões e de nossos projetos, mas um tipo de pedestal, um tipo de base na qual a cultura se apoia, e que uma vez destruído, nos deixa suspensos no ar. Já o ponto dois implica que abandonemos muitas das questões clássicas da filosofia. No entanto, segundo Putnam, a filosofia não deve apenas desdenhar das questões clássicas, ela deve ser capaz de “mostrar que (e por quê) ambos os lados não representam a vida que vivemos com os nossos conceitos” (1999, p.95). Ora, que uma controvérsia nos embaralhe não quer dizer que um dos lados em questão não possa ser importante. Rejeitar as grandes controvérsias antes mesmos de analisá-las, como faz Rorty, é mais uma forma de nos defendermos imagens (para nos abrigarmos no espaço seguro do pós-metafísico) do que uma forma de avançar filosoficamente.

Para Putnam a filosofia é ao mesmo tempo menos e mais importante do que era para Rorty: ela não chega ao ponto de ser a base da cultura ocidental, no entanto, muitas de suas dicotomias pertencem a própria forma de vida das pessoas, que precisa ser elucidada e não descartada num gesto carnapiano.

Se a filosofia se ocupasse apenas com aquilo que Rorty quer, isto é, com mudar as formas de falarmos e vivermos para melhorarmos as nossas vidas e as vidas dos outros, então as teses rortyanas seriam impecáveis. Se amanhã acordarmos todos rortyanos de carteirinha, sem dúvida que o mundo seria um lugar muito melhor: seríamos mais tolerantes, menos propensos a aderir a discursos fascistas e totalizantes, mais preocupados com o bem-estar dos outros. Só que a filosofia não se ocupa só com essas questões. De alguma forma, quando fazemos filosofia, queremos a verdade (mesmo que essa verdade não seja a concepção de Verdade de quem vê tudo do ponto de vista de Deus). Queremos afirmar que certas crenças estão erradas, queremos o máximo possível não ter crenças falsas. É como que se, por de baixo de toda essa confusão, os relativistas também ocupassem um tipo de lugar da visão de Deus: o lugar da visão de Deus que afirma com toda a certeza do mundo que não existe o lugar da visão de Deus.

Outro problema dos relativistas é que eles nunca vão até o final com suas teses. Rorty, por exemplo, gosta de afirmar que a verdade é uma questão de concordância com nossos pares culturais. Então é o caso de pensar o que meus pares culturais diriam na mesma situação. Vamos imaginar a situação em que eu pense que meu gato Dasein está com pulgas e formulo o

enunciado “o meu gato Dasein está com pulgas”. A verdade ou a falsidade dessa tese, se acompanharmos Rorty, dependeria do que meus pares culturais diriam estando na mesma situação em que eu estou. A questão é: o que determina o que diriam os meus pares culturais? Isso conduz até um círculo vicioso: a verdade do enunciado “o gato Dasein está com pulgas” depende do que diriam meus pares culturais, mas o que diriam meus pares culturais depende de uma série de supostos relevantes (biológicos, físicos, psicológicos, etc.), e, por sua vez a verdade destes supostos dependeria do que diriam os meus pares culturais.

Os autores deste lado da dicotomia buscam compreender nossa relação com o mundo negando que tenhamos uma relação de conhecimento com uma realidade extra-linguística. O que queremos destacar é que o relativismo ganha sua força justamente das fraquezas do realismo metafísico das teorias científicas. Então não se trata de fenômenos excludentes, mas sim de perspectivas que se alimentam mutuamente. No final do capítulo, quando propormos um tipo de reavaliação crítica das teses rortyanas, voltaremos a tratar dessa falsa dicotomia. Antes gostaria de trazer dois conceitos que acompanham muito de perto a forma que eu vejo muitas questões na filosofia: o conceito de paralaxe cognitiva e o conceito de contradição da linguagem.

3.4.Paralaxe cognitiva e contradição da linguagem

Sobre a paralaxe cognitiva, Ernildo Stein diz o seguinte:

(...) quando afirmamos qualquer tipo de totalidade, seja da realidade, seja do conhecimento, situamo-nos do lado de fora, como se com isso já não rompêssemos com qualquer ideia de totalidade. Isso, que podemos chamar de “paralaxe cognitiva”, torna-se a armadilha praticamente omniabrangente de qualquer teoria do conhecimento da totalidade. Essa séria questão resulta do vício platônico dos dois mundos e do recurso aristotélico, para explicar o movimento mediante a sua teoria do motor imóvel, a qual leva uma afirmação da ontoteologia (2014, p.35).

Já Paulo Schneider, em sua tese sobre Walter Benjamin, definiu a contradição da linguagem da seguinte forma:

A contradição da linguagem é o paradoxo da ambivalência pela qual o ser humano se define e que lhe possibilita a compreensão enquanto conhecimento objetivado, por um lado, e, por outro, a compreensão enquanto recordação do encontro que sempre é numa unidade total que nunca poderá definir por explicações de causa e efeito, pois também estas categorias já se dão como expressão de si mesmo no nome, ou seja, na linguagem (2008, p.40)

O que pretendo fazer aqui é ligar esses dois conceitos com a intenção fundamental da filosofia analítica.

Na mesma época em que autores como Heidegger, Benjamin e Derrida se aproximavam da linguagem, por outras razões a tradição analítica inglesa também começou a centralizar suas questões na linguagem. Para estes autores, a linguagem seria capaz de evitar a relativização histórica, visto que um enunciado deveria ser visto como tendo sempre o mesmo valor de verdade, seja ele dito por um inglês ou por um francês. Para autores como Frege e Russell, a lógica seria a garantia de uma verdade não empírica, garantindo as condições de possibilidade da descrição. O que estes autores não foram capazes de ver foi o problema levantado pelo primeiro Wittgenstein: o problema autorreferencial da própria lógica (RORTY, 1999, p.79). A lógica acabou se mostrando como uma exceção para as condições que ela mesma garantia. Suas proposições não são combinações veritativas-funcionais de asserções elementares de objetos que constituem o mundo. Ela apenas garante que tais combinações tenham sentido, mas não pode, por si só, ter sentido, e é por isso que seus enunciados são chamados no *Tractatus* de vazios de sentido e tautológicos.

Frege e Russell tentaram resolver esse problema daquela forma platônica que Stein denuncia com sua paralaxe: foi postulado um domínio de objetos lógicos extramundanos e uma faculdade de intuição intelectual capaz de aprendê-los. Mas isso apenas levantou novamente o velho problema do “terceiro homem” que Aristóteles já havia se esforçado em superar. Ou seja, ficava sempre de pé o problema de como é possível a ligação entre o intelecto e esse novo domínio, e como essas entidades ideais usadas para explicar o conhecimento são conhecidas. A questão é a seguinte: essas entidades ideais podem contextualizar e explicar, mas elas não podem ser explicadas e contextualizadas. Dessa forma, quem postula esse tipo de âmbito, como as formas platônicas e os objetos lógicos fregeanos, acaba sempre caindo num problema de autorreferencialidade: se afirmamos que nenhuma coisa pode ser conhecida sem uma forma de relação com essas entidades ideais, fica sempre de pé a questão de como conhecemos essas próprias identidades especiais, uma vez que elas estão largadas à própria sorte; caímos sempre na paralaxe e na contradição da linguagem. Se, por acaso, quisermos fugir do problema postulando que essas entidades especiais são conhecidas por si mesmas, então poderíamos levantar a questão de por que as demais entidades – aquelas que precisam das entidades ideais para serem conhecidas – também não podem possuir essa característica e serem conhecidas por si mesmas.

Se nós nos damos ao direito de acreditarmos nos objetos lógicos ideais fregeanos sem postularmos a necessidade de relacioná-los a algo que condiciona a sua existência e cognoscibilidade, então temos que abandonar a tese inicial, que nos levou até a lógica, isto é, a tese de que o conhecimento precisa ser relacionado com algo além do que os próprios elementos

relacionados. A busca por esse âmbito de condição de possibilidade é parte do desejo filosófico de chegar até um estado de exatidão completa, onde as respostas seriam dadas de uma vez por todas, independente de qualquer experiência futura (o Olhar de Deus), que a contradição da linguagem e a paralaxe denunciam como impossível. Esse desejo está apoiado na tese de que há uma disciplina não empírica que serve como condição de possibilidade para toda experiência possível no conhecimento, em toda linguagem e em toda forma de vida possível.

É justamente essa tese que o pragmatismo de Rorty rejeita, pois o filósofo afirma que a prática social é o pressuposto por qualquer exatidão e respostas que possam ser dadas de uma vez por todas. O que ele faz é colocar de lado a ideia de que há uma explicação filosófica não casual em termos de condição de possibilidade. Assim o autor abandona a ideia de que a filosofia pode explicar o não oculto tendo como referência o oculto, que pode explicar o que é acessível pelo que é inacessível. No entanto, não devemos estranhar os métodos de filósofos como Frege e Russell no interior da tradição filosófica. Esse é o mesmo desejo que conduziu filósofos como Platão e Kant, e fez com o jovem Wittgenstein perseguisse os limites da linguagem, e que Putnam chamou de tentar ver através do Olhar de Deus.

Utilizando o termo de Rorty, podemos dizer que os filósofos sempre sonharam em encontrar a metáfora fundamental, para além da qual não haveria mais metáforas verdadeiras, pois ela seria a única e verdadeira metáfora capaz de assegurar uma visão correta das coisas. Então muitos filósofos sonharam, na história da filosofia, com o vocábulo ideal, com a linguagem da verdade. Eles gostariam de provar que só uma forma de descrição é verdadeira e que todas as demais carecem de alguma propriedade necessária para que elas sejam completas. Então o que Putnam faz com sua linguagem dos enunciados primos não é nenhuma novidade. Muitos filósofos já disseram coisas do tipo: nem um enunciado pode ter sentido se não puder ser expresso na linguagem X (seja essa “linguagem X” a linguagem de uma ciência unificada, ou exponha a forma lógica da realidade, ou satisfaça os critérios de verificabilidade, ou seja a língua mística do ser).

A noção de Putnam de “vista do Olhar de Deus” coloca no olho do furacão uma ambição muito antiga da filosofia: a busca por uma linguagem que não necessite de nenhuma complementação, que não venha incorrer em nenhuma interpretação obscura e que não possa ser abandonada pelas gerações posteriores. Trata-se do sonho da busca por um vocábulo que seja autoevidente e o último dos vocábulos, e não apenas o mais adequado que temos no momento. Tal vocábulo teria que ser capaz de situar toda a história e toda a cultura contemporânea. Pois se algo ficasse de fora, haveria a possibilidade de um novo vocábulo

imersão. Portanto, o sonho de quem vê pelos olhos de Deus é o de isolar uma única metáfora central no coração da linguagem.

O problema é que toda proposta de encontrar tal linguagem definitiva acaba tendo que encarar um problema muito parecido com aquele que Frege e Russell enfrentaram ao postularem a existência de um domínio ideal de entidade lógicas (e que Stein e Schneider denunciaram com a paralaxe e a contradição): esses autores precisam explicar a relação entre seus supervocábulos e os demais vocábulo existentes. Podemos pensar em muitas tentativas parecidas na história da filosofia. Kant, por exemplo, precisava da coisa-em-si para poder dizer que o mundo espaço-temporal era fenomenal, algo meramente aparente. Isso é certo porque não pode haver aparência sem algo que aparece e algo que se esconde. O problema é que nós não podemos ter ideia do que poderia ser essa coisa-em-si, esse não-espaço-temporal caso ele pudesse aparecer. Dessa forma, Kant precisou lançar mão de algo inconcebível para poder justificar o concebível, mas essa sua estratégia não pode ser justificada, em último caso, de forma alguma. Antes de Kant, Maquiavel – no exemplo criado por Olavo de Carvalho – no espaço da filosofia política, criou uma fórmula de governo que se fosse o caso a primeira consequência que teria seria a morte do próprio Maquiavel, pois, segundo ele mesmo, o principal colaborador do príncipe é sempre virtual suspeito de traição.

Outro exemplo foi a tentativa do positivismo lógico de diferenciar enunciado teóricos com sentido de enunciados teóricos sem sentido através da articulação de um princípio que distingue as aspirações legítimas da ciência da ingenuidade dos nossos sonhos metafísicos. O princípio eleito pelos positivistas lógicos para fazer o trabalho sujo de separar o com sentido do sem sentido foi o princípio da verificabilidade. Mas essa solução levou os positivista até um problema quase tão velho quanto a filosofia: o princípio da verificabilidade não pode ser ele próprio verificado. Dessa forma, a linguagem que pretendia subsumir todas as demais linguagens não dava conta dos critérios que ela mesma havia estabelecido para ser uma linguagem com sentido. Assim, aquilo que era utilizado para separar as frases com sentido dos nonsenses acabou pagando o alto preço de ser ele mesmo apenas mais um *nonsense*, segundo suas próprias especificações.

Não é muito difícil de vermos o que há de comum entre essas diversas tentativas filosóficas e o desejo de ver pelos olhos de Deus. O que há em comum é o desejo de dizer algo do tipo: “as condições finais para algo ser inteligível é tal coisa” e não se dar conta que essa mesma proposição não dá conta dos critérios por ela levantado. É um pouco dessa questão que o professor Paulo Schneider trata em sua tese sobre Walter Benjamin chamada de *A contradição da linguagem* e que o professor Ernildo Stein está chamando de “paralaxe cognitiva”. Isto é, os

positivistas lógicos propuseram um critério que demarcava quais frases em todos os casos teriam sentido e quais não teriam, mas no mesmo momento que fizeram isto eles se colocaram de fora da própria demarcação. Ou seja, dá-se um deslocamento entre o eixo da especulação teórica e o eixo da experiência particular concreta do pensador em questão. Este é um esforço de abstração mal dirigido que acaba por se tomar como sendo separado da realidade sobre a qual se afirma.

A filosofia que tenta ocupar o ponto de vista do olhar de Deus – que resulta naquilo que Schneider chama de contradição da linguagem e Stein chama de paralaxe cognitiva – sempre anseia por um vocabulário fechado e final, mas sempre falha quando tenta aplicar-se a si mesma sem paradoxo. O vocabulário final não pode ser apenas total, no sentido de que qualquer coisa com sentido em qualquer outro vocabulário não possa existir sem ele, mas tal vocabulário final também precisa estar incluído nas exigências que faz, sob o risco de ele mesmo não ter sentido. No entanto, isso geraria o que Markus Gabriel chama de “duplicação ontológica”: “Tão logo essa moldura se torne objeto de maior escrutínio, cria-se uma outra moldura de ordem superior que, por sua vez, carrega um traço de indeterminidade e assim por diante, *ad transfinitum* (GABRIEL, 2012, p.145). A afirmação que me volta é sempre essa: *ou estamos fora e somos irrelevantes ou estamos dentro e somos insuficientes*.

3.5. Walter Benjamin: entre o haxixe e a morfina

Depois de dizer essas coisas sobre a paralaxe cognitiva e sobre a vista do olhar de Deus, gostaria de fazer algumas considerações sobre Walter Benjamin. Como mostra Paulo Schneider na sua tese sobre o autor, o grande tema de Benjamin é a impossibilidade do total fechamento metafísico. Benjamin adorava fazer o seguinte: sempre que um filósofo apaixonado pela completude propunha um novo modelo sistemático para dar conta do real, ele mostrava que algo sempre escapava e vazava pelas bordas, sempre que fechamos nossa Casa do Ser uma sombra arrebenta a sua porta dos fundos. Sobra sempre um rastro, uma pista (*Spur*), uma parte da essência (*Wesen*) que fica de fora quando propomos uma teoria do domínio de todos os domínios. Segundo Benjamin, sempre que tentamos fazer uma imagem da totalidade, fazemos um recorte no próprio todo, naquele espaço que garante as condições de possibilidade para qualquer discurso filosófico da totalidade. É por isso que o autor vai dizer que o verdadeiro método filosófico é “caminho indireto, é desvio” (1984, p.50). Toda a filosofia de Benjamin é uma tentativa de nos deixar conscientes da ingenuidade de um texto filosófico que seja presença

plena (sem ausências, sem história, sem furos), nos dando o desvio como alternativa metodológica.

Se tem uma coisa que aprendi com Walter Benjamin é o seguinte: fazer filosofia é escrever. Mas essa é uma escrita que nunca alcança seu objeto, que sempre fracassa (na verdade, segundo Benjamin, estou fracassando agora mesmo tentando explicar isso aqui para vocês). No entanto, a consciência dos limites da escrita filosófica nos deixará apto a realizar o que para Benjamin é próprio da filosofia: apresentar a “esfera da verdade visada pela linguagem” (BENJAMIN, 1984, p.49). Esse tipo de escrita seria uma filosofia que não se distinguiria mais tão facilmente da literatura. Seria um faz de conta com conceitos, um conto de fadas filosófico. Como introdução, que o autor teve a prudência de não publicar, ao seu *Origem do Drama Barroco Alemão*, Benjamin escreveu o seguinte:

Eu gostaria de contar, por uma segunda vez, a história da Bela Adormecida. Ela dormia no seu próprio arbusto espinhento. E então, depois de muitos anos, despertou. Mas não foi por um beijo de um príncipe afortunado. O cozinheiro a acordou, ao dar-lhe uma sonora bofetada, que ressoou por todo o palácio, com sua energia encarcerada por tantos anos. Uma criança linda dorme atrás dos arbustos espinhetos das próximas páginas. Não deixe que qualquer príncipe da fortuna, enfeitado com o deslumbrante equipamento científico, chegar perto. Pois, no beijo de noivado, ela pode esbofetear-lo. Melhor que o autor a desperte, reservando-se a tarefa de mestre cuca. Já é hora para esta bofetada ressoar pelos campos da ciência. Então despertará também esta pobre verdade, que tendo se espetado numa roca fora-de-moda, indevidamente, pensou que podia fiar-se no arquivo-armadilha de uma toga profissional (apud Susan Buck-Morss, 2002, p.47).

Benjamin pensava, como mostra sua alegoria da Bela Adormecida, que a tradição ocidental aprisionou toda a cultura, incluindo a ciência e a verdade. Dessa forma, o bofetão dado no rosto da ciência de sua época seria através de uma escrita que possibilitasse uma transformação total da tradição metafísica e de nossa cultura, uma escrita marcada pela interminabilidade consciente, pela abertura nunca acabada, pela negação do fechamento filosófico. Não é à toa que sua principal obra, o *Trabalho das Passagens*, permaneceu incompleto mesmo depois de mais de vinte anos de trabalho.

Benjamin gostaria de escrever desse modo, começar tudo de novo, contar de novo a historinha da Bela Adormecida, mas foi assombrado por um dilema que o professor Schneider colocou muito bem em sua tese da contradição da linguagem: Benjamin poderia esquecer completamente da tradição metafísica, como um escravo que é libertado por seu mestre; ou ele poderia agir como o escravo que mesmo depois de livre exige de seu mestre seus direitos, afirmando, assim, sua dependência à tradição que ele pretende romper. Estamos aqui nos referindo à esses dois caminhos como o *caminho do haxixe* e o *caminho da morfina*, duas drogas bastante comuns na vida do autor. Muitas vezes Benjamin tomou o primeiro caminho, como

em seus textos mais vanguardistas e surrealistas. Mas nestes casos ele perdia o foco e ficamos sem saber onde encaixar esses escritos. Na maior parte das vezes Benjamin tomava o segundo caminho. Poucos escritores falaram tanto sobre aquilo que não queriam falar. Quando Schneider diz que o tema principal de Benjamin é a contradição da linguagem, ele está dizendo, com outras palavras, que o tema central do autor é o sonho da razão filosófica (sonho de ver pelo Olhar de Deus, podemos dizer) se tornando pesadelo e impedindo a verdade de acordar. Justamente quando as coisas parecem encaixadas, quando o desenho do grande todo parece tomar forma inteligível, então algo sai terrivelmente errado e somos obrigados a começar de novo e tomar o caminho do haxixe. Em outras palavras essa é a contradição da linguagem de Walter Benjamin: o intransparente reprimido retorna como a condição para o transparente.

Quando Benjamin está tratando de tais questões ele oferece o que tem de melhor. Porém essa tentativa tem uma desvantagem evidente: contar novamente a história da Bela Adormecida é contar essa mesma história sempre uma vez mais, é fazer o que todos os filósofos já fizeram: propor alguma generalização, um supervocabulário total e fechado, mesmo que seja para dizer que não há um supervocabulário total e fechado. Então, de certa forma, sempre que Benjamin diz que o caminho é descaminho, que o método é desvio, que o que ele quer é o lixo e as sobras da cultura – todos esses slogans que seus seguidores tanto adoram – mesmo nesses casos, ele como que trai a si mesmo. As piores partes de Benjamin são quando ele começa a imitar aquilo que ele critica e propõe um novo faz de conta metafísico, como seus escritos românticos sobre a linguagem.

Ora, Rorty tem razão quando diz que argumentos só existem quando o falante e a audiência estão envolvidos pela mesma linguagem. E é justamente por isso que Benjamin se soma a filósofos originais da desconstrução como Heidegger e Derrida, que estão tentando propor novas formas de falar e não dando argumentos utilizando as velhas formas de falar. E é por isso que não há um único argumento nos textos filosóficos de Walter Benjamin.

Dizíamos antes que Benjamin sempre foi assombrado por dois caminhos: em um ele esqueceria completamente a filosofia, libertando a filosofia pela literatura de vanguarda, pela montagem dadaísta e surrealista (o caminho do haxixe); e o caminho de enfrentar os filósofos em seu próprio jogo, vencê-los na sua própria Casa do Ser (o caminho da morfina). O problema é que toda escrita que seja apenas “surrealista”, uma montagem de citações, um mosaico, uma colagem de fragmentos, um eterno desvio, ela será uma escrita sem conteúdo filosófico, sem vínculo com a grande tradição. E, por outro lado, se ela se introduzir na tradição filosófica, será novo pesadelo no cérebro da verdade que dorme, novo jargão metafísico, novo faz de conta, nova objetivação. Dessa forma, tomar esse caminho é propor um novo fechamento filosófico,

é propor mais uma alternativa que se propõe superior às demais, enquanto o caminho do haxixe nos dá abertura, mas mais abertura do que queremos em filosofia.

Penso que Benjamin sempre esteve consciente desse paradoxo e por isso Schneider acerta ao dizer que sua filosofia é uma constante tematização da contradição da linguagem. Benjamin estava diante desse perigo que ele também corria. E vendo as coisas por esse lado, é compreensível que ele tenha encontrado no final de sua estrada filosófica os dadaístas e os surrealistas franceses. O autor teve que propor seu próprio jeito de lidar com a situação: uma modo de lidar com o passado e com a tradição de uma forma que produza uma ruptura, uma diferença. A palavra principal de suas *Teses sobre o conceito de história* não é “recordação” e sim “ruptura” e “explosão”:

O historicismo pretende apresentar a imagem “eterna” do passado. O materialista histórico, uma experiência dele que se coloca como única. Ele deixa para os outros descarregar-se com a prostituta “Era uma vez” no bordel do historicismo. Ele se mantém senhor de suas forças: homem suficiente para explodir a continuidade da história (BENJAMIN, 1991, p.162).

E voltando a ter em mente as duas possibilidades que ele tinha diante de si, podemos dizer que por um caminho (o caminho da morfina) Benjamin iria fracassar sempre, porque seria apenas um repetição dos gestos fundamentais da tradição metafísica, e por outro caminho (o caminho do haxixe) a ruptura seria tão radical que ele não teria mais nada a ver com filosofia. Em alguns textos do autor, não podemos de forma alguma dizer que ele está falando da tradição filosófica, pois ele fala numa linguagem tão nova que não vemos nenhum vínculo com a tradição metafísica. Portanto, o dilema benjaminiano, sua “contradição da linguagem”, é o seguinte: ou ele reafirma a tradição metafísica e apenas escreve mais uma página do seu grande livro de contos de fada ou ele fica de fora, nas margens, excluído, ignorando a filosofia e sendo ignorado por ela, sendo aquele coitadinho que ele gostava de fingir ser. Como uma forma de suportar esse dilema, Benjamin propôs com um dos seus mais importantes conceitos: o de “limiar”: “O limiar é limite e passagem ao mesmo tempo e, enquanto passagem, aponta para o deslocamento não apenas no espaço, mas também no tempo” (OTTE, 2010, p.7)

Limite e passagem: Benjamin propôs que trabalhemos de alguma forma entre os dois caminhos, achando entre eles uma hélice que entrelaça as duas possibilidades. O que equivale a dizer que o filósofo tem que ser fluente em várias linguagens (em várias formas de escrita) e produzir vários tipos de textos ao mesmo tempo. Esse é o esforço monumental de um autor que quer produzir um estilo distinto e original, e não apenas escrever de forma clara e transparente. A transparência e a clareza que os analíticos tão seguros nos exigem podem ser pensadas como uma forma de indicar que as palavras só importam porque formam proposições e então só o que

vale são nossos argumentos, valendo apenas uma única linguagem. No entanto, Benjamin tem que fazer algo além de falar várias línguas, ele tem que mostrar de alguma forma que sua contraproposta se sustenta diante daqueles que falam apenas uma única língua – veremos a relação de Benjamin com a grande tradição metafísica no capítulo seguinte.

Mas temos que destacar que isso não é tão novo assim na história da filosofia. A tradição metafísica não é qualquer coisa que permanece inalterada e aprisionada desde os gregos. Momentos de crise, de rupturas, sempre fizeram parte da história da filosofia. Grandes pensadores sempre deram aos seus opositores aborrecidos boas razões para acusá-los de não jogar conforme as regras, de introduzir novos conceitos, de usar uma linguagem estranha. Se filosofia tivesse sido tão literal e metódica quanto alguns analíticos gostariam que ela fosse, se ela fosse meramente uma questão de ter os melhores argumentos e de resolver problemas, então Benjamin nunca teria se colocado no dilema que se pôs. Se a história da filosofia fosse como a descrição que os analíticos fazem da filosofia, não seria difícil fazer a distinção entre a morfina e o haxixe, e então escolher um ou outro caminho não seria uma questão de dilemas e renúncias, como foi com Benjamin.

Então não existe essa força cega operando dentro da filosofia, uma força terrível e opressora que torna impossível a vida dos amantes da obscuridade e dos trocadilhos espirituosos. Exceto em circunstâncias históricas bem especiais, como a Inquisição e alguns GTs da ANPOF, os filósofos tiveram bastante liberdade para escrever como desejavam. O discurso filosófico sempre foi bastante maleável simplesmente porque nunca houve uma concordância universal quanto às condições de inteligibilidade ou os critérios de racionalidade, como alguns analíticos pensam haver hoje em dia. Vendo por esse lado, o que Benjamin fez não parece tão excêntrico assim. Ele só levou as coisas longe demais, como quem estica um elástico até o limite de sua resistência. Na sua grande obra das *Passagens*, Benjamin fez uso de diversas formas de linguagem: a citação, a montagem, o fragmento, a narrativa. Assim ele criou uma escrita que não possui nenhum telos, uma escrita completamente caótica. Mas ele fez o que muitos outros autores também fizeram só que em menor proporção na história da filosofia. Então temos que dizer que o *Trabalho das Passagens* não é um novo terreno no qual Benjamin nos joga. O que ele fez foi levar ao extremo, quase ao absurdo, um terreno no qual nós estamos acampados desde que começou a história da filosofia.

Sendo assim, essa relativa liberdade na escrita filosófica sempre conviveu lado a lado com o aquele sonho de ver através dos olhos de Deus, e é por isso que um autor como Benjamin pode possuir tanto impacto quando nos damos conta dessas coisas. E isso se dá porque ele expressa essa ambivalência, essa “contradição” de se querer dizer algo novo e ao mesmo tempo

se querer dar a última palavra, do fechamento metafísico e da abertura surrealista, da morfina e do haxixe. Os limites da teoria de Benjamin é que ele não poderia argumentar, dizer claramente as coisas, sem se transformar naquilo que criticava, sem se transformar em mais um sonhador que pensa propor o vocabulário final e mais profundo. É por isso que em seu livro inacabado ele fala através de “passagens”: essas passagens sugerem que nós estamos finalmente preparados para olhar para além do horizonte familiar, para a “origem” sempre suposta, que estamos finalmente preparados para chegar o último círculo, mas logo vão embora e deixam tudo inacabado. Elas atraem e depois nos traem.

A origem, apesar de ser uma categoria totalmente histórica, não tem nada a ver com gênese. O termo origem não significa o vir-a-ser daquilo que se origina, e sim algo que emerge do vir-a-ser e da extinção. A origem se localiza no fluxo do vir-a-ser como um torvelinho, e arrasta em sua corrente o material produzido pela gênese. O originário não se encontra nunca no mundo dos fatos brutos e manifestos, e seu ritmo só se revela a uma visão dupla, que o reconhece, por um lado, como restauração e reprodução, e por outro lado, e por isso mesmo, como incompleto e inacabado (BENJAMIN, 1984, p.68).

O rigor nunca esteve em jogo aqui. A questão é que filósofos que pretendem fazer isto que Benjamin pretendeu precisam pagar um preço muito alto. Parte desse preço é abrir mão de uma linguagem argumentativa e rigorosa. Autores como Tugendhat gostam de afirmar que a filosofia deve ser predicativa e argumentativa. Para eles, filósofos como Benjamin e Heidegger estão mais próximos dos oráculos do que da filosofia. Mas o próprio uso que Tugendhat faz de Heidegger deveria o levar a ver que a filosofia inclui tanto autores que operam argumentativamente como aqueles que operam desvelando o mundo através de outras ferramentas. Sem o oráculo de *Ser e tempo*, Tugendhat não poderia escrever sua antropologia. Então temos que admitir que existem tanto filósofos competentes em dar argumentos públicos (como Tugendhat) e autores competentes em saltar na escuridão (como Heidegger e Benjamin). Temos autores que vivem da morfina e temos autores que vivem do haxixe.

Tugendhat tem razão ao dizer que não se pode ser não proposicional e ainda assim ser argumentativo. Não faz sentido dizer que trabalhamos num nível subproposicional e que mesmo assim argumentamos. Mas se pensarmos em autores como Benjamin, Derrida e Heidegger como filósofos que estão escavando níveis mais profundos de condições não-proposicionais, então veremos que não devemos negar seu status cognitivo. A questão é que quando operamos filosoficamente assim como opera Benjamin, nunca saberemos quando alcançamos o fundo.

É claro que nossa cultura filosófica não foi levada adiante apenas por uma borbulhante troca de firulas na linguagem, mas também temos que admitir que os filósofos nunca vestiram a camisa-de-força do sentido. Criar sistemas únicos, totais e fechados sempre foi uma aspiração

de certos metafísicos. Ela teve uma carreira interessante, uma função histórica importante e suas aspirações foram legítimas, mas temos que seriamente nos perguntar se hoje ela não passa de uma paródia de si mesma. De qualquer forma, gostaria de destacar este como o gesto filosofante fundamental de Walter Benjamin: mostrar o último contraste entre o fechamento metafísico (a morfina) e a abertura surrealista (o haxixe), a tentativa tradicional de fechar a linguagem e a insistência de romper com todo fechamento. Tomar partido por um dos lados do dilema, escapando assim da oscilação, seria o mesmo que esperar pela linguagem total, única e fechada, aquela justamente que Benjamin dizia que não devemos esperar.

Benjamin nunca foi tão ingênuo quanto são alguns benjaminianos: esses seguidores, ao destacar apenas o lado ensaística, fragmentário e surrealista do autor – o lado do haxixe – e ao tentar repeti-lo, acabam justamente construindo aquele vocabulário fechado e total que Benjamin queria afastar. Precisamos ver Walter Benjamin como alguém que constantemente desconstrói e destrói a si mesmo, como alguém que comete suicídio para escapar da própria influência totalizante. Não é culpa dele que alguns de seus leitores que vieram muito depois pensem que seus conceitos possuem poderes mágicos.

Para terminar essa parte sobre Benjamin, quero mostrar um ponto em que minha leitura do autor difere da leitura proposta pelo professor Schneider em sua tese. É a questão de se Benjamin propôs ou não uma concepção de “condição humana”. A última frase da tese do professor Schneider é a seguinte: “A forma de figurar Benjamin é tal que ocorre na compreensão do seu modo de uso do esquadro da contradição da linguagem. Ela trata da condição humana” (2008, p.449).

De fato, *Sprache* está para o jovem Walter Benjamin como *Sein* está para Heidegger: se trata de algo que nós nunca podemos superar, mas contra o qual nós constantemente nos debatemos. Quase da mesma forma que Puntel pensa que Deus é inevitável, Benjamin pensa que a linguagem é inevitável. Todas as nossas ações são relações com ela. Como nossa sombra, ela nos segue para onde formos. Quando achamos um caminho que pareça nos levar para longe dela, é justamente ela que encontramos em seu final. Se para a psicanálise nunca acabará nossa luta contra a influência de nossos pais, Benjamin pensa que nunca podemos fugir da sombra da linguagem. Como já colocamos no capítulo anterior, nossa meta aqui é aliviarmos um pouco esse peso da linguagem, e é isso que gostaria de fazer agora em Benjamin.

Para filósofos como Benjamin, a linguagem é mesmo o pai kafkiano inevitável, mas para outros filósofos ela está mais para aquela prima que a gente vê brevemente durante o festejo familiar do Natal. Alguns filósofos não veem razões para esse peso todo em cima da linguagem. Benjamin foi longe demais ao tentar colocar a sua figura paterna como a figura

paterna de todos nós. O autor se debruçou sobre os melhores e mais fascinantes escritores do seu tempo. E por isso ele fala da situação do homem em sua época, talvez que siga parecida em nossa época. Mas duvido muito que ele esteja falando da condição universal do ser humano. Suas imagens são poderosas, mas não são tão universalmente descritivas assim.

Uma coisa é dizer que o discurso filosófico que tenta propor verdades últimas sofre de uma contradição inerente, outra coisa bem diferente é dizer que a própria linguagem possui tal contradição. Foi essa confusão que penso encontrar na tese do professor Schneider. A contradição da linguagem é algo totalmente específico, algo que Benjamin encontrou quando se debruçou sobre os textos de Hegel ou de Kant, ou de outros autores guiados pela busca de certeza. De forma alguma se trata da “condição humana”, como Schneider termina sua tese afirmando.

O desenvolvimento de uma nova forma de escrita filosófica está motivada pela necessidade de lidar com novos casos, de recriar nossa teia de usos linguísticos para pensar melhor as novas coisas, e não para tematizar a condição universal e a-histórica do ser humano. Se Benjamin for totalmente aquilo que está na *Contradição da Linguagem*, então ele é apenas mais um ontoteológico. Um filósofo como Benjamin não pode dar as costas à totalização, insistir que o fechamento metafísico nunca será completo e definitivo e depois dizer que está falando da condição humana. Afinal dado tudo o que Benjamin disse, de onde diabos ele pensa poder dar as condições de possibilidade para toda e qualquer experiência humana possível? As possibilidades aqui são duas: ou Schneider está certo e a filosofia benjaminiana destrói a si mesma ou Benjamin nunca pretendeu tratar da condição humana universal.

O professor Schneider comete o erro de não distinguir entre os textos acadêmicos e filosóficos (o lado da morfina), de um lado, e os textos poéticos, surrealistas, inquietos (o lado do haxixe), de outro, do autor. O que Benjamin está fazendo é oscilar, numa espécie de teologia negativa do ser humano. Seu Anjo da história não quer só sentir-se assombrado, ele quer se divertir, fazendo as grandes pretensões da história da filosofia soarem engraçadas e muitas vezes ridículas. Ele quer que a gente leia o que antes era sagrado como sendo agora engraçado. Dessa forma, mesmo em seus melhores momentos, Benjamin nunca ofereceu uma tese universal sobre a condição humana, isso para ele não seria nada mais do que um objeto de zombaria. Walter Benjamin é como a criança que ri daquilo que deixa os adultos horrorizados.

Se Benjamin estivesse dizendo que a contradição da linguagem trata da condição humana, então ele seria apenas o que ele mais teme ser: só mais um exemplo ridículo das maiores pretensões metafísicas, mais um que tenta beijar a verdade que dorme, apenas trocando o nome de Deus pelo do diabo. Seria como se Benjamin estivesse ocupando o ponto de vista de

Deus para dizer que não existe ponto de vista divino. A objetificação invertida é ainda objetificação e o que Benjamin faz é um movimento mais complexo e poderoso do que essa inversão. Penso que Schneider estava na trilha certa quando ele disse que Benjamin se deparou com a história da filosofia e se colocou naquele dilema de dizer a última palavra e propor uma forma nova de dizer. Porém, se ele pretendeu se manter fiel ao seu propósito, ele não poderia nunca fazer o que Schneider termina afirmando que ele fez: tratar da condição humana universal. Não faz sentido oferecer a velha homenagem objetificadora a um inimigo de carteirinha da objetificação. Qualquer um que leia Benjamin de ponta a ponta em busca da descrição da condição humana universal sairá decepcionado. Por isso deve haver algo de errado nesta afirmação.

Já eu penso que se Benjamin se colocou a questão da condição humana, não foi como algo absolutamente indispensável e universal, mas como algo que deve ser diluído de tal forma que nós nunca mais sofremos a tentação de utilizá-la como argumento seja lá para o que for. É um pouco engraçado que, no fim das contas, a contradição da linguagem tenha caído vítima da própria contradição da linguagem.

Eu não vejo aqui sentindo nenhum em, partindo de Benjamin, descobrir a “condição humana”, pois não vemos o humano como algo hegemônico o suficiente para ter uma “condição”. É basicamente isto o que devemos aprender com Walter Benjamin. Já o que devemos romper com Benjamin é com sua visão de que a linguagem se ofereceria ainda como um *Medium*, como um meio totalizante. Se paramos de pensar assim, por consequência, iremos parar de nos perguntarmos se estamos ou não estamos em contato com uma totalidade verdadeira. Não teremos mais que nos preocuparmos se cavamos fundo o suficiente. Então começaremos a pensar na nossa linguagem como Rorty a via: como instrumentos úteis para a resolução de tarefas. Desse modo, a totalidade não será mais um problema. E isso se dará porque começaremos a ver a totalidade como algo que se expande toda vez que um novo vocabulário é proposto, toda vez que um novo conjunto de mundos é mostrado por uma nova linguagem.

Rorty via a linguagem apenas como ruídos emitidos por seres humanos visando certo fim. O que podemos querer com a linguagem é comprar comida, outra é conversar com uma garota numa festa, outra é dissecar analiticamente as estruturas do ser primordial absolutamente necessário. Outra coisa pode ser compreender o sentido do universo, como também pode ser ampliar nosso sentido de solidariedade. Outra coisa que podemos querer fazer é criarmos a nós mesmos, desenvolvendo uma linguagem própria e autônoma. Não há razão nenhuma para pensarmos que há uma superconceito, como o de *Sprache*, capaz de ser o denominador comum

desses variados propósitos. Então não há razão nenhuma para agrupar todas essas ações em algo grandioso e quase divino chamado “Linguagem”.

Para terminar: o que deve decidir se devemos ler Benjamin da minha forma ou da forma do professor Schneider? Trata-se de saber se Benjamin seria uma espécie de Hegel do seu tempo ou um tipo de escritor talentoso menos pretencioso e mais próximo dos desconstrutivistas. Essa não é uma tarefa fácil porque Benjamin escreve textos que vão nas duas direções. Às vezes ele nos adverte dos riscos de elegermos qualquer coisa como a totalidade e outras vezes ele parece ficar falando da linguagem como essa quase divindade que liga todas as coisas do mundo. Porém, gostaria de ler Benjamin como alguém que se afasta das pretensões totalizantes, que nunca caiu no erro de postular qualquer coisa como a condição humana. Talvez seja cedo para dizermos qual é o ângulo correto para vermos Walter Benjamin, pois o autor ainda está se fortalecendo mesmo entre seus intérpretes. Todavia, tomamos aqui uma posição, que nos foi levada em razão de nossas leituras de Rorty e da desconstrução, e isso já parece ser um avanço.

3.6. A desconstrução da vida que vivemos com os nossos conceitos

Agora saímos de Benjamin e podemos encontrar a nossa vida. Putnam, no capítulo VII de seu livro *O realismo de rosto humano*, diagnostica a tendência da filosofia moderna de tentar aplicar os seus métodos para além do seu campo legítimo de aplicação como uma expressão de um anseio filosófico. Essa extrapolação metódica se dá porque a “pressão para saber”, que nos conduz até formas legítimas do conhecimento, também nos leva a uma confusão metafísica. O autor mostra como noções filosóficas fundamentais, tais como “verdade”, “conhecimento objetivo” e “racionalidade” estão presas a certos ideais metafísicos, certa imagem metafísica que interessa ao sucesso da ciência, e isso implica que nossas noções vulgares de conhecimento não podem ser consideradas “racionais”. Isso nos coloca no dilema de ter que escolher entre nossas intuições cotidianas e nossas teses filosóficas. Se optamos pelas últimas, segue-se, por honestidade intelectual, que temos que refazer toda as nossas práticas comuns. Se optarmos pelo outro caminho, devemos fazer o que Putnam chama de “revisão filosófica” – algo próximo do que entendemos por “desconstrução” – que consiste em questionar a coerência dos ideais de objetividade e racionalidade que nossas teses filosóficas nos obrigam a aplicar às nossas práticas comuns. O que o autor faz é basicamente mostrar o quão enraizadas estão em nós noções como “ideias do conhecimento perfeito” e a ideia de que tudo o que não participa desse conhecimento perfeito é inferior. Com isso, ele mostra o quanto essas ideias falam junto

com a gente quando fazemos filosofia, ao mesmo tempo que nos levam a um dilema se considerarmos nossa vida fática.

Após uma tematização daquilo que Putman chama de a “vida que vivemos com os nossos conceitos”, o autor afirma que esses nossos ideias filosóficos se mostram inacessíveis. O resultado pode ser um ato de desespero: perderemos a confiança em nossas práticas juntamente com os conceitos filosóficos que trouxemos junto. Dessa forma, se desejamos realmente satisfazer nossos desejos filosóficos mais legítimos não temos outra escolha senão assumir que está arruinada toda a estrutura das nossas práticas e crenças comuns. Essa tese implica que, ao menos que mudemos radicalmente nossas práticas comuns, as aspirações filosóficas mais genuínas (verdade, objetividade, clareza, transparência) é inatingível em sua plenitude.

Tais aspirações filosóficas declaram que nossas práticas vulgares são meramente de segunda classe, que elas podem nos enganar e nos trair. E nada agrada mais a nós, os legítimos filhos mimados da modernidade, do que pensar que não podem nos enganar. É dessa forma que essas aspirações filosóficas dão para si a tarefa de desmistificar nossas vidas comuns. Trata-se da consequência moderna de desmistificar o mundo, oferecendo uma imagem de nós e do mundo que esteja imune à enganação e à obscuridade. Portanto, é isso que nos atrai nessas ideias filosóficas: nos fazem acreditar que somos capazes de ver as coisas para além de como elas aparecem em nossa facticidade e nos livram do engano e da confusão.

Se vemos hoje o mundo como algo terrível, temos pelo menos o consolo de saber que não somos enganados, e podemos suspirar mais aliviados pensando em como nossos avós eram tolos por pensarem de outro modo, por acreditarem em falsidades, por serem enganados. Isso pelo menos serve como um consolo para nossa vaidade filosófica. Se qualquer nova teoria fizesse balançar essa nossa segurança, rapidamente a dispensaríamos como sendo “vaga”, “obscura” ou “não-científica”. É bem provável que continuemos com nossos ideais filosóficos mesmos que eles se mostrem incompatíveis com nossos comportamentos básicos mundanos. Preferimos perder o mundo e ficar deprimidos do que perder o nosso estatuto de analíticos descolados e confiantes.

Parece que às vezes só estamos satisfeitos com o conhecimento absoluto ou com nenhum conhecimento, preferimos o ceticismo total do que um conhecimento com os riscos da falibilidade. Não agir assim implicaria que nos tornemos pessoas vulneráveis a desilusão. No seu capítulo “*A ânsia da objectividade*”, Putnam discute com a ânsia popular hoje na filosofia contemporânea de reduzir a atividade cotidiana, que sempre foi altamente informal, à um conjunto de regras formalizadas. Esse é o nosso desejo de generalidade, que decorre de nossa

preocupação com o método científico. Esse é o método que pretende reduzir a explicação de fenômenos ao mais pequeno possível número de leis naturais. Os filósofos frequentemente veem esse método científico diante de seus olhos e se veem tentados a responder diversas questões do mesmo modo que a ciência o faz. Segundo Putnam, essa tendência é a verdadeira fonte da metafísica e é o que tem levado os filósofos à completa escuridão.

O que Putnam está tentando fazer é mais do que dizer desconfiadamente de que alguns juízos de valor são razoáveis e outros não, ou que alguns enunciados são verdadeiros e outros não, ou que algumas teorias são consistentes e outras não. O que ele pretende é “trazer-nos precisamente para essas afirmações, que ao fim e ao cabo, fazemos todos os dias” (PUTNAM, 1999, p.193). Ele pretende recuperar “a imagem manifesta, o *Lebenswelt*, o mundo tal como nós o conhecemos”. E isso, segundo o autor, exige que sejamos (para o melhor ou para o pior) filosoficamente treinados para recuperarmos o nosso sentido de mistério e nosso senso comum, o que mostraria que alguns de nossos ideais filosóficos não são razoáveis, pois é esse sentido primordial, e não as estranhas noções de “objetividade” e “clareza” que nos são dadas pela epistemologia, que nos tornam capazes de viver em comum.

Então, de certa forma, a filosofia nos torna incapazes de viver em comum. A filosofia, muitas vezes, nos coloca numa situação em que não conseguimos mais recuperar o nosso sentido do vulgar. E isso ela faz ao nos ensinar a ver o vulgar através da objetividade da teoria filosófica. Com isto perdemos, junto com o nosso mundo, o nosso senso comum de razoabilidade e de verdade de certas convicções, ações e afirmações. A filosofia nos faz ver as nossas crenças antigas e pré-filosóficas como não sendo mais do que a consequência de uma jovem, irrefletida e ingênua metafísica. O orgulho da honestidade intelectual leva muitos filósofos ao abandono de muitas das nossas maneiras cotidianas de pensar e falar.

Por outro lado, Putnam, acusa Rorty e “os pensadores franceses que ele admira” por imaginarem erroneamente que ultrapassaram as confusões causadas pela preocupação filosófica excessiva com o método científico. Segundo o autor, Rorty ainda é guiado por um tipo de desejo filosófico de absoluto. Seria uma determinada imagem metafísica da objetividade que levaria Rorty a pensar erroneamente que o desaparecimento dessa imagem teria implicações diretas para as nossas formas de vida. O filósofo vê exageros nas implicações que Rorty tira dos exageros dos projetos da filosofia tradicional. O exagero de Rorty é o desprezo com o qual ele trata as controvérsias filosóficas de longa data. É aqui que o passado analítico do autor se mostra mais claramente: ele rejeita controversas filosóficas do tipo realismo/anti-realismo, sujeito/objeto num certo tom carnapiano, isto é, ele despreza as controvérsias, dizendo que não fazem sentido e nem chega perto de tematizá-las.

Rorty defende que apenas devemos nos afastar de alguns dos principais problemas filosóficos da tradição. Ele se comporta, muitas vezes, como alguém que quer colocar a história atrás de nós, para que possamos nos afastar da dor de sua falta de sentido. Rorty não entende por que autores como Heidegger e outros da desconstrução não se limitam em apenas denunciar os erros da filosofia tradicional, pois insistem em motivar o assunto a partir de dentro, arrastando-nos novamente para os pormenores confusos da tradição filosófica.

Wittgenstein disse que a tarefa da filosofia seria a de mostrar para a mosca a saída da redoma. Rorty parece, muitas vezes, nos dizer que devemos deixar a mosca na redoma e nos ocuparmos com algo mais interessante. O filósofo deve simplesmente repudiar muitos dos problemas tradicionais e se ocupar com coisas que interfiram diretamente na felicidade das pessoas. O suposto aqui é que esses problemas clássicos não são os nossos problemas e para nos vermos livres deles devemos deixá-los de lado. No entanto, podemos pensar que a mosca não sai da garrafa por que não sabe da existência da garrafa e, dessa forma, o primeiro passo que temos que dar para tirá-la de lá é entendermos o seu ponto de vista de presa na garrafa. Isso quer dizer que para levantarmos qualquer objeção à metafísica, devemos antes levar a sério as suas questões e pensarmos como é o mundo do seu ponto de vista (ou seja: desconstruir). Rorty parecia que não estava interessado em aprender o ponto de vista da mosca dentro da redoma. Muitas vezes, ele pretendia se afastar da tradição e não se mover dentro dela. Ele era incapaz de entender como as grandes questões filosóficas são sempre capazes de renascer depois de diversos autores terem escrito o seu obituário.

Putnam, no entanto, vai mais longe que Rorty, já que não se limita a apenas a recusar as grandes controvérsias da tradição filosófica, pois pretende mostrar como ambos os lados da controvérsia deturpam a vida que vivemos com os nossos conceitos. Rejeitar uma controvérsia sem examinar os lados envolvidos é mais uma defesa contra essa imagem do que um procedimento filosófico. Contra Rorty, Putnam diz que o que precisamos fazer não é simplesmente descartar as dicotomias filosóficas, mas sim mostrar como ambas partem de uma controvérsia filosófica que tende a deturpar a vida que vivemos. Isso quer dizer que características de nossa vida cotidiana tendem a distorcer-se quando vistas através das lentes objetivas da filosofia. Disso se segue que a compreensão que temos do que é o humano tende a deforma-se sob as pressões específicas criadas pelas exigências de nossas teorias filosóficas.

Putnam e Rorty compartilharam certa desconfiança sobre a autossuficiência dos projetos da filosofia analítica. Um dos objetivos de Putnam é o de mostrar como alguns dos mais importantes projetos da filosofia analítica deturpam as nossas vidas. A filosofia analítica nos oferece um ideal pouco razoável de racionalidade. Os analíticos estreitam o nosso espaço de

argumentação insistindo que alguém só pode estar razoavelmente convencido de alguma coisa se sua convicção foi produzida por uma cadeia de argumentos e isso requer que mutilemos nossas capacidades reais para sustentar uma argumentação razoável. Segundo o autor, a filosofia analítica nos levou até um beco sem saída: a filosofia analítica é reconhecida como o movimento dominante e ao mesmo tempo em que parece que esgotou suas possibilidades. Isso nos leva a pensar que tomar uma nova direção se faz necessário, uma reorientação que não deve jogar fora as conquistas da filosofia analítica.

A filosofia analítica, segundo o autor, deturpa a nossa vida ao tentar formalizar o modo que compreendemos e nos movemos no mundo, quando essas atividades são sempre altamente informais, guiadas por poucas, se é que por alguma, regras ou método estável. Trata-se de algo que envolve muito mais do que uma argumentação proposicional linear, pois envolve nossa imaginação, nossos sentimentos, toda a nossa sensibilidade. É dessa forma que a filosofia analítica representa muito mal a vida que vivemos com os nossos conceitos. Isso quer dizer que o que somos enquanto alguém que se ocupa com filosofia nos leva a um choque com a pessoa que normalmente somos na vida que vivemos com os nossos conceitos.

O oposto da visão que a filosofia analítica tem da nossa vida é a visão niilista, que exemplificamos na introdução desse capítulo com *Macbeth* de Shakespeare, que diz que a vida é vazia de sentido. No entanto podemos nos perguntar se a falta de sentido também não é um tipo de sentido. Dizer que algo é vazio de sentido evoca imediatamente a possibilidade de que existe algum modo de o sentido se dar. Só compreendemos a frase de Macbeth sobre a falta de sentido da vida em contraste com alguma forma de atribuição de sentido. Quando Macbeth proclama que a vida é vazia de sentido, poderíamos muito bem perguntar: “Mas o que é isso que carece de sentido?”. Pode ser que se diga que a vida é absurda em razão de um contraste com algum sentido que ela teve anteriormente e que acreditávamos que era o seu fundamento. É nessa direção que caminham muitos dos textos de escritores mais contemporâneos como Camus e Sartre. Muitos escritores estão preocupados com a falta de sentido da vida apenas porque são jovens demais para lembrar da época em que a vida está repleta de sentido. Muitas vezes a nossa *Angst* é apenas o reverso da nossa esperança.

Até pouco tempo atrás a obra de arte ainda estava obcecada pela recordação de um universo ordenado e então sobrava pouco espaço para a angústia diante do sentido perdido. Muitos artistas modernistas ainda se colocavam na tensão entre a necessidade de sentido e a sensação de que essa busca é inútil. No entanto, hoje, com a desconstrução, podemos observar como as obras de arte gravitam em torno de uma ausência central, um vazio e silêncio crítico. Influenciada pelas correntes pós-estruturalistas e pós-modernistas, esse tipo de arte não vê

utilidade alguma em suspirar com nostalgia por uma época em que verdade, realidade e sentido eram coisas estáveis. Ela abandonou completamente o sonho de buscar um centro uniforme, o Sentido dos sentidos, a visão pelo olhar de Deus.

Pode ser que a vida humana não tenha mais esse centro gravitacional, mas disso não se segue que ela seja vazia e sem significado. Muitas vezes o niilista é só um metafísico decepcionado. Antes nos imaginávamos habitando um mundo que era inerentemente significativo de algum modo. Então, em um primeiro momento, foi desolador descobrir que as coisas não eram bem assim. Agora sabemos que nossa vida é ambígua e indeterminada. É um pouco nessa direção que Heidegger coloca as coisas quando diz que o ser se apresenta para nossa compreensão como algo que se dá e se apaga, escondendo-se quase no mesmo momento em que aparece. Então toda compreensão do ser se mostra como uma hipótese provisória. É difícil saber como poderíamos estar totalmente seguros de algo nesse mundo desconstruído.

Agora gostaria de introduzir um outro conceito que Walter Benjamin introduziu em meio aos seus estudos judaicos: o conceito de espera. Segundo o autor, sua filosofia é um tipo de espera, a espera pelo Messias, que não vem para salvar o mundo, mas apenas para ajeitar as coisas um pouquinho. Porém, essa espera é algo que acontece ou é justamente a suspensão de todo acontecimento? O ato de espera é sempre uma espécie de nada, de vazio, uma prorrogação perpétua do sentido, e ao mesmo tempo é um modo de ser no presente. Segundo Benjamin,

quem tiver isso em mente, talvez entenda como, na rememoração, o tempo passado tem sido vivenciado: ou seja, exatamente assim. Como se sabe, os judeus estavam proibidos de tentar perscrutar o futuro. Pelo contrário, tora e oração são ensinadas na rememoração. Esta lhes desvendava o futuro, futuro em que sucumbiam aqueles que procuravam a verdade junto a adivinhos. Mas nem por isso o futuro se tornou para os judeus um tempo homogêneo e vazio. Pois nele cada segundo era a portinhola através da qual poderia surgir o Messias (1991, p.164).

As cidades cresceram, as relações humanas se tornaram cada vez mais superficiais, os indivíduos passaram cada vez mais a sentir a sua solidão e sua contingência, ao mesmo tempo em que passaram a sentir cada vez mais a necessidade de afirmar a forma em que pertencem ao mundo. Morreu a imagem moderna de uma sociedade ordenada e imóvel e passamos a ver o mundo como algo em movimento. Dessacralizada a realidade do universo, o eu passa a ser visto como a única possibilidade de valor e a espera é seu único refúgio. Dessa forma, Benjamin nos sugere que viver, de certa forma, é diferir, é fugir de um sentido final e absoluto. A chegada do Messias, para o autor, não vai mudar muita coisa em nossas vidas. Ele apenas serve para nos lembrar que não havia necessidade alguma para a ilusão: não havia nada de grandioso que estivesse batendo em nossa porta, não havia nada de grandioso que estivesse pedindo aos gritos a sua redenção. Esperar, em Benjamin, é desconstruir.

Um escritor que parece ter entendido muito bem isso foi o escritor uruguaio Juan Carlos Onetti. Em suas histórias, Onetti nos mostra que em um mundo em que nada de absoluto existe, nem o desespero deve pretender sê-lo. É por isso que seus personagens passam a maior parte do tempo fumando deitados na cama ou sentados na frente das janelas, como se estivessem conformados com tudo. Em um mundo tão indeterminado, não temos por que esperar qualquer tipo de salvação absoluta. Deve ser por isso que, apesar de tudo, seus personagens quase nunca se matam. O que há na maioria das novelas de Onetti é o mesmo processo de degeneração, que parece que vai se prolongar por toda a eternidade. Ora, se tudo é indeterminado, então o que sabemos sobre esse “tudo” também deve ser indeterminado. Assim não temos razões para esperar que se esconda no universo qualquer tipo de trama secreta. Nem sequer o desespero pode ser absoluto no mundo sem absolutos de Onetti. Em um mundo assim nem sequer temos a necessidade de qualquer tipo de salvação ou redenção.

Quando lemos as novelas de Onetti sentimos que algo impossível de se matar segue seu curso, com a monotonia, o anonimato e a banalidade. O impressionante no escritor é sua capacidade de narrar claramente e meticulosamente a mais pura vacuidade, sua forma lúcida de narrar o interminável. Agora podemos entender o fascínio do escritor por coisas inertes, como cigarros, cadeiras e paredes, sem impor sobre eles qualquer significação profunda. Destacando-se por entre esses objetos sem vida, trancado em um quarto quente de pensão, está o corpo dos personagens, sobre o qual parece nunca aderir significado algum. O corpo em Onetti não é mais do que um organismo pesado, que fuma deitado na cama e escuta o barulho da noite entrando pela janela. Assim, nesse mundo as coisas são necessariamente ambíguas e impenetráveis de qualquer sentido profundo. A realidade é como aquela noite morta e indiferente encarada pelo personagem de *El pozzo*:

Esta es la noche, quien no pudo sentirla así no la conoce. Todo en la vida es mierda y ahora estamos ciegos en la noche, atentos y sin comprender. Hay en el fondo, lejos, un coro de perros, algún gallo canta de vez en cuando, al norte, al sur, en cualquier parte ignorada. Las pitadas de los vigilantes se repiten sinuosas y mueren. En la ventana de enfrente, atravesando el patio, alguno ronca y se queja entre sueños. El cielo está pálido y tranquilo, vigilando los grandes montones de sombra en el patio. Un ruido breve, como un chasquido, me hace mirar hacia arriba. Estoy seguro de poder descubrir una arruga justamente en el sitio donde ha gritado una golondrina. Respiro el primer aire que anuncia la madrugada hasta llenarme los pulmones; hay una humedad fría tocándome la frente en la ventana. Pero toda la noche está, inapresable, tensa, alargando su alma fina y misteriosa en el chorro de la canilla mal cerrada, en la pileta de portland del patio. Esta es la noche. Yo soy un hombre solitario que fuma en un sitio cualquiera de la ciudad; la noche me rodea, se cumple como un rito, gradualmente, y yo nada tengo que ver con ella. Hay momentos, apenas, en que los golpes de mi sangre en las sienas se acompañan con el latido de la noche. He fumado mi cigarrillo hasta el fin, sin moverme. Las extraordinarias confesiones de Eladio Linacero. Sonrío en paz, abro la boca, hago chocar los dientes y muerdo suavemente la noche. Todo es inútil y hay que tener

por lo menos el valor de no usar pretextos. Me hubiera gustado clavar la noche en el papel como a una gran mariposa nocturna. Pero, en cambio, fue ella la que me alzó entre sus aguas como el cuerpo lívido de un muerto y me arrastra, inexorable, entre fríos y vagas espumas, noche abajo. Esta es la noche. Voy a tirarme en la cama, enfriado, muerto de cansancio, buscando dormirme antes de que llegue la mañana, sin fuerzas ya para esperar el cuerpo húmedo de la muchacha en la vieja cabaña de troncos (ONETTI, 1994, p. 35).

Nessa forma de ver a vida humana, ela não está nem vazia de sentido e nem está repleta dele. Quando o niilista afirma pessimista que a existência carece de um sentido absoluto, ele ainda está prisioneiro da ilusão de que esse sentido possa existir. Isso nunca aconteceu com Onetti. Para ele a vida não deveria ser tratada sob nenhum desses termos: nem sentido absoluto e nem desespero total. Não devemos esperar nem que o mundo esteva pleno de sentido e nem que nossa vida seja completamente vazia de significação. Não há razão para abrimos mão de tudo e nos perdermos numa *Angst* trágica só porque vivemos em mundo sem a proteção do sentido absoluto. Nossa vida é mais do que uma carência que está penosamente presente no transcurso de nossos dias.

Se nesse cenário temos ou não em nossas mãos o poder de compreendermos a nós próprios é a questão que devemos colocar. A vida pode não caber em um conceito. Esse é, sem dúvida, o primeiro tormento de quem escreve sobre isso. Nosso vocabulário pode dar conta de um conceito de vida, mas não é a vida. O estatuto representativo da linguagem filosófica sempre vai nos trair. Ao escrever sobre o conceito de vida, os nossos conceitos são limitados e por mais que disfiramos, dilatemos ou esperemos nunca daremos conta da totalidade do fenômeno da vida humana. Por uma razão parecida Benjamin comparou o trabalho de escrita filosófica com o trabalho de Sísifo: ela é um incessante recomeço no dizer. A escrita filosófica para Benjamin é um tipo de mosaico, em que o autor desenha uma imagem mais completa, mais variada, mas sempre inconclusa. Escrever para Benjamin é como um jogo de fuga e revelação, em que filósofo se reconhece sempre nunca unitário e pleno e sim oscilante e dramático: “o pensamento começa sempre de novo, e volta sempre, minuciosamente, às coisas mesas (BENJAMIN, 1984, p.50).

Podemos sempre encontrar esses dois movimentos na escrita benjaminiana: a busca por um centro provisório e a dispersão da coerência do sentido. As palavras se chocam no meio de duas forças distintas. O resultado disso é uma compreensão dispersa e oscilante, variável ao sabor das frases. Com seu conceito de “mancha negra”, que vimos no capítulo anterior, Rorty postula no homem um tipo de ferida secreta, um desacerto com o mundo que o circunda. Esse tipo de escrita benjaminiana não é nada além do que encarar de frente essa mancha, a sós, sem

intrusos, sem recorrer à nada que não seja humano. Essa escrita sem cerimônia, e às vezes repetitiva, possui a intenção de dar fundamento ao que não tem fundamento. É uma tentativa de deixar rastros, de esperar, de guardar, de preservar algum sentido no mundo da dispersão do significado. A descontinuidade e a fragmentação da escrita benjaminiana se liga com uma tentativa de apaziguar o sentimento de transitoriedade da vida e uma tentativa de recuperação criativa de certos elementos fundamentais. No entanto, na ambivalência da linguagem o eu sempre terá a razão de ser de uma busca impossível, de uma desconstrução sem fim.

É por isso que a imagem do labirinto aparece por diversas vezes na filosofia benjaminiana: como a construção do sentido no enredo das palavras, como a figuração de uma identidade que se desdobra numa diversidade de significados. Escrever filosofia para Benjamin é tentar se encontrar dentro do labirinto da linguagem (ou do mundo, o que para ele era a mesma coisa). O humano move-se tateante pelos corredores do sentido, avança para depois voltar atrás.

Outros textos relevantes de Benjamin são sua tese de livre docência, *Origem do Drama Barroco Alemão*, e com seu ensaio sobre Proust, *A imagem de Proust*, para mostrar algo sobre a fragilidade e a contingência da situação do humano no mundo. Com sua tese de livre docência, sobre o *Trauerspiel*, Benjamin quis mostrar que as peças barrocas não estão muito longe da nossa forma de vida. Lá ele identificou a história como uma força mobilizadora da condição humana. Benjamin diz que o verdadeiro protagonista desse drama é o esquecimento. Lá o ser humano que procura responder à força da história nunca dispõe por completo da soma de suas memórias: ele possui sempre um recorte de sua compreensão de si e de suas lembranças. Isso perfaz uma limitação fundamental, que faz com que o personagem, para fazer uma única coisa, precisa esquecer uma série de outras questões. Os personagens trazem sempre em si um luto e um ódio de um tempo anterior, em que o passado poderia ser recuperado completamente e condição humana fosse qualquer coisa de estável; “esse ideal do perfeito homem do mundo desperta na criatura, privada de todas as emoções ingênuas, uma sensação de luto” (BENJAMIN, 1984, p.120).

Os personagens barrocos são os esquecidos, que trazem consigo a culpa e o luto. Uma vez que o estado ideal de uma compreensão de si foi perdido, a ordem é esquecer. Se o esquecimento se deixa regular por alguma instância máxima, por algum Sentido do sentido, então não haveria mais intrigas, confusões, catástrofes e mortes, e a vida estaria em um tipo de harmonia a-histórica. No entanto, o teatro barroco não conhece mais esse centro do mundo. Mais do que agir, os personagens tentam recordar. Mas uma tranca como que mantém o passado confinado. E o que não se consegue recordar, se está condenado a repetir. Essa é a razão de a repetição teatral tomar o centro do palco barroco.

O homem do barroco é um tipo que vive sob as nuvens escuras do próprio esquecimento. Ele não pode nunca renunciar a essa condição e então só lhe resta a melancolia. Por isso que o ser humano, nas peças barrocas, é sempre culpado. A tese de que nas peças barrocas o esquecimento e a contingência desempenham um papel principal pode ser confirmada em muitas passagens da tese de Benjamin. Com isso se revela que a vida humana no *Trauerspiel* de forma alguma é vista como uma força una. A história aqui é sempre vista como estando em relação com os projetos identitários das personagens. O esquecimento conduz ao cerne da reflexão sobre a situação humana. Temos diante de nós o plasma de que é formada a identidade humana, de que a história se faz e de que se moldam as vidas humanas; “a história migra para a cena teatral” (BENJAMIN, 1984, p.115). Trata-se da perda de uma condição estável no mundo. Agora, quando os personagens conseguem recordar, as recordações não dizem mais aos seus destinatários o que eles devem fazer e nem quem eles são. As pessoa barrocas passam a se reconhecer como um grupo de pessoas que se tornou histórico, e que conquista seus traços de identidade através da história.

É dessa forma que os dramaturgos barrocos encaram a história como dramaturgos e não como historiadores: o importante era criar contrastes gritantes, grandes mortes, tensões e mudanças de ritmos, cenas escandalosas e atitudes patéticas. Nesse cenário, ganha lugar nas peças uma atitude criticamente cética dos protagonistas. Ao contrário do que dizem muitos benjaminianos, as peças barrocas de forma alguma nos dizem hoje o que devemos fazer e nem o que somos. O que elas fazem é nos mostrar como se formam identidades e quão altos podem ser os preços que pagamos nas formações de identidades. Assim como os reis barrocos, que caem como árvores atingidas por raios, as identidades humanas são feitas e refeitas: são desconstruídas. Se o Drama Barroco Alemão despertou o fascínio de Benjamin, isso não se deu por que elas ofereciam um tipo de identidade que poderia ser usado no presente, mas sim porque encenaram vividamente maneira como as identidades são produzidas e desfeitas no mundo.

O teatro barroco é o teatro da fragilidade e da contingência da vida humana. Trata-se, no começo, do desvanecimento do sentido artístico, que é estendido até a vida humana, resultando em um desvanecimento da realidade terrena em geral. Da realidade eterna do Paraíso nada resta nessa visão da vida humana: o mundo todo está sob veredito da transitoriedade e desemboca no esquecimento; “aqui a transitoriedade das coisas continua com a última palavra” (BENJAMIN, 1984, p.144).

Essa visão pessimista da vida humana pode ser contrastada no próprio Benjamin mesmo com a leitura que o filósofo faz de Proust. Em Proust já podemos encontrar um tipo de justificação da vida no trabalho da recordação. No autor de *Em busca do tempo perdido* a

recordação é capaz de estabilizar e renovar a vida, que não se perde no esquecimento, como no *Trauerspiel*. No escritor francês a recordação tem uma tarefa curativa no mais amplo sentido: o que antes era pálido é novamente colorido, reconstrói-se o que antes estava perdido, alivia-se o que antes era dolorido. Se as feridas do tempo perdido nunca são curadas com a recordação, podemos dizer que em Proust elas são pelo menos amenizadas. A beleza da recordação involuntária proustiana é a seguinte: a recordação salta de repente como um predador em emboscada e libera uma legião de significações. Essas recordações se originam de uma forma de vida que não encontra mais em si mesma sua completude. Seu motor oculto é a contingência e a incompletude que não se deixa reparar.

Biografias ficcionais já eram escritas antes de Proust, mas nunca elas haviam reivindicado uma tal força representativa. Entra em cena agora a construção de uma identidade pessoal em que nada garante o sucesso do empreendimento. Por isso o título se refere à uma “busca”. Para isto a recordação, em Proust, se torna o médium mais importante. Recordar aqui significa poder observar a si mesmo no fluxo do tempo. O eu se desdobra em dois: um que recorda e outro que é recordado. Entre os dois está o tempo como a distância de si mesmo. Então se tem a experiência de incompletude do próprio eu, que sempre implica dor e melancolia.

O que pretendo destacar nessas ideias – e ligá-las a Rorty e ao trabalho da desconstrução – é o teor de construtividade que a recordação adquire em Proust. A experiência e a identidade que se perderam de maneira dolorosa ao decorrer da vida pode ser reconstruída com o trabalho da recordação. Sua recordação involuntária destaca ainda mais o caráter contingente da construção da própria identidade, assim como mostram os estudos da desconstrução. A recordação proustiana não é um procedimento controlado, estando sempre ao sabor do acaso e do tempo. A impressão que temos ao ler Proust é que tudo poderia mudar ao menor sopro do vento: e se o protagonista tivesse recusado a o bolinho com chá que fez abrir para ele todo o passado antes encoberto?

A passagem do bolinho oferecido pela tia do protagonista junto com o chá é exemplar: não se tratou apenas de um resgate do tempo perdido, pois também houve uma reelaboração. Segundo o próprio narrador do livro:

Todas as vezes em que o espírito se sente ultrapassado por si mesmo, quando ele, o explorador, é ao mesmo tempo o país obscuro a explorar e onde todo o seu equipamento de nada servirá. Explorar? Não apenas explorar: criar (PROUST, 2006, p.72).

Uma nova emoção surgiu com a ligação, com o bolinho, entre a sensação do paladar e do olfato despertada e a recordação que se agrega a ela. Em lugar daquele passado que se perdeu, a infância em Combray, surge um tipo de passado secundário, criado pela recordação do narrador: “o importante, para o autor que rememora, não é o que ele viveu, mas o tecido de sua rememoração” (BENJAMIN, 1989, p.37). A vida, tal como ela de fato foi, escapa sempre do escritor. Seu material inevitavelmente perde parte da vitalidade e do frescor.

Dessa forma, a memória proustiana de forma alguma é acumuladora, mas é produtiva. Ela assume o pressuposto da perda irrecuperável de um sentido fixo, e essa privação do sentido original transforma a recordação em força criativa. É assim que em Proust perda, contingência e incompletude são marcas da condição humana. E não há para o ser humano a garantia de uma renovação que se dê por si mesmos: ele sempre dependerá da recordação involuntária com seus perigos. Então o que o narrador cria e estabelece esteve sempre ameaçado pela contingência. Proust nos oferece uma visão do ser humano, nesse sentido, parecida com a visão da desconstrução: as pessoas perderam qualquer sentido absoluto para si mesmas e mesmo assim estão condenadas a sobreviver a si mesmas, construindo e desconstruindo as próprias identidades.

Portanto em Proust a nossa solidão metafísica é enfrentada por meio da recordação. Ela torna um instrumento da autoconstituição. Se o indivíduo rortiano cria a si mesmo com as palavras que dispõe, o indivíduo proustiano cria a si mesmo com a matéria das recordações. Em busca do tempo perdido é tanto uma autobiografia como uma autogênese. Ela não tira mais sua fundamentação de uma visão do humano como um animal catalogado, mas sim do homem como aquela paixão inútil sartreana. Assim abre-se o horizonte da vida humana. Proust não busca mais as raízes de si em uma identidade estabelecida, mas sim na força literária da imaginação. Abrem-se as portas fechadas da consciência subjetivas. O humano dissolve-se no tempo perdido, para reconstruir a si mesmo na recordação involuntária: é plenamente possível ver aqui a manifestação de algumas ideias rortianas de a vida ser concebida como aquilo que fazemos dela.

A questão que podemos colocar aqui é: de que forma podemos entender que o ser humano faz a si mesmo? Rorty diz que isso depende das palavras que utilizamos para dizer a nós mesmos, de nossos vocabulários. Essa resposta parece insuficiente e por isso que, antes de fazer uma revisão de Rorty, devemos acrescentar o conceito de “deliberação” de Tugendhat em nossos reportório filosófico.

Quando Ernildo Stein, em sua antropologia (2010, p.217) tematiza o conceito filosófico de vida humana, ele o faz na busca de um conceito de vida humana que não se reduz as

concepções naturalistas desenvolvidas pelas biociências. A Biologia Molecular mostra que o ser humano, enquanto ser vivo, depende de uma constituição molecular complexa. Os bioquímicos decifram o mapa genético humano, mas essa objetivação do código genético, para Stein, apenas explica a estrutura e a fluxo que mantém o organismo humano vivo. A descrição genética é apenas a descrição da alta complexidade do DNA e do RNA humanos. Então a evolução genética resultou nesse organismo complexo que é chamado de ser humano, e que é dotado de algo que chamados de vida humana. O que Stein faz é defender que o conceito de vida humana é mais do que a soma de elementos genéticos que lhe servem de vetor. O decisivo será se mover em um espaço que não mais objetifica a vida humana para reduzi-la à coisa genética. Assim se abrirá o espaço para uma dimensão em que se pode dar qualquer tipo de objetivação, o espaço em que não estamos determinados em nossa liberdade pelo comportamento ou pelo biológico, garantindo a possibilidade de a vida humana superar o aspecto natural do humano como um dado.

Esse é o espaço que Tugendhat conquista com o seu conceito de deliberação. Nas lições do seu livro *Autoconsciência e autodeterminação* (1993), Tugendhat pretende ligar a noção de *relação consigo mesmo* com a questão da *autodeterminação*. Na nona lição do livro o autor mostra como essa relação implica o conceito de deliberação. Segundo o filósofo, é próprio da autodeterminação humana que, ao invés de as pessoas se engajarem sem razões na realização de um propósito, elas possam deter-se, deliberar e perguntar se isto é ou não é o melhor fazer.

Se vivêssemos num estado ideal no qual sempre soubéssemos o que devemos fazer, talvez, então, poderíamos dispensar a deliberação. Essa situação ideal pode acontecer com os rinocerontes, que sempre parecem saber o que eles devem fazer, mas não parece se aplicar aos humanos. Os rinocerontes, enquanto rinocerontes, seguem com suas vidas de rinocerontes e, para eles, tudo parece claro. Ser rinoceronte é viver uma vida de rinoceronte. Os rinocerontes não parecem conflitar quanto a isso. Rinocerontes não se perguntam sobre o sentido de serem rinocerontes, eles não se ocupam com o seu ter que ser rinoceronte. A diferença que temos em relação a eles é que não temos certeza sobre qual é a melhor forma de agir. Isso pode até mudar de uma ocasião para a outra. Nosso ter que ser é muito mais maleável e complexo que o ter que ser dos rinocerontes e assim podemos constantemente transformar o que somos de uma maneira que eles nunca poderão. Ao contrário dos rinocerontes, para termos uma vaga ideia do que queremos e do que devemos fazer, para sabermos algo sobre nosso ter que ser, temos que pensar muito a respeito. Por isto temos que deliberar.

No caso dos animais, podemos dizer que o que eles fazem depende do que querem, porém eles não podem perguntar pelo que querem e, dessa forma, não podem deliberar sobre

as possibilidades de ação. Eu não entendo muito de zoologia, mas sei que meu gato Dasein interpreta o seu mundo e age nele baseado no que quer. O que me distingue do meu gato Dasein é que ele não é capaz deste segundo movimento que Tugendhat está se referindo ao falar da deliberação. Então, diferente do gato Dasein, somos capazes de um segundo momento: ponderamos sobre nossas inclinações, isto é, temos também uma reflexão de segunda ordem sobre o nosso querer, que Tugendhat chamou de deliberação. Portanto, podemos argumentar razoavelmente que os animais também possuem um querer e agem em seu ambiente motivados por esse querer. O que eles não podem fazer é perguntar a si mesmos se a forma em que agem é a melhor forma de agir. Apenas um ente que constantemente se coloca a questão de seu próprio ser pode ser um ente que delibera

Devido a deliberação o ser humano é capaz perguntar o que ele quer e se o que ele quer é o melhor, o que implica que ele pode sempre desenvolver-se em outra direção e não chegar a lugar nenhum, ao contrário do peixinho no aquário, que imaginamos sempre igualzinho. De qualquer forma, isso torna a existência humana muito mais imprevisível e perigosa, ao passo que a vida de peixinho no aquário, ainda que tediosa, parece mais segura. Já um ente que delibera nunca estará completamente seguro. Assim nossa vida não se resume a uma série de momentos presentes; ela é projeto e incompletude. Nunca vamos possuir a identidade fixa de uma pedra ou de um lagarto.

É por isso que Tugendhat pôde falar, em uma palestra, que “não somos arame rígido” (2002, p.51). “A metáfora de não ser de arame rígido significa simplesmente que não há uma conexão casual ao nível do comportamento (TUGENDHAT, 2002, p.58). O que há de novo nesta palestra e não aparece nas lições sobre autoconsciência e autodeterminação é a forte consideração do aspecto biológico humano; “dentro da evolução biológica surge uma nova flexibilidade quando o animal a partir de uma certa idade tem capacidade de deliberação” (TUGENDHAT, 2002, p.57). Então, segundo o autor, o estado de consciência do ser humano, que possibilita a deliberação, é resultado daquela complexa combinação evolutiva que serve de vetor para a vida humana, mas que, segundo Stein, não explica o conceito de vida humana.

Assim, também somos universais em razão de nosso aspecto biológico. Os rinocerontes parecem bastantes provincianos em seus julgamentos se comparados com a gente. E isso por que sua evolução não se deu de tal forma que seu aspecto biológico fosse equipado com uma reflexão e com uma comunicação complexas como as nossas e então eles estão mais limitados a uma existência sensorial. Os rinocerontes, como alguns porto-alegrenses, são seres excessivamente locais.

Com seu conceito de deliberação, Tugendhat foi capaz de descrever uma dimensão do ser humano que, mesmo sendo o ponto alto do resultado da evolução, não se reduz ao simples processo genético. Desta forma, ainda que tenha sido a evolução genética que levou o ser humano até o ponto em que ele é capaz de deliberar, a genética não determina a liberdade e a deliberação humana. É dessa forma que Tugendhat pode afirmar que, apesar de a evolução genética ter sido fundamental para a origem da possibilidade da deliberação, ela não determina o processo e o resultado da deliberação. Dessa forma, a genética não explica, propriamente, o humano em sua especificidade. E, com isso, o autor pode afirmar que a liberdade humana se comporta além do comportamento biológico (não somos de arame rígido) sem cair em um círculo vicioso ou em uma falácia naturalista, como chegou a acusar Stein (2010, p. 230).

3.7. O neo-pragmatismo irônico de Rorty é remédio ou é veneno?

Estamos vendo desde o início dessa tese que, desde que não há mais um fundamento absoluto, sempre faltará algo. Então tudo estará como que, de certa forma, suspenso no ar. Essa foi a razão que conduziu Rorty até o pragmatismo e que também nos fez escolher a desconstrução como opção filosófica. Para Rorty e seu neo-pragmatismo, o sentido não é mais que uma coisa que nós mesmo construímos, não podendo funcionar como uma espécie de infraestrutura segura de realidade. Se não há aquele centro do mundo, o Sentido dos sentidos, então não há por que postular algo como um sentido privilegiado, como a linguagem. Se chove em um dia frio de outono na Cidade Baixa e as pessoas se protegem nas marquises amarelas dos cafés da Olaria, isso não significa que Deus está envolvendo as coisas do mundo em um manto de sentido. Os sentidos não podem estar nas coisas como o café está na xícara.

No entanto, a vida não tem nada a dizer sobre si mesma? Sua definição é tão somente aquilo que projetamos sobre ela? Temos que examinar melhor a tese de que a vida humana é aquilo a que nos propusemos que ela seja. Estamos dizendo aqui que o significado de forma alguma é inerente às coisas, que ele não está inscrito ou integrado nas coisas, como etiquetas metafísicas. Mesmo o conceito de “Deus” não é um sentido completamente independente da humanidade. Ele sempre está estruturado de tal forma porque alguém diz assim. Mas vamos colocar a pergunta de forma reversa: ao invés de perguntar se o significado das coisas do mundo é inerente à elas, vamos nos perguntar o que significa afirmar que o sentido depende diretamente de como o projetamos no mundo, como queria Rorty.

O paradigma dessa narrativa é a vida do gênio capaz de dizer “eu quis assim” sobre a parte relevante do passado, por ter encontrado um modo de descrever esse passado

que o próprio passado jamais conheceu e, assim, ter descoberto um eu para seus precursores nunca souberam ser possível (RORTY, 1987, p.67).

Significa que podemos construir o sentido das coisas como bem entendemos? Podemos pensar facilmente que não. Qualquer pessoa é capaz de pensar que não adianta nada “construir” o sentido de leões como animais dóceis e simpáticos como um gatinho. Provavelmente se alguém fizer isso não vai sobreviver para nos contar o resultado de seu projeto. Deve haver um meio termo entre dizer que o sentido está inato nas coisas e de que atribuímos o sentido ao mundo. Defendemos aqui que esse meio termo também é o meio termo entre o cientificismo materialista e o relativismo pós-moderno, como fez Putnam.

Para começar, muitos dos sentidos que se propuseram absolutos na história da filosofia (a História, a razão, Deus, o Poder) dependeram da forma como as pessoas de carne e osso interpretaram e deram sentido a isso em suas vidas. Visto assim, sabemos que as pessoas não são marionetes de alguma extravagante verdade. No entanto, verdade existe, sim. Vamos pensar com Heidegger e sua compreensão prévia. Podemos formular perguntas ao mundo. Sem dúvidas que essas perguntas são nossas e não do mundo ou do ser. No entanto, as respostas que o mundo nos devolve só são significativas porque a realidade nos devolve muito mais do que nossa compreensão prévia anunciava. Algo sobrepassa nossa compreensão prévia quando buscamos as respostas para as nossas questões e é por isso que não abandonamos as nossas perguntas fundamentais como se elas fossem banalidades. O sentido continua sendo aquilo, como queria Rorty, que as pessoas constroem em seus projetos individuais de vida. Mas isso só se dá em um diálogo com um mundo determinado. E, dessa forma, para que os sentidos e os significados propostos pelas pessoas possam sobreviver, tem que, de alguma forma, respeitar certas características desse mundo.

Dessa forma, a valorização do indivíduo no pragmatismo de Rorty cai vítima de sua própria armadilha: Ao dizer que o sentido é uma construção das pessoas em seus projetos de vida, o individual assume o papel de Deus como legislador supremo. No entanto, como o Deus cristão, ele precisa legislar no vazio. Alguns de seus sentidos podem parecer tão arbitrários e inúteis como alguns mandamentos de Deus. Triunfal e ao mesmo tempo solitário, o humano se converte agora no liberalismo de Rorty como a única fonte do sentido e de valor em um mundo destituído de significação absoluta. Assim como o Todo-Poderoso já foi um dia, agora o indivíduo é livre para criar os seus próprios sentidos no papel em branco do universo. No entanto, não há uma razão objetiva que determine por que ele deve criar tal sentido e não outro. Assim essa liberdade absoluta se mostra vazia e autodestruidora.

Para os ironistas liberais, não há resposta para a pergunta “Por que não ser cruel?” – nenhum respaldo teórico não-circular para a convicção de que a crueldade é terrível. Tampouco há resposta para a pergunta “Quando decidir lutar contra a injustiça e quando nos dedicarmos a projetos privados de autocriação?” (RORTY, 2007, p.18).

Dados que as coisas do mundo são inerentemente vazias de sentido, o ser humano pode projetar reflexos seus sob o mundo. Dessa forma o homem rortyano não demora em cair num tipo de naufrágio existencial, como aqueles personagens de Onetti, privados de qualquer outra coisa externa a si que possa confirmar sua identidade. O liberal rortyano é uma pessoa que não se sente muito cômodo no mundo e nem possui um vínculo muito grande entre ele e os outros. Quando Rorty defende que a ética e a política são algo que se decide entre pares culturais, na comunidade liberal, que seria a melhor forma de organização política, ele está dizendo coisas perigosas. Não podemos defender uma ética regional liberal, como se ela só devesse funcionar para a identidade daqueles que são nossos pares culturais. Qual seria o critério? Poderíamos defender uma ética e política apenas para os moradores de Porto Alegre? Pensando melhor, Porto Alegre ainda é por demais abstrata e ignora as tantas diferenças que existem entre os moradores da cidade. Então que tal basearmos a nossa ética no sentimento de pertença a algum bairro específico, como a Cidade Baixa? Ainda assim seria um pouco homogeneizante, visto que nosso bairro contém um bom número de alteridades, principalmente nos finais de semana. Então devemos mostrar compaixão apenas por quem mora em nosso prédio? Apenas os moradores do apartamento ao lado são indivíduos éticos, enquanto os que moram no outro lado da rua que se entendam entre si. Particularmente só demonstro interesse ético pelos colegas graduados em Filosofia pela Unijui. Claro que nem sempre é fácil reconhecer a alteridade de um legítimo graduado em Filosofia pela Unijui. Já aconteceu uma vez de eu pagar um lanche para um mendigo na rua pensando que se tratava de um antigo colega da turma que se formou comigo, só para depois pegar a comida de volta ao ver que tinha me enganado. Que critério universal Rorty pode me dar para me impedir de pensar assim?

Rorty possui o inegável mérito filosófico de nos mostrar que os sacerdotes e os metafísicos não possuem mais as chaves mágicas da porta dos sentidos. Agora é possível liberdade de criação significativa como nunca antes houve. As pessoas não precisam mais se curvar diante a algum significado supremo patrocinado por Deus, pela História ou pela Natureza. Agora não somos mais de arame rígido. Agora a realidade é vazia de significados pré-fabricados e finalmente pode ser interpretada e construída conforme as necessidades e os desejos das pessoas. Agora podemos deliberar e desconstruir. Basicamente é isso o que entendo por pragmatismo em Rorty: O que antes era sentido fixado às coisas do mundo, agora pode ser desligado e pode ser combinado de formas novas e criativas, dependendo do interesse da

humanidade. Portanto, o pragmatismo de Rorty não se mostra apenas como um novo campo de estudos filosóficos, mas principalmente como uma maneira nova de pensar o universo humano.

(...) Não há como juntar a autocriação com a justiça no nível teórico. O vocabulário da autocriação é necessariamente privado, não compartilhado e impróprio para a argumentação. O vocabulário da justiça é necessariamente público e compartilhado – um meio para intercâmbio argumentativo (RORTY, 2007, p.17)

A questão é: deve ser o solitário espírito liberal rotiano que crê que a vida é aquilo que nos propomos que ela seja o caminho para nosso conceito filosófico de vida humana? A resposta é: sim e não. Sim, no sentido de que Rorty deve servir como uma séria advertência filosófica para que não pensemos que o conceito filosófico de humano e de vida humana irá ser uma consequência de algum sentido dado de antemão. E não, se entendemos que podemos moldar os significados de nossas vidas como bem entendemos. Ninguém pode dizer “eu creio que minha vida se resume em atropelar velhinhas na Avenida Ipiranga no final da tarde” e esperar que aceitemos isso sem problemas. Mesmo que já não haja um chão de cimento seguro para a vida, tão pouco se trata de uma criação *ex nihilo*. As pessoas podem ser livres para criar os significados do mundo, mas tão somente com base em uma dependência mais profunda que possuem com o mundo e com sua estrutura biológica, como mostrou Tugendhat. Qualquer que seja o sentido que tente construir em minha vida, ele sempre será limitado desde o seu interior por essa dependência. Estamos também sempre limitados a partir dos sentidos e dos significados criados pelos outros. Esses são sentidos que nunca podemos abarcar totalmente, mas também constituem um tipo de matriz dentro do qual tentamos dar sentido ao nosso mundo e a nós mesmos. Nesse sentido, a ideia de que a vida é só aquilo que eu, com meu vocabulário, sou capaz de construir e determinar é uma ilusão liberal.

E não é só a maneira como as outras pessoas tendem a entender as suas vidas que limita a forma como entendo a minha. Há elementos de minha existência que derivam de minha pertença a uma espécie natural que também influenciam a forma que penso minha vida. Por exemplo, não pode fazer parte de minhas ambições ter a força de um rinoceronte. Qualquer plano de vida humana precisa se ajustar à sua realidade biológica. Dessa forma, muita coisa que determina a nossa vida não é individual. Podemos pensar que os seres humanos possuem uma boa quantidade de elementos em comum, além de o fato de pertencerem a mesma espécie. Alguns teóricos da desconstrução estão de tal forma embelezados pela diferença que não se preocupam com nossos traços em comum.

E se o motivo de não conseguirmos falar tão claramente sobre o conceito de vida e de humano for que não existe isso que chamamos aqui de “vida”? Não estamos caindo naquele

erro que Wittgenstein já nos alertou, tentando ir além das possibilidades da nossa linguagem, falando da vida e do ser humano como quem fala de um tomate? Como pode ser que consideremos tudo aquilo envolvido na vida humana – desde o nascimento de um bebê até a velhice – capaz de ser acumulado em um único conceito? Não estamos dessa forma agindo feito aqueles paranoicos em que as coisas sempre têm ressonâncias que as ligam a outras coisas, sendo tudo ligado num todo ilusório? Ou, para sermos mais claros: não estamos sofrendo daquilo que Putnam chamou de tentar olhar pelos olhos de Deus? Esse tipo de filosofia denunciado por Putnam não parece mesmo passar muito longe da paranoia. Quando paramos para pensar, vemos que nem mesmo uma vida individual constitui um todo unificado. Algumas pessoas até que gostam de contar a sua vida como se fosse um elegante relato, com início, meio e fim. Mas são poucas as pessoas que pensam assim. Como pode, então, milhões e milhões de vidas individuais e milhões e milhões de pessoas distintas formar um todo coerente capaz de ser expresso em uma tese de filosofia?

É bastante improvável que haja algo na vida humana capaz de ser expresso como um tipo de padrão coerente. Existe, então, um fenômeno chamado de “humano” e de “vida humana” que pode ser objeto de um estudo filosófico? É verdade que às vezes nós falamos da vida de uma forma bastante genérica: a vida é uma festa, a vida é dor, a vida é bela, a vida é um vale de lágrimas, etc. Esse tipo de jeito de falar de forma alguma se mostra como uma base sólida para formularmos um conceito de vida, mas também não implica que todo meta-enunciado sobre a vida seja sem sentido. Para algumas pessoas pode parecer impossível generalizar sobre a vida humana em razão de nossa impossibilidade de sair dela, de parar de viver, para só assim julgar a vida. Essa pessoa pode dizer que só um observador externo, um tipo de deus, saberia o que realmente está acontecendo com a gente aqui nesse mundo. No entanto, já mostramos, com ajuda de Heidegger, que isso é bastante questionável, pois pensar sobre nossa vida faz parte da nossa vida. Assim como ninguém precisa sair de Porto Alegre para poder afirmar que muita coisa na cidade está errada, nós também não precisamos sair de nossa pele para julgarmos a nós mesmos. Podemos realizar inferências razoáveis sobre Porto Alegre morando na própria cidade, assim como podemos com a nossa vida vivendo a nossa vida. Não se trata de ver tudo de uma vez só, mas sim de desconstruir, isto é, conseguir apreciar o suficiente para selecionar o que é importante para a questão e o que não é.

Como mostrou Putnam, o realismo acríptico cientificista não está nem perto de ver as próprias ilusões, enquanto o relativismo, que retira sua força do contraste com o cientificismo, se vê fora de disputa assim que perde essa força de confronto (afinal o que é o relativismo senão uma forma de filosofia que ainda se vê assombrada pela ânsia de fundamentos?). O que Putnam

propõe é que encontremos uma espécie de caminho do meio, sem cair em nenhum dos lados da falsa controvérsia. E por que teríamos que tomar partido de uma das formas em disputa? Por qual razão negar o relativismo seria aceitar que a realidade pode ser descrita independente de nossas proposições? E por qual razão dizer que a realidade não pode ser descrita independente das nossas proposições haveria de nos fazer concluir que nada mais há além da linguagem e de narrativas?

O que queremos defender aqui é que nossas proposições se referem a coisas extralinguísticas, mas não no sentido de copiá-las e no sentido de que elas se referem a uma realidade tal como é independente das nossas perspectivas. Mas isso não implica que a realidade seja oculta, que ela seja um mistério indecifrável ou que o mundo não exista. O que queremos dizer é a velha máxima benjaminiana: não podemos falar do mundo sem falarmos do mundo.

E afirmar isso não quer dizer que de forma alguma fazemos referência a um mundo objetivo. A desconstrução e autores como Benjamin e Rorty destroem a ingenuidade de falarmos de um realismo metafísico. No entanto, o fracasso de certas imagens do mundo e das concepções de representação não implicam que devemos negar que nossas proposições fazem referências às coisas que não fomos nós que criamos e que estão fora da nossa linguagem. Rorty acertou ao dizer que a tradição filosófica estava num tipo de decadência, mas ele foi longe demais quando identificou a tradição filosófica como a nossa forma de vida e nossa linguagem. A solução para Putnam deve ser a seguinte:

Lo unico que, nuestro entender, cabe hacer para mostrar que una forma mejor de filosofia es realizar cierta clase de interpretación de la obra de unos filósofos que (...) abre el camino, com su propio ejemplo, a la posibilidad de una reflexión filosófica sobre nuestra vida y lenguaje que no incurre ni em un ascepticismo frívolo ni em una metafisica absurda, que no es ni paraciencia fantástica parapolítica fantástica, sino reflexión seria y fundamentalmente honesta de la clase más ardua (PUTNAM, 1994, p.201).

Para essa “reflexão séria e fundamentalmente honesta” não precisamos formalizar a nossa linguagem da forma com que Puntel faz. Podemos (e ainda bem!) deixá-la informalizada e não pretender que nossa linguagem ordinária seja completamente livre de obscuridades. O que quero dizer com isto é que realidade e mundo estão de tal forma implicados que a própria ideia de nos representarmos como sendo autores de uma linguagem independente está comprometida desde o princípio, como vimos quando falamos da paralaxe cognitiva e da contradição da linguagem. No entanto, dizer “nosso vocabulário faz o mundo” ou “nossa cultura faz o mundo” é apenas uma forma diferente de cometer o mesmo erro, pois dessa forma fazemos do mundo – o único que conhecemos e garante nossas experiências – um produto nosso. Mas o mundo não é uma criação de nossas teorias: o mundo é apenas o mundo.

Então, aonde ficamos nisso tudo? Por um lado, concordamos com Rorty quando ele diz que nossa imagem do mundo e de nós mesmos não pode ser vista como algo alheio aos nossos valores e interesses que evoluem e podem mudar com o tempo, na medida em que vai mudando nossa forma de relação com o mundo. Por outro lado, concordamos com Putnam quando ele diz que não podemos ver a imagem que temos de nós e do mundo apenas como uma criação espontânea de nossa vontade – ou do vocabulário que escolhermos para falarmos de nós mesmos. Reconhecer esses dois momentos (a impossibilidade de abrimos mão de nossa linguagem e o mundo que nos oferece o ambiente para fixarmos nossas referências) é o caminho para superarmos a falsa dicotomia denunciada por Putnam. O que temos que fazer é pensarmos que aqui não existe uma noção de Visão de Deus da verdade e, portanto, essa referência de nossas proposições ao mundo sempre dependerá de situações históricas e de nossos propósitos.

Dessa forma, não se trata de uma teoria mágica da referência, pois a referência sempre será interna às próprias teorias. É isso que nos permite dizer que existem melhores e piores formas de dizer as coisas. E o que é melhor ou pior sobre as grandes questões da humanidade não pode ser meramente uma questão de concordar com meus pares culturais, como queria Rorty. O que defendemos é uma concepção de verdade que não parta da Visão de Deus. A verdade deve ser tão sensível às condições de fala como nós somos.

Quando apresentamos os conceitos de paralaxe cognitiva e de contradição da linguagem não estávamos querendo dizer que ter uma explicação totalista em que o pensador que descobre a explicação totalista está ao mesmo tempo, como Narciso, dentro e fora da totalidade que ele explica – não usamos esses conceitos para mostrar que se trata apenas de uma escolha filosófica. Nossa crítica era radical: tentamos mostrar que o projeto de propor tal tipo de explicação necessariamente vai fracassar.

Fracassa não porque não é uma questão legítima, mas por que está além dos limites de qualquer noção de explicação que possuímos. Então chegamos à uma altura de nossas reflexões que não podemos nem propor uma especulação ontológica que pretende descrever o conteúdo do universo – como quem procura pelo Centro do Mundo, na busca de alguma resposta final 42 – e nem podemos dizer que o que está aí é apenas uma projeção humana. Aceitar que entre essas duas possibilidades há o mundo como nós realmente o experimentamos é, de certa forma, voltar a falar de *Lebenswelt*, pois requer que recuperemos o nosso sentido de estar aí, em que podemos ao mesmo tempo estar no mundo e falar sobre o mundo. Como diz Putnam, os filósofos herdaram da tradição certo espaço de atuação e não um tipo de autoridade. Mas isso é tudo o que precisamos. Se os filósofos viciaram totalmente esse domínio em razão da inflexibilidade de suas posturas, a culpa é toda deles. A falta de responsabilidade filosófica de

muitas posturas, incluindo o pragmatismo de Rorty, pode resultar numa perda de parte desse espaço de reflexão filosófica que a tradição nos oferece. É por isso que *o pragmatismo e a desconstrução sem a metafísica são irresponsáveis*.

4. Metafísica ou nada

“A metafísica e a essencialidade têm outra lógica, diversa da do entendimento sadio do homem”.

(Heidegger)

“I will have to speak a little brutally: I have never tried to confuse literature and philosophy or to reduce philosophy to literature”.

(Derrida)

“When I say that quasi-transcendentality is at once ironic and serious, I am being sincere”.

(Derrida)

4.1. Uma “quase-transcendência”

Estamos vendo nessa tese como autores marginais como Benjamin, Derrida e Rorty construíram boa parte de suas teorias em um trabalho de confronto e revisão dos fundamentos da tradição ontológica. Então como explicar que em escritos pós-modernistas e pós-estruturalistas de seguidores desses autores, como os que vimos em nosso primeiro capítulo, o conceito de “metafísica” evaporou-se, sem deixar vestígios? Como pôde acontecer que esses três autores – que, apesar da força inventiva de seu pensamento e das rupturas que provocaram, ainda se vinculavam diretamente com a tradição filosófica – auxiliaram de alguma forma em desacreditar o trabalho metafísico?

Tais autores trabalharam o tempo todo recusando uma noção de verdade como representação – e, nesta recusa do modelo moderno de representação, o bebê transcendental foi muitas vezes displicentemente jogado fora junto com as águas sujas do idealismo alemão. Disso se seguiu um ceticismo epistemológico no qual qualquer ato de teorizar e identificar algo como sendo uma totalidade ou uma fundamentação última implicaria um injustificável ponto de vista divino fora do tempo e da história. Esse movimento teórico pretendia ir muito além de mostrar os enganos da tradição metafísica: ele queria também desconstruí-la e mostrar que a racionalidade metafísica sempre implicou também poder e interesses. Assim, num mundo em que boa parte das pessoas adota um comportamento totalitário, em que fanáticos religiosos batem suas cabeças até sangrar e esperam brevemente ser conduzidos até o Céu com seus livros de Olavo de Carvalho e tudo, os pós-metafísicos anunciam que Deus está morto e enterrado, e que não há mais espaço para a fundamentação de nada em argumentos metafísicos. No entanto, Rorty e Derrida sempre estiveram bastante seguros do seu campo de atuação:

I do not think that a critic of metaphysics, in the tradition of Nietzsche and Heidegger, should be read in this way. For without the traditional concepts of metaphysics one cannot make sense of the appearance-reality distinction, and without that distinction one cannot make sense of the notion of 'what is really going on'. No more metaphysics, no more unmasking (RORTY, 1996, p.14).

Os teóricos do final da metafísica passaram, um pouco apressadamente, a considerar qualquer teoria metafísica como algo inerentemente fechado, dogmático e inflexível, encarando o pensamento metafísico como demasiado teleológico e totalitário. Que muito disso já estava presente em autores como Benjamin, Rorty e Derrida, isso é algo que aceitamos. No entanto, deturpado desse modo grosseiro, o conceito de metafísica nestes autores acaba por ser invalidado e, como consequência, toda essa postura crítica com a tradição perde o sentido. O objetivo desse capítulo é, de certa forma, amenizar os estragos, isto é, esclarecer um pouco esse confuso esquecimento do conceito de metafísica nos escritos contemporâneos que seguem Rorty e Derrida. *Porém, mais do que isso, importa fazer uma intervenção filosófica que mostre que o esquecimento do terreno metafísico é uma traição intelectual ao projeto filosófico original desses autores.* Derrida na seguinte passagem deixa claro que mesmo sua ironia ainda está vinculada com a grande tradição metafísica, até por uma questão de responsabilidade filosófica:

When I say that quasi-transcendentality is at once ironic and serious, I am being sincere. There is evidently irony in what I do—which I hope is politically justifiable—with regard to academic tradition, the seriousness of the philosophical tradition and the personages of the great philosophers. But, although irony appears to me necessary to what I do, at the same time—and this is a question of memory—I take extremely seriously the issue of philosophical responsibility. I maintain that I am a philosopher and that I want to remain a philosopher, and this philosophical responsibility is something that commands me. Something that I learned from the great figures in the history of philosophy, from Husserl in particular, is the necessity of posing transcendental questions in order not to be held within the fragility of an incompetent empiricist discourse, and thus it is in order to avoid empiricism, positivism and psychologism that it is endlessly necessary to renew transcendental questioning. But such questioning must be renewed in taking account of the possibility of fiction, of accidentality and contingency, thereby ensuring that this new form of transcendental questioning only mimics the phantom of classical transcendental seriousness without renouncing that which, within this phantom, constitutes an essential heritage. And I believe that what I said earlier about fiction and literature is indispensable for the elaboration of this quasi-transcendentality. This is notably the case when I think of how I have been regularly lead back over the past thirty years, and in relation to quite different problems, to the necessity of defining the transcendental condition of possibility as also being a condition of impossibility. This is something that I am not able to annul. Clearly, to define a function of possibility as a function of impossibility, that is, to define a possibility as its impossibility, is highly unorthodox from a traditional transcendental perspective, and yet this is what reappears all the time, when I come back to the question of the fatality of aporia. (DERRIDA, 1996, p. 81)

Esse tipo de trabalho “quase transcendental”, das condições de possibilidade como sendo também condições de impossibilidade, que busca renovar o transcendental clássico, é

próprio de autores com certo carinho por viver à margem – como aqueles com os quais trabalhamos nessa tese. E investir numa atitude crítica em relação a metafísica não deixa de ser uma pequena compensação para suas condições de excluídos. Filósofos como Benjamin, Rorty e Derrida, apesar de todos seus ataques à tradição metafísica, precisam dela para construir suas identidades marginais. E é por isso que estamos dispostos algumas vezes a tolerá-los em nossos cursos de História da Filosofia. Dizem que o opressor mais eficiente é aquele capaz de fazer seus subalternos identificarem-se com seu poder. É mais ou menos isso o que acontece com esses autores: *libertar-se de todo o peso da tradição metafísica era impossível porque isso implicaria uma libertação total de si mesmo, uma perda de identidade, uma perda do sentido de sua própria atividade de transgressão*. Essa é uma atitude teórica e uma forma de racionalidade capaz de misturar ambigualmente um sofrimento e um prazer pelo marginal. Se tirarmos a metafísica de Benjamin, Rorty e Derrida, até teremos textos interessantes e bem escritos, porém inúteis filosoficamente.

4.2. Desconstrução e metafísica

É provável que os filósofos que se ocupam com metafísica ainda não tenham proposto uma definição única e definitiva deste conceito. E isso não se dá porque as pessoas que trabalham nessa área sejam conhecidas por sua pouca inteligência, mas sim porque o conceito de metafísica implica toda uma tradição e toda uma série de significados que podem não ser compatíveis entre si. O conceito de metafísica é, para colocar em termos derridianos, um texto, toda uma escritura, tecida com uma trama inteira de diferentes fios conceituais. É o traço e o rastro, um diferir por divergentes histórias, e tentar comprimir toda essa riqueza de significados em uma Grande Metafísica Geral ou em uma História do Ser não é tarefa das mais fáceis.

No interior da metafísica da presença, da filosofia como saber da presença do objeto, como ser junto-de-si do saber da consciência, acreditamos simplesmente no saber absoluto como *fechamento*, se não como fim da história. cremos literalmente nisso. *E que um tal fechamento ocorreu*. A história do ser como presença, como presença a si no saber absoluto, na consciência (de) si na infinidade da parusia, essa história está fechada. A história da presença está fechada, pois “história” quis dizer apenas isso: apresentação (*Gegenwärtigung*) do ser, produção e recolhimento do ente, como saber e domínio (DERRIDA, 1991, p.115).

Uma forma de tentarmos entender o significado de um termo específico é vermos como ele costuma ser utilizado por pessoas comuns, caso chegasse a sê-lo. Não que isso se configure um tribunal de última instância para definirmos o sentido de um conceito filosófico, porém pode ser útil para mostrar como um termo filosófico técnico entrou na história e no mundo da

vida. Então imaginemos que no meio de uma conversa de bar animada na Cidade Baixa, alguém diga: “Bem, mas aí você já está sendo por demais metafísico”. Nesse caso a pessoa não está querendo dizer que o que foi dito é simplesmente falso. Afirmar numa conversa corriqueira que alguém está falando “metafisicamente” é mais dizer que a pessoa está falando de uma forma desnecessariamente abstrata, que ela parte de um conjunto de conceitos que não estão conectados diretamente com a prática e que assim distorce a compreensão empírica da coisa. É como se a pessoa do bar dissesse: “eu vejo as coisas como elas realmente são e se apresentam, sem devaneios desnecessários, e já você as vê de forma obscura, através de um filtro imposto por algum sistema transcendental doutrinário”. Há aqui o suposto de que a visão metafísica do mundo envolve uma desnecessária complexidade, uma visão que mais complica do que explica o mundo – e, assim, pensar o mundo metafisicamente seria fazê-lo de maneira desnecessariamente estereotipada, esquemática e, talvez, com um toque de delírio. Aqui o oposto de metafísica seria uma visão mais empírica e pragmática. Esse ponto de vista tem o confiável apoio do filósofo Richard Rorty (e as pessoas comuns que debatem nos bares da Cidade Baixa podem ficar satisfeitas em saber que um intelectual importante como Rorty pensa parecido com elas).

Os metafísicos pensam que, por natureza, os seres humanos desejam saber. Pensam-no porque o vocabulário que herdaram, seu senso comum, fornece-lhes uma imagem do saber como uma relação entre os seres humano e a “realidade”, bem como a ideia de que temos a necessidade e também o dever de estabelecer essa relação (...). Assim os metafísicos creem existir lá fora, no mundo, essências, essências reais que é nosso dever descobrir, e que estão dispostas a ajudar em sua própria descoberta (RORTY, 2007, p.136).

Esta é uma crença comum um pouco viciada de que a metafísica é uma forma abstrata esquemática e inflexível de ver o mundo, que se opõe a alguma sabedoria mais simples e pragmática. Muitas vezes o que se quer dizer com isso é que os filósofos continentais estão presos nas garras da metafísica enquanto os analíticos norte-americanos veem as coisas como elas realmente são. Uma coisa engraçada dessa forma pejorativa de ver a metafísica é que ela é considerada ao mesmo tempo de duas maneiras bastante contraditória: ela é cegamente obscura e excessivamente racionalista. Isto é, por um lado as teses metafísicas são apaixonantes e retóricas, impelidas por algum desejo de poder obscuro e quase uma fé pseudoreligiosa que o sóbrio mundo desencantado e cientificista felizmente tem superado; por outro lado, ela é vista como um árido sistema conceitual que visa reconstruir o mundo de cima para baixo, de acordo com algum projeto transcendental infalível.

Uma objeção óbvia que podemos fazer para quem acusa a metafísica de ser excessiva e desnecessariamente sistemática e rígida em suas ideias é a de que nem todo sistema

desnecessariamente rígido de pensamento é necessariamente metafísico. Posso muito bem ter crenças bastante inflexíveis e sistemáticas sobre a forma que corto o meu cabelo, preferindo sempre o mesmo cabelereiro e submetendo meus cabelos a um número exato de cortes. No entanto, na maioria das vezes seria estranho classificar essa crença como “metafísica” (“neurótica” talvez fosse uma classificação mais adequada).

Para darmos conta dos múltiplos aspectos sobre a questão do pensamento pós-metafísico, convém desenvolver questões introdutórias que possam servir de baliza para formar um quadro de afirmações necessárias para abordar com uma mínima clareza essa posição. Primeiro, devemos olhar para a expressão “metafísica” como sendo um conceito que abrange a elaboração de questões metafísicas, isto é, que tem como objetivo uma reflexão sobre a totalidade do mundo e do homem (STEIN, 2014, p.117).

É verdade que as pessoas muitas vezes empregam a palavra “metafísica” para designar qualquer crença sistemática e abstrata. Porém há outra característica que com desprezo as pessoas costumam dar a “metafísica” e aqui Derrida teve um papel fundamental. É a ideia de que teorias metafísicas sempre implicaram questões de poder. E o que isto quer dizer? Não significa apenas que a tradição metafísica ocidental teve algum interesse em legitimar o poder de alguma classe ou grupo social privilegiado. Derrida trata dessa questão em um texto chamado *A mitologia branca*. E lá ele trabalha com a ideia de que no interior do pensamento metafísico sempre houve modos em que o significado contribuiu para manter as relações de dominação e exclusão. Isso se deu porque no Ocidente um significado dominante pode legitimar-se promovendo crenças e valores compatíveis com ele, naturalizando e universalizando os significados decorrentes, tornando-os óbvios e aparentemente inevitáveis; jogando para a margem significados que pudessem desafiá-los, excluindo formas rivais de significação mediante uma lógica não declarada de repetição do mesmo, e, com isto, construindo os signos da realidade social. Derrida chamou esse processo de “mitologia branca” – outras vezes ele chamou de “repetição” – da metafísica ocidental, pois ela assume uma forma camuflada e repressora de perpetuação dos mesmos significados.

A metafísica – mitologia branca que reúne e reflete a cultura do Ocidente: o homem branco toma sua própria mitologia, indo-européia, o seu *logos*, isto é, *mythos* do seu idioma, pela forma universal do que deve ainda querer designar por Razão. O que não é de modo algum pacífico (DERRIDA, 1991, p.253).

No entanto, a crítica de Derrida tem ao menos um problema: nem todo corpo de crenças em que um significante é privilegiado está associado a um poder dominante e real. Por exemplo, será que o feminismo ao privilegiar o signo “mulher” ao signo “homem” está sendo tão mitológico quanto a metafísica clássica? Ou trata-se apenas de uma atitude de resistência? De

fato, nem todo pensamento que trabalha com um significado privilegiado é um esquema estéril e totalizante. Percebemos em Derrida a necessidade de uma definição mais ampla de metafísica como uma mitologia branca, algo que deveria sair do plano da escritura e pensar a interseção entre sistemas metafísicos e o poder político real.

Derrida gostava muito de mostrar que a violência e poder não dizem respeito apenas aos exércitos e aos governos. Eles são, na verdade, uma rede de força penetrante no próprio discurso ocidental, que se tece em nossos menores pensamentos e em nossas frases mais íntimas. Segundo essa visão, limitar o poder e a violência apenas às manifestações políticas mais óbvias é apenas uma forma de agir desse poder e dessa violência original, que oculta, assim, o caráter difuso e complexo de seu repetir na nossa linguagem. Porém, se o poder na história da metafísica é tão onipresente como a própria Divindade, então o conceito de metafísica corre o risco de perder totalmente sua capacidade original de significar, reduzindo-se a um significado quase vazio.

Para compreender em que reside o poder da voz em que a metafísica, a filosofia, a determinação do ser como presença são a época da voz como domínio técnico dos er-objeto, para compreender a unidade da *tecne* e da *phone* é preciso pensar a objetividade do objeto. O objeto ideal é o mais objetivo dos objetos: independente do *hic at nunc* dos acontecimentos e dos atos da subjetividade empírica que o visa, ele pode, ao infinito, ser repetido, continuando sempre o mesmo (DERRIDA, 1994, p.86).

Precisamos ser mais justos com Derrida. Quando ele relacionou a tradição metafísica e seus signos com um tipo de poder, ele estava falando de um poder mais central, de uma forma de repetição de significados que entrou mais forte na tradição ocidental. Dessa forma, uma discussão entre um casal de namorados, à mesa de café, sobre quem deixou queimar as torradas, não tem nada daquela violência da mitologia branca denunciada pelo autor. Porém, se essa mesma discussão começasse a envolver questões de gênero e opiniões sobre o papel de cada um dos gêneros no mundo e na história, Derrida não demoraria em dizer que isso tudo seria uma consequência do falocentrismo da cultura ocidental. Portanto, Derrida jamais pretendeu dizer que qualquer bate-boca entre amigos por causa dos seus times de futebol tem a mesma força significativa dentro da cultura falocêntrica do Ocidente do que a exclusão de minorias e suas formas específicas de significar o mundo. Quando Derrida revisa a história da metafísica e diz que o poder está em toda parte em que há signos, ele não está dizendo que todo conflito tem peso igual, mas está nos dizendo que há uma força repressora original que age no interior do discurso metafísico e da tradição metafísica quando ela elege seus significados privilegiados. O que veremos nesse capítulo é como essa força se fez e se faz presente no interior da linguagem metafísica e, principalmente, como a desconstrução se oferece como uma alternativa.

Desse modo se encontram duas direções críticas. No interior das discussões sobre linguística, as relações entre significante e significado, e a outra no contexto de uma teoria do encobrimento do ser na história da metafísica. Esse segundo aspecto trouxe para a teoria da desconstrução uma justificação filosófica de caráter histórico e ontológico. A desconstrução em geral não poderia ser apenas um ato ou uma operação de um sujeito que propunha um novo dispositivo para enfrentar um texto ou uma leitura. Pelo contrário, pela Filosofia, a desconstrução iria se inserir num todo maior que vê, na metafísica logocentrista, uma história do esquecimento do ser. Desse modo, a tarefa de desconstruir um texto estava ligada a um acontecimento no qual se dá “a clausura do saber e a disseminação do sentido” (STEIN, 2008, p.138).

É assim que a tradição metafísica em Derrida se tornou mais uma questão de discurso e de linguagem. O discurso metafísico tende a ter seu próprio léxico característico, os conceitos com os quais ele costumou trabalhar desde sua origem. A novidade de Derrida foi mostrar que esses termos não são tão inocentes assim: eles possuem interesse de poder e podem gerar efeitos políticos. Apoiando-se nessas ideias de Derrida, muito do movimento pós-estruturalista construiu todo um universo teórico em que tudo, desde escovar os dentes antes de dormir até derrubar ditaduras, implicou questões de poder e violência. Outros seguram fieis ao gesto teórico de Derrida. O filósofo brasileiro Flávio Kothe, por exemplo, escreve toda uma grande obra defendendo que boa parte da formação do cânone da literatura nacional é nivelada por poder e interesses. Descrever a formação do cânone nacional como um “discurso interessado” requer um trabalho teórico de desconstrução próximo ao de Derrida, quando ele caracteriza a metafísica tradicional como uma mitologia branca. Em ambos os casos, a desconstrução do discurso dominante só é eficaz e elucidativa porque nos ajuda a distinguir entre os interesses e conflitos de poder que agem no interior da linguagem que são claramente centrais e os que não o são.

Só desconstruindo o gesto semântico da estrutura profunda do cânone dominante é que se percebe o sentido da manipulação ideológica articulada pelas obras, e por trechos antológicos de obras, que funcionam como signos de uma sentença jamais claramente formulada pela historiografia que é canonizada porque canoniza o cânone (KOTHE, 1997, p.12).

Toda essa nossa retomada da crítica a metafísica feita por Derrida não chega nem perto de tocar nas questões epistemológicas envolvidas numa teoria metafísica – a questão, por exemplo, sobre as condições de possibilidade de conhecermos objetos do mundo. A ligação entre metafísica e epistemologia não é o que existe de mais popular entre aqueles que seguem Derrida. A própria epistemologia clássica está, no momento, um pouco fora de moda, abrindo espaço nos cursos de filosofia analítica para derivados mais *pop* da epistemologia, como a epistemologia social. A suposição metafísica mais fundamental da epistemologia clássica, isto é, a ideia de que nossas ideias e nossos enunciados correspondem aos modos como as coisas são já há um bom tempo que é desacreditada na teoria do conhecimento. Além disso, a ideia de

que uma minoria de metafísicos monopoliza um conhecimento certo e objetivo da realidade, enquanto o resto de nós está mergulhado numa névoa de erro e falsidade não é uma ideia interessante numa sociedade democrática.

Mas, se é isso o que queremos dizer, então seria melhor afirmar que o que acabou foi a nossa convicção de que há algum objeto – a alma humana, a vontade de Deus, o processo evolutivo, a História ou a Linguagem, por exemplo – uma abordagem conceitual melhor que ampliará nossa chance de fazer a coisa certa (RORTY, 2005, p. 58)

Disposto a fugir desse elitismo da metafísica, Rorty propôs que em sua sociedade liberal ideal seus intelectuais se tornassem ironistas, reconhecendo a própria contingência e assumindo uma atitude desdenhosa e despreocupada com relação as suas próprias crenças. Dessa forma, o comportamento irônico dos intelectuais de Rorty deveria revelar-se uma arma subversiva capaz de mudar a forma como as pessoas veem o mundo e a si mesmo, mesmo que na realidade os americanos seus compatriotas continuem a saudar a bandeira, a andar armados pela rua e levar a vida por demais a sério.

O metafísico, em suma, pensa que há uma redescoberta e o poder, e que a redescoberta certa pode nos libertar. O ironista não oferece qualquer garantia parecida. Tem que dizer que nossas chances de liberdade dependem de contingências históricas que só ocasionalmente são influenciadas por nossas redescobertas de nós mesmos. Não conhece nenhum poder do porte daquele que o metafísico se diz familiarizado (RORTY, 2007, p. 196).

No entanto, não era só que Derrida defendia uma definição mais “politizada” de metafísica do que uma “epistemológica”. Sua intenção era mostrar que mesmo quando os autores trabalharam com intenções epistemológicas, processos de poder ficavam presos no reino do significado, nos termos e conceitos escolhidos em cada metafísica, com as quais ordens sociais foram criadas e mantidas. É por isso que sua desconstrução da tradição ontológica vai se ocupar mais com o reino do significado e com os conflitos existentes no campo dos significados.

Não é que o autor estivesse dizendo que durante a história da filosofia, quando alguém declarava um enunciado metafísico, essa pessoa não tivesse boas razões para sustentar o que dizia; ele estava querendo mostrar que essas pessoas não estavam tão inequivocamente seguros e transparentes de suas intenções fundamentais, e que essas questões também eram relevantes para uma compreensão correta do acontecer da tradição ontológica. Peguemos o exemplo do trabalho de desconstrução feito por Kothe: “Literatura brasileira pressupõe uma unidade, que é apenas uma suposição, uma composição fictícia feita com a ficção, um dado cultural, uma imposição factual” (KOTHE, 1997, p.52). Ou seja, quando este filósofo afirma que a construção

do cânone literário nacional é essencialmente ideológico, ele está dizendo que o cânone está carregado de motivos ulteriores estreitamente relacionados com a legitimação de certos interesse no interior da linguagem literária. *Podemos dizer que determinado texto do cânone nacional pode ser lido como inocente enquanto fragmento, mas não enquanto peça de um discurso maior que é a legitimação dos clássicos.* Enquanto ação retórica destinada a produzir um efeito no mundo e no tempo, nenhuma obra do cânone é inocente. Não é inocente porque envolve uma espécie de logro e porque encerra uma implicação: uma identidade nacional que pretende confirmar e repetir.

O mesmo que Kothe encontrou na formação do cânone nacional, Derrida já havia encontrado na formação do que se costuma chamar de Tradição Ontológica, e é por isso que mais adiante iremos falar de um “cânone metafísico”. O que está envolvido aqui é mais uma ilusão de transparência, um enganar a si mesmo, uma auto-ilusão, do que falsidades. Poderíamos dizer então que aquilo que aprendemos em nossas aulas de metafísica, as teses que defendemos em nossos Programas de Doutorado, podemos estar seguros disso tudo em um nível, mas não em outro: estamos seguros do seu conteúdo em seu significado superficial, mas nos enganamos quanto seu valor e suas suposições subjacentes.

Experimentamos a solidariedade sistemática dos conceitos de sentido, idealidade, objetividade, verdade, intuição, percepção, expressão. Sua matriz comum é o ser como presença: proximidade absoluta da identidade de si, ser-diante do objeto disponível para a repetição, manutenção do presente temporal cuja forma ideal é a presença a si da vida transcendental cuja identidade ideal permite *idealiter* a repetição até o infinito. (...) Entretanto, tudo o que é *puramente* pensado como sob esse conceito, sendo, por isso mesmo, determinado como *idealidade* é, de fato, realmente, efetivamente, etc. diferido até o infinito (DERRIDA, 1994, p.112).

Portanto, metafísica para Derrida pode ser definida um pouco como *uma sistematização específica de signos e significados que interrompe o diferir e assim constitui a identidade dos seres humanos*, pois os sujeitos humanos vincula-se e esses signos privilegiados nas diferentes metafísicas da presença. Derrida aqui está tomando a metafísica num sentido mais amplo do que se costuma fazer quando se reflete sobre o tema. Ele quer mostrar que o modo de trabalhar da metafísica implica a repetição de uma presença e, dessa forma, certo tipo de dominação e exclusão.

Derrida seguiu o projeto heideggeriano e desferiu um golpe certeiro contra qualquer visão apenas racionalista e excessivamente transparente da tradição ontológica. A tradição metafísica está longe de ser apenas uma coletânea e enunciados filosóficos que iluminam ou distorcem a realidade, que podem ser verdadeiros ou falsos. Metafísica está ligada diretamente a nossa identidade ocidental e com nossas relações efetivas com o mundo, com a forma pré-

reflexiva que estamos ligados com a nossa realidade social. Trata-se de compreender que a metafísica formou um espaço, um terreno no qual nos movimentamos, algo que atinge a nossa experiência aparentemente espontânea no mundo e a forma em que os seres humanos estão constantemente em jogo, tomando decisões e investidos em suas relações sociais. Podemos dizer que, por tudo isso, a metafísica em Derrida se tornou tanto uma questão de proposições quanto de pseudo-proposições. Por isso seu estilo de escrita, sua linguagem mais performativa do que denotativa. E por isso que a metafísica é uma questão irrecusável para Derrida. Não há na Filosofia alternativa teórica para a metafísica. E é isso que nos permite falar aqui de uma imposição: metafísica ou nada.

Mostrou-se desde o começo que a pergunta pelo sentido do ser não só não foi concluída, não só não se formulou de modo suficiente, mas, como todo o interesse pela “metafísica”, caiu no esquecimento. A ontologia grega e sua história, a qual através de uma multiplicidade de filiações e distorções, ainda hoje determina a conceituação da filosofia, é a prova de que o Dasein se entende e entende o ser em geral a partir do “mundo” e de que a ontologia que assim nasceu decaiu na tradição, degradou-se a algo-que-se-entende-por-si-mesmo e a material para ser meramente reelaborado (assim, para Hegel) (HEIDEGGER, 2012, p. 85).

Aqui Derrida está sendo diretamente influenciado por essas ideias heideggerianas. Com Heidegger temos o lugar da mudança de uma teoria cognitiva na metafísica para uma hermenêutica-fenomenológica – e isso não é negar que a metafísica contenha certos elementos epistemológicos e cognitivos. Decerto é uma metafísica que continua “subjetiva”, no sentido de ser centrada no sujeito humano. Porém agora seus enunciados devem ser vistos como expressando as atitudes e relações vivenciadas do ser humano com o mundo. E essa mudança de perspectiva feita por Heidegger estava longe de ser um mero capricho pessoal. O autor fez todo um esforço teórico para mostrar que a metafísica estava longe de ser um conjunto de doutrinas abstratas, mas sim a matéria da qual cada um de nós é feito, o elemento que constitui a nossa própria identidade ocidental. Dessa forma, desconstruir a tradição metafísica é desconstruir a nossa própria formação de identidade.

A destruição também não tem o sentido negativo de se desfazer da tradição ontológica. Ao contrário, é preciso circunscrevê-la em suas possibilidades positivas, o que sempre significa em seus limites, isto é, nos limites factualmente dados com a respectiva formulação-da-pergunta e com a prévia delimitação do possível campo de investigação. A destruição não se comporta negativamente em relação ao passado, sua crítica atinge o “hoje” e o modo predominante de tratar a história da ontologia (...). Mas a destruição não quer sepultar o passado no nada, ela tem um propósito positivo e sua função positiva permanece inexpressa e indireta (HEIDEGGER, 2012, p.87).

Quando lemos esses textos confusos de Heidegger e Derrida, num primeiro momento podemos pensar que suas frases não passam de refrões obscuros ou provérbios esquisitos,

desprovidos de qualquer significação coletiva. No entanto, esses chavões batidos estão profundamente entrelaçados com as raízes de nossa identidade pessoal. Na metafísica pós-heideggeriana, o particular concreto e o universal deslizam sem parar dentro e para fora um do outro, evitando uma separação entre as esferas.

No entanto, se com Heidegger a metafísica passou a ser mais uma questão de significados vivenciados do que de representações da realidade, como ficou a questão da verdade ou falsidade desses enunciados? Posso pensar que é fácil me enganar sobre questões empíricas, mas é mais difícil estar equivocado sobre meu próprio modo de ser. Posso confundir um rinoceronte com um hipopótamo, mas será que posso estar enganado sobre o significado que o rinoceronte me inspira? A resposta é certamente positiva. Posso estar enganado sobre o meu modo de ser como posso estar sobre qualquer outra coisa. Pode ser também que eu realmente tenha tido a experiência de um bando de rinocerontes, trajados roupas típicas de escoceses e fazendo aquelas danças folclóricas; porém é mais provável que seja apenas o resultado das estranhas substâncias químicas que tomei na mesma noite. No entanto, seria um erro imaginar aqui que Heidegger está falando apenas de experiências conscientes, visto que para ele nossa relação com as coisas do mundo se dão basicamente numa dimensão pré-compreensiva. Mas se nossa experiência consciente no mundo já é indistinta e indeterminada, então nossa experiência pré-compreensiva o é ainda mais. Por isso a necessidade heideggeriana de tornar transparente sua história:

Se se deve obter para a questão-do-ser ela mesma a transparência de sua história, então é preciso dar fluidez à tradição empedernida e remover os encobrimentos que dela resultam. Essa tarefa nós a entendemos como a destruição do conteúdo transmitido pela ontologia antiga, tarefa a ser levada a cabo pelo fio-condutor da questão-do-ser até chegar às experiências originárias em que se conquistaram as primeiras determinações do ser, as determinações diretoras a partir de então (HEIDEGGER, 2012, p.87).

Para Heidegger, nossa experiência metafísica no mundo pode ser “falsa” num sentido mais singular: ela pode ser inautêntica, infiel àqueles valores e significados que se podem considerar definitivos, do que faz um ser humano agir bem em determinada situação. Mas isso não resolve o nosso problema porque não sabemos com toda a certeza do mundo o que torna uma existência realmente autêntica. Você pode ficar furioso porque seu filho adolescente raspou a parte lateral do cabelo deixando apenas um moicano verde em cima da cabeça. Porém sua raiva é motivada pela falsa ideia de que uma existência autêntica implica que os adolescentes se apresentem em público como estudantes de Filosofia do Direito.

Quero dizer com esse exemplo que Heidegger deu um passo a diante quando afirmou que a metafísica é uma questão que está conectada com o nosso modo-de-ser mais íntimo. No

entanto, ele não se deu conta que tais relações envolvem sempre um conjunto de crenças e significações, e essas próprias crenças e significações também podem ser desconstruídas. É aqui que Derrida entrou para continuar o trabalho heideggeriano de adentramento na metafísica. Isto é, a metafísica pode muito bem ser um conceito que está ligado de forma direta com meu modo-de-ser no mundo, mas esse próprio modo-de-ser no mundo possui supostos bastante questionáveis. É por essa razão que Derrida vai dizer que Heidegger não foi até o final do trabalho e que o ser não é o que existe de mais primordial.

O sentido do verbo “ser” (cuja forma infinitiva, diz Heidegger) foi enigmaticamente determinada pela filosofia a partir da terceira pessoa do indicativo do presente) mantém com a palavra, isto é, com a unidade da *phone*, uma relação completamente singular. Certamente, ela não é uma “simples palavra”, pois é possível traduzi-la para línguas diferentes. Também não é uma generalidade conceitual. Mas como seu sentido não designa nada, coisa nenhuma, nenhum ente ou determinação ôntica, como ele não é encontrado em parte alguma fora da palavra, sua irredutibilidade é a do *verbum* ou do *legein*, da unidade do pensamento e da voz do logos. O privilégio do ser não pode resistir à desconstrução da palavra. Ser é a primeira ou a última palavra a resistir à desconstrução de uma linguagem de palavras (DERRIDA, 1994, p.84).

Assim, com o adentramento feito por Heidegger, a metafísica se tornou não mais apenas uma questão basicamente cognitiva, sendo um conhecimento menos teórico e mais pragmático, que diz respeito a orientação do ser humano em suas tarefas práticas cotidianas. O autor, com isso, privilegiou as questões ontológicas ao invés das questões epistemológicas. Então, o discurso metafísico passou a trabalhar com certo tipo de proposição que não é nem empírica e nem se resume a ser transcendental do tipo da modernidade. São proposições que expressam o que Heidegger chamava, talvez pela falta de um termo melhor, de “modos-de-ser-no-mundo”. Foi isso o que abriu o caminho para que Rorty pudesse fazer a ligação do trabalho filosófico com o trabalho literário em uma cultura pós-filosófica: “*En una cultura post-Filosófica hombres e mujeres se sentirían abandonados a sí mismos, como seres meramente finitos, sin vínculo alguno con el Más Alla*” (RORTY, 1982. P.58).

O trabalho literário comumente costuma ter frases que descrevem coisas reais: podem mencionar, por exemplo, que se neva muito em determinada cidade e que essa neve é branca, ou que as pessoas possuem um nariz e duas orelhas. A ficcionalidade da literatura entra no sentido de que essas descrições são introduzidas em geral não pelo valor que têm, mas são construções criativas que funcionam como suportes para uma visão global fornecida pelo texto. Ou seja, na literatura, as frases que descrevem objetos reais são organizadas como componente de um *sentido global*. Rorty quando passou a pensar a filosofia como um tipo de literatura quis pensar o discurso filosófico como uma complexa rede de elementos significativos, em que a

natureza e a organização destes elementos se dão em razão desse sentido global que o autor quer propor. Esse é o sentido de, para Rorty, a filosofia se assemelhar a um romance:

Asi pues, la filosofía consiste simplemente en un estudio comparativo de las ventajas y de los inconvenientes de las distintas formas de hablar inventadas en nuestra raza. Dicho sea en pocas palabras: filosofía se asemeja bastante a lo que a veces llamamos “crítica de la cultura” (RORTY, 1982, p.54).

Uma teoria filosófica para Rorty não seria mais do que a expressão simbólica de certa forma de um autor vivenciar o mundo. Neste sentido, a filosofia passou a implicar certo “estilo” de percepção, que em si mesmo não pode ser considerado verdadeiro ou falso. O filósofo vai ter que operar de acordo com certa gramática, com certo vocabulário, um sistema de termos que o permite organizar seus vários pensamentos.

Vamos recapitular o que estamos dizendo até aqui sobre o conceito de metafísica da desconstrução. A metafísica, e seus signos, está longe de ser uma entidade abstrata e infundada: *ela é uma sólida realidade, uma força significativa ativa em nosso modo de ser, que tem conteúdo cognitivo suficiente para organizar a vida prática dos seres humanos.* Derrida vai dizer que essa força significativa ativa teve historicamente certo caráter mitológico. No entanto, o que significa acusar toda a tradição metafísica clássica de possuir implicações mitológicas? Não significa apenas dizer que os metafísicos estavam equivocados quando propuseram suas teses. Há uma diferença entre estar equivocado e estar iludido. Se alguém na rua pergunta o meu número de telefone mostrando um pepino, irei concluir que ele apenas cometeu um equívoco; porém se a mesma pessoa passa todas as noites conversando animadamente com sua família através do pepino, minhas conclusões serão bem diferentes. Derrida acreditava que a tradição metafísica deixou as pessoas mais iludidas do que enganadas. Ela, com seus signos, gerou todo um tipo de comportamento social – alguns tão bizarros quanto conversar com um pepino acreditando ser um telefone.

Uma fórmula – breve, condensada, econômica, quase muda – desdobrou-se num discurso interminavelmente explicativo, procedendo como um pedagogo, com o efeito erosivo que a tradução tagarela e gesticulante de um ideograma oriental sempre produz. Paródia do tradutor, ingenuidade do metafísico, do padre peripatético que não reconhece a sua figura e não sabe até onde esta o fez ir (DERRIDA, 1991, p.253).

Então, se a metafísica é algo mitológico, isso se deve a razões bastante específicas: ela contribui muitas vezes para bloquear a possibilidade de transformação de um estado de coisas. Ela envolve neste sentido uma distorção. E isso ocorre em razão de algo inerente à linguagem metafísica. Metafísica aqui se refere a toda um complexo de práticas significantes e processos simbólicos que entraram na história do Ocidente. E isto implicou na forma como as pessoas

vivenciaram suas práticas sociais. Metafísica aqui, portanto, diz respeito particularmente aos signos, significados e valores codificados no modo de ser das pessoas.

Essa concepção de metafísica da desconstrução enfatiza uma determinação ontológica dos signos e significados metafísicos, e assim se oferece como um antídoto valioso ao idealismo. Pensamento metafísico, portanto, significa muito mais que, digamos, teses ou ideias sobre o transcendental ou Deus: ela envolve as relações entre esses signos e o modo de ser das pessoas de carne e osso. Metafísica se aproxima aqui daquilo que Heidegger chamava de “imagem do mundo”, pois ela se ocupa, de maneira geral, com assuntos fundamentais, tais como o sentido da morte e o lugar do ser humano no universo em determinada época.

No âmbito da metafísica realiza-se a reflexão sobre a essência do ente e uma decisão sobre a essência da verdade. A metafísica funda uma época à medida em que ela lhe dá o fundamento da sua forma essencial por meio de uma determinada interpretação do ente e uma específica concepção da verdade. Esse fundamento domina todos os fenômenos que distinguem a época. Inversamente o fundamento metafísico deve revelar-se nesses fenômenos a uma reflexão suficiente a seu respeito (HEIDEGGER, 2005, p. 1991).

Metafísica, portanto, deve ser vista como um campo discursivo em que signos e significados se autopromovem e conflitam acerca de questões centrais para a justificação do modo de ser do ser humano. É por isso que “falar metafisicamente” tem na opinião popular às vezes um desagradável tom de oportunismo, sugerindo uma conexão direta com o Todo-Poderoso. O discurso metafísico apresenta-se não apenas como um discurso que pode ser verdadeiro ou falso, mas como um tipo de discurso retórico e persuasivo que têm implicações pragmáticas. É assim que grandes sistemas metafísicos contribuem para unificar e repetir certos significados privilegiados e daí sua condição de ser uma “mitologia branca”. Vamos ver agora alguns limites dessa visão que a desconstrução tem da metafísica.

4.3. Limites da Desconstrução: a vitória da narrativa

Vimos como em Derrida a metafísica se tornou mais uma questão de signos e significados. Ora, isso faz bastante sentido se pensarmos que ninguém nunca bateu os olhos num conceito metafísico, ninguém nunca teve um encontro cara a cara com o sujeito kantiano ou com o ser heideggeriano. “Metafísica” assim se tornou um termo convincente para classificar toda uma porção de coisas diferentes que pensadores ocidentais fizeram com signos e significados. “Tradição metafísica”, por exemplo, é só uma forma abreviada de se referir a todo um leque de discursos espalhados pela história ocidental. Chamar de “metafísico” todos esses discursos é, naturalmente, sugerir que eles têm alguma coisa em comum. Porém esse elemento

em comum não precisa ser pensado como alguma estrutura transcendental supra-histórica. Temos que pensar aqui segundo as diretrizes da teoria da diferença proposta por Derrida: há na tradição metafísica mais uma rede de significações sobrepostas que diferem constantemente do que alguma “essência” constante.

Essa estrutura de suplementaridade é muito complexa. Enquanto suplemento, o significante não re-presenta, apenas e inicialmente, o significado ausente, ele substitui um outro significante, uma outra ordem de significante que mantém com a presença faltante uma outra relação, mais valorizada pelo jogo da diferença. Mais valorizada porque o jogo da diferença é o movimento da idealização, e porque quanto mais o significante for ideal, mais ele aumenta a potência de repetição da presença, mais ele conserva, reserva e capitaliza o sentido (DERRIDA, 1994, p. 100).

Então agora a metafísica é considerada como um fenômeno discursivo e que diz respeito essencialmente a significados e formas específicas de significar. Falar de signos e significados em metafísica tem ao menos a vantagem de ter implicações práticas e sociais mais evidentes, ao passo que conceitos como o de “consciência transcendental” são resíduos de uma tradição idealista afastada demais das coisas mundanas.

Não é que metafísica, neste caso, se resume a ser um conjunto particular de discursos. Derrida quer que a vejamos mais como *um conjunto particular de efeitos que opera dentro dos discursos* – e que ele chamou de *diferir*. A tradição metafísica, assim, inclui todo um discurso particular sobre a condição humana no mundo, certa maneira de falar sobre alma e imortalidade, questões referentes à liberdade humana e o tipo de concepção de ser humano que se espera no Ocidente. O que é “metafísico” nesse caso é menos o tipo de vocabulário usado para expressar esses conceitos do que os efeitos que essa linguagem produz: efeitos, por exemplo, que Derrida chamava de “repetição” e “fechamento”, pelos quais certas formas de significação são excluídas silenciosamente e certos signos são fixados em uma posição de comando.

Pode-se dizer a priori que sua raiz comum, a possibilidade da repetição sob sua forma mais geral, o vestígio no sentido mais universal, é uma possibilidade que deve não só habitar a pura atualidade do agora, mas constitui-la pelo próprio movimento da diferença que ela introduz (DERRIDA, 1994, p.78)

É apenas dentro desse trabalho de repetir que o signo metafísico “vive” e, dessa forma, relaciona-se com a base material da vida social. A repetição metafísica de um signo e sua situação social estão intrinsecamente fundidos em Derrida. Essa situação determina através de um jogo de dentro-fora toda uma forma de comportamento de pessoas materiais. Aqui um signo é puxado de um lado para outro no interior de discursos metafísicos em competição, e se repete interiormente por uma multiplicidade de sotaques metafísicos, e assim sustenta seu dinamismo

e vitalidade. E dessa forma, a desconstrução nos ofereceu uma nova teoria geral da metafísica como um diferir constantes de signos e significados no nível da linguagem.

Com isto, a metafísica em dado tempo e lugar é capaz de privilegiar signos e propor uma “matriz de significado”, um sistema de relações linguísticas dentro do qual são gerados os demais processos discursivos. Qualquer formação discursiva que alguém proponha será parte dessa totalidade estruturada pelos signos que a metafísica privilegiou. Isso tudo gera a base comum de todas as formações discursivas, fazendo da linguagem comum um sistema relativamente autônomo, compartilhado igualmente pelas mais diferentes pessoas. A desconstrução da metafísica tem o trabalho de justamente examinar esses elementos recalcados presentes na formação dos diversos tipos de discursos. Dentro desse todo de significados complexo, todos esses supostos estão tipicamente ocultados ao falante individual, num ato em que Benjamin chamou de “esquecimento” (BENJAMIN, 1993, p.105). É em razão desse esquecimento que os significados do falante lhe parecem evidentes e naturais.

Trabalhos teóricos como o de Benjamin e de Derrida abriram o caminho para uma análise fértil e variada do discurso metafísico. Boa parte desse trabalho é um exame do poder social da linguagem metafísica – de modo que, por exemplo, quando ela privilegia determinado signo ou abandona um conceito para centrar seu trabalho em outro, pode gerar toda uma mudança na vida real das pessoas. Com o tempo, os seguidores de Derrida passaram a se envolver em análises sobre a distribuição de oportunidade de discursos no âmbito de conversas e debates públicos. Trabalhando com o que havia de mais óbvio – como, por exemplo, uma piada – e manejando as grandes armas pós-estruturalistas dadas por Derrida, esse trabalho de desconstrução pretendia mostrar como nossa linguagem comum incluía signos e significados que excluía o modo de falar de boa parte das pessoas.

Para além do cânone, os especialistas da questão minoritária pretendem agora codificar as relações sociais e as relações entre os sexos e as raças nos campus, ao mesmo tempo mediante uma regulamentação dos comportamentos e uma eufemização estrita da linguagem. É o advento do “*politically correct*” (CUSSET, 2008, p.163).

Metafísica, então, se tornou uma forma de fixar certos signos dominantes e repetir todo um processo de significação com o qual o sujeito individual pode então identificar-se. A própria linguagem é, para Derrida, um diferir constante, sendo infinitamente produtiva; porém a metafísica é capaz de deter artificialmente esse diferir num tipo de “fechamento” – no mundo lacrado da estabilidade metafísica, que joga para as margens as forças desagregadoras em nome de uma unidade originária. Trata-se, portanto, de todo um processo de forjar representações num fechamento arbitrário da cadeia significante, restringindo o jogo livre do diferir a um

significado determinado e privilegiado que deve ser recebido pelas pessoas como natural e inevitável. Assim como, para Benjamin, o falante “esquece” a totalidade discursiva que o possibilita, a representação metafísica envolve reprimir o trabalho de diferir da linguagem que, potencialmente, sempre pode subverter a unidade proposta.

Entretanto, não obstante esse recobrimento perfeito, uma diferença radical, que não tem nada de comum com qualquer outra diferença, permanece; diferença que não distingue nada de fato, diferença que não separa nenhum ente, nenhum vivido, nenhuma significação determinada; diferença que, no entanto, sem nada alterar, muda todos os signos, e só nela resiste a possibilidade de uma questão transcendental. Isso é, a própria liberdade. Diferença fundamental, pois, sem a qual nenhuma outra diferença no mundo teria sentido ou ocasião para aparecer como tal (DERRIDA, 1994, p.18).

Essa interpretação, no entanto, não é destituída de problemas. Ela tende a demonizar excessivamente o ato de fechamento metafísico e celebra cinicamente a libertação eufórica das forças de produção significativas. Ocasionalmente estes autores acreditaram que o fechamento é sempre contraproducente e então preferem se colocar numa posição de suspeita anárquica contra todos os discursos. No entanto, o fechamento metafísico pode ser sempre provisório e pode também ser mais capacitador do que repressor. Uma grande teoria metafísica envolve sempre um fechamento significativo, mas sua força epistemológica encontra-se precisamente nisto. A hostilidade que autores como Benjamin e Derrida costumam ter contra tais significantes provisoriamente estabilizados na metafísica às vezes se aproxima perigosamente do medo banal adolescente de ser encaixado em algum “rótulo”. Se esse fechamento teórico é positivo ou negativo, depende muito do contexto do discurso, e os autores com os quais nos ocupamos aqui, em geral, tendem a afoitamente a negligenciar o contexto dos discursos em sua contemplação demasiada ampla da tradição metafísica como “texto”. Em outras palavras, dificilmente é uma análise que leva em conta questões filológicas e toma apenas a linguagem como tal como seu objeto de investigação, não conseguindo, com isto, escapar de certo formalismo de abstração. Derrida e Benjamin estão mais interessados no deslocamento do significante na tradição ontológica do que nos contextos reais em que surgiram tais discursos.

Esse exercício impõe-se em todas as épocas que tiveram consciência do Ser indefinível da verdade, e assumiu o aspecto de uma propedêutica. Ela pode ser designada pelo termo escolástico de tratado, pois este alude, ainda que de forma latente, àqueles objetos da teologia sem os quais a verdade é impensável (...). a quintessência do seu método é a representação. Método é caminho indireto, é desvio. A representação como desvio é portanto a característica metodológica do tratado. Sua renúncia à intenção, em seu movimento contínuo: nisso consiste a natureza básica do tratado (BENJAMIN, 1984, p.50).

Esse tipo de trabalho filosófico – do caminho indireto, do desvio – traz consigo certa suspeita de anarquia contra a tradição institucionalizada nas academias – essas pessoas demasiadamente enamoradas da totalidade e do fechamento metafísico – e ignora que certa estabilidade provisória de significados é essencial não só para que ocorra comunicação nas academias, mas também para o bem-estar psicológico dos professores e estudantes. O trabalho filosófico desses autores – principalmente o de Benjamin tardio – muitas vezes se tornou um delírio carnavalesco, e sua identidade teórica pluralista se perde, nos piores momentos, em uma glorificação irresponsável das virtudes da esquizofrenia.

O que é inegavelmente valioso nessa postura teórica é sua tentativa de revelar os mecanismos linguísticos e as ilusões de transparência do pensamento metafísico, expondo a metafísica não como um conjunto de ideias e teses estáticas, mas sim como um conjunto de efeitos complexos que agem no interior dos discursos e funcionam, muitas vezes, como uma camisa-de-força conceitual em que os sujeitos humanos são constantemente colocados. Ela nos mostrou que metafísica vai sempre implicar certo tipo de fixação e fechamento. Ver as coisas assim não deixa de ser uma estratégia de Derrida para conseguir confrontar a tradição metafísica em sua própria ambiguidade na “textualidade” e no deslocamento do significante.

Deixamos, pois, a etimologia e os fantasmas – mas não é a mesma questão? – e atenhamo-nos provisoriamente à lógica interna desse discurso, mais precisamente ao modo pelo qual se constitui essa interioridade, essa internalização antes de tudo familiar, essa domesticação num lugar onde o pensamento sobre o espírito parece mais idiomático, quando a chama do *Geist* só queima, para melhor e para pior, no lar de uma só língua (DERRIDA, 1987, p. 126).

A tradição metafísica nos colocou em um fechamento mais fundamental, envolvendo sempre significados fixos e unidades imaginárias, fundamentos transcendentais e fins teleológicos. Contra tudo isso, Rorty em seu neo-pragmatismo vai aconselhar as pessoas a viverem provisoriamente, a deslizarem satisfeitos de signo para signo, deliciarem-se numa rica pluralidade liberal e saborearem-se com sua condição de descentrados. Vimos como para Derrida a tradição metafísica implicou um tipo de objetificação de certos significados. Dessa forma, para este autor, a metafísica é mitológica porque transforma a história da diferença em história do ser, isto é, emprestando a signos arbitrários um conjunto de conotações aparentemente “naturais” e inalteráveis. Assim, a mitologização da metafísica diz respeito a forma com que a metafísica tradicionalmente purifica e torna inocentes certas maneiras de significar, dando-lhes justificação objetificada e eterna e lhes dando uma clareza ilusória, como se de um fato se tratasse. Rorty vai partir dessa visão derridiana da história da metafísica para elaborar sua teoria da contingência da linguagem. Para ele, superado esse objetivismo da

metafísica da presença, o vocabulário filosófico deve exibir sem vergonha sua gratuidade, o fato de não existir nenhuma ligação evidente entre ele o que representa.

Para o ironista, as buscas de um vocabulário final não estão fadadas a convergir. Para eles, frases como “por natureza, todos os homens têm o desejo de conhecer” ou “a verdade independe da mente humana” são simples chavões usados para inculcar o vocabulário final local, o senso comum do Ocidente. Ele só é ironista na medida em que seu próprio vocabulário final não contém essas ideias (...). Ele pensa nos vocabulários finais como realizações poéticas, e não como frutos de uma investigação diligente, de acordo com critérios previamente formulados (RORTY, 2007, p.139).

O vocabulário clássico da metafísica pretendia negar sua radical ausência de motivação através de um ideal de transparência e, assim, fez com que recebemos seus signos como necessários, naturais e objetivos. O pragmatismo filosófico-literário de Rorty é um remédio (e um veneno) contra essa transparência ilusória da metafísica. É justamente essa visão da linguagem como representação fiel das coisas que Rorty coloca na raiz dos enganos da metafísica. Essa é a ideia de uma linguagem pode representar de forma transparente o mundo dos objetos, os processos naturais e a natureza do eu. Metafísica, dessa forma, foi, em grande medida, a linguagem que esqueceu de suas relações essencialmente contingentes e acidentais entre si e o mundo, e percebe-se erroneamente como tendo algum tipo de vínculo mágico e inevitável com aquilo que representa. Para a filosofia essencialmente contingente de Rorty, mente e mundo, linguagem e ser são eternamente discrepantes e a metafísica seria um gesto inocente que procura fundir essas ordens inevitavelmente separadas, perseguindo obcecadamente uma presença pura, um vocabulário primeiro; “O metafísico jura que existe um dever intelectual supremo de que se apresentem argumentos em defesa das opiniões controversas de alguém – argumentos que partam de premissas relativamente não controvertidas” (RORTY, 2007, p.141)

Vimos no primeiro capítulo dessa tese como a desconstrução em terras americanas, muitas vezes, levou tudo isso longe demais. Aquilo que Derrida e Rorty diziam ser próprio do pensamento metafísico não demorou a ser transposto para todo tipo de discursos. Assim, alguns seguidores de Derrida passaram a ver todo discurso como marcado por esse jogo de poder e viram toda a linguagem como algo que, de ponta à ponta, era perpassada pelo desejo de objetivação. Segundo essa interpretação, devemos sempre desconfiar de qualquer tentativa de propor um discurso escrupulosamente neutro. Aqui, dizer as horas para alguém seria tão objetivista e envolveria jogos de interesses e poder quanto citar Dawkins numa discussão de bar (o que qualquer analista suficientemente engenhoso poderia provar). Com isto, todo discurso passou a ser visto como pretendendo produzir certos efeitos em seus receptores e sempre são emitidos de uma subjetividade interessada e tendenciosa. Mesmos as questões que

envolvem verdade e cognição estão estritamente subordinadas a esse jogo de poder. Porém, se esses seguidores de Derrida estiverem certos, então toda linguagem é metafísica e toda a teorização de Derrida sobre a especificidade do discurso metafísico desmorona.

Esse deslocamento, às vezes grotesco, do combate político para o terreno exclusivo da linguagem e dos seus usos encontra sua justificativa, paradoxalmente, na tradição pragmática americana. Em campi cada vez mais desconectados da cidade, e portanto impotentes para obter ganho de causa ali, a única maneira de granjear resultados tangíveis foi limitar as reivindicações ao domínio do léxico, ao reino do simbólico. Mesmo correndo o risco de esvaziar a questão da linguagem dos seus desafio extralinguísticos, de seus referentes reais, ou até de seu papel de instrumento no debate de ideias – o que às vezes se mostrou impossível: proliferaram os colóquios em que as únicas questões que avançam, como recusa, referem-se ao número de mulheres ou de negros inscritos no programa desta ou daquela mesa-redonda (CUSSET, 2008, p.163).

No entanto, é apenas um truque retórico dizer que toda linguagem é objetivista e interessada assim como Derrida acusou o discurso metafísico. Os pós-estruturalistas, apesar de todo seu carinho pela diferença, homogeneizaram por demais as coisas. O enunciado “O Internacional é o maior time de futebol de Porto Alegre” certamente envolve um tipo de interesse, já que se origina de uma maneira particular de ver o mundo que nunca é inocente de autoridade – além de, muito provavelmente, ser falso. Porém há certa perversidade em imaginar que esse enunciado pode ser comparado com os tipos de enunciados metafísicos que Derrida teorizou e que entraram na tradição Ocidental. O desdém pela investigação rigorosa e o desconhecimento da História da Filosofia de alguns discursos da desconstrução nas disciplinas humanas não se torna mais plausível apenas por sua vinculação a Derrida e por sua gloriosa roupagem de vanguarda e cult.

Se toda linguagem é ilusoriamente transparente, implica a objetivação e supõe interesses específicos, então, para essa gente, toda linguagem é metafísica. Mas, como já vimos, na teorização de Derrida, a metafísica não se limita, de maneira alguma, a essas características. Ela se refere muito mais ao processo de negação do diferir, em que signos e significados são mascarados, racionalizados, objetivados e legitimados na história Ocidental, gerando certa unidade significativa. Afirmar que a linguagem metafísica implica num nível esse estado de coisas não é, de forma alguma, o mesmo que dizer que todo tipo de discurso implica questões de poder e de interesses.

A codificação da linguagem não é somente o espaço mais espetacular do PC, mas também seu terreno privilegiado. Seu postulado ético consiste em que a língua cotidiana, insidiosamente performativa (produzindo vítimas), inconscientemente pejorativa, infligiria sofrimento às minorias, quaisquer que sejam elas (CUSSET, 2008, p.163).

Mesmo os seguidores de Derrida mais competentes filosoficamente, como Rorty, defendem posições problemáticas. Rorty o tempo todo recusa toda epistemologia clássica que presuma alguma combinação ou correspondência entre nosso vocabulário e a maneira como o mundo é. Dessa forma, não há nenhuma linguagem epistemológica privilegiada que nos permite o acesso sem problemas ao real. Ora, para determinarmos que essa linguagem representa adequadamente a realidade precisaríamos, para não cairmos numa petição de princípio, de uma outra linguagem e assim por diante num recuo potencialmente infinito. Como Rorty não gostava de perder seu tempo com questões longas demais, ele pensou que seria melhor que pensássemos os objetos do mundo totalmente interiores aos nossos vocabulários e, assim, constituídos por eles. Com isso o mundo não se resolve espontaneamente em hierarquias transcendentais ou empíricas; pelo contrário, somos nós que fazemos tudo ser assim com nossos vocabulários específicos. Nossa linguagem não reflete a realidade, ela a significa. A realidade, antes que nosso vocabulário venha a significá-la não tem nada pra dizer por si mesma.

Pragmatistas e descostrutivistas concordam que tudo é um constructo social e em que não faz sentido distinguir entre o “natural” e o “meramente” cultural. Eles concordam em que a questão está em saber quais construtos sociais descartar e quais preservar, e em que não há por que apelar para “a maneira como as coisas realmente são” no decorrer das lutas em torno de quem chega a constituir o quê (RORTY, 1996, p.229).

É difícil sabermos até onde podemos levar essa argumentação antirrealista de Rorty. Ninguém no fundo realmente acredita que as coisas são realmente assim, como se a superioridade de talento no futebol de Cristiano Ronaldo e Iuri Mamute fosse apenas uma distinção construída dentro de um vocabulário específico, uma mera construção social. Parece também plausível pensar que existe uma diferença objetiva e pré-linguística entre um copo de uísque e um guarda-chuva, caso contrário quem apenas busca um drinque num sábado à noite poderia ficar bem frustrado. Podemos até imaginar uma sociedade em que as coisas significam de uma forma bastante diversa da nossa e com um sistema cultural bizarro que não diferencia um uísque de um guarda-chuva. Talvez lá as pessoas estocariam guarda-chuvas nos bares e as mães preocupadas encorajariam seus filhos a saírem de casa segurando uma garrafa de *Johnny Walker* toda vez que tivesse chovendo. Porém, mesmo nesse caso bizarro é difícil não pensarmos que o discurso ainda reflete certa ligação causal com a realidade. Eu não seria persuasivo se, diante de um juiz, afirmasse que a relação de eu atacá-lo com uma chave inglesa e sua cabeça cair imediatamente é apenas uma construção social, apenas relação contingente construída dentro de um vocabulário para fins específicos.

O anti-epistemologismo de Rorty reflete também em suas ideias éticas e políticas. Para ele, não existe nenhuma totalidade social, nenhuma estrutura da sociedade. Isso tudo seria uma

ilusão racionalista que ainda sonharia com um mundo projetado por um deus. Então todos os nossos conceitos na política nós os criamos para fins políticos específicos em contextos sociais dados, de forma alguma são termos válidos independentes de nossos vocabulários. Assim foi descartada toda uma noção de política revolucionária e radical; e no lugar de uma análise global e radical das estruturas fundamentais da sociedade, Rorty defende um cálculo pragmático dos efeitos políticos em uma conjectura social particular. E essas ideias começaram a ganhar popularidade justamente no momento em que as correntes radicais da esquerda americana começaram a recuar em suas investidas políticas.

Volta-se sempre aqui a falar sobre a possibilidade da existência de um critério para julgar os diferentes vocabulários. Talvez o rigor e a coerência interna dos argumentos de um dado vocabulário possam ser o critério, porém magia e satanismo – para não falar de casos piores como o hegelianismo – são perfeitamente capazes de construir seus discursos de uma forma internamente coerente. Rorty chegou a dizer que devemos julgar a relevância de um vocabulário pelas mudanças politicamente benéficas que ele é capaz de realizar. No entanto, se a metalinguagem é uma ilusão, então como podemos julgar que efeitos políticos sejam mais benéficos? Não pode haver interesses objetivos espontaneamente dados pela realidade, pois os interesses são construídos pelos vocabulários humanos. A manobra pragmatista de Rorty, desta forma, acaba deixando nossos discursos políticos misteriosamente órfãos de referências e critérios de verdade. E, para essa teoria, saber de onde vêm os critérios de verdade e de análise de discursos é tão complicado quanto para uma criança saber de onde vêm os bebês.

A principal vantagem do modo como os pragmatistas apresentam essas doutrinas é que eles deixam claro que não estão desvendando segredos profundos, segredos que os feministas deveriam conhecer para ter sucesso. Eles admitem que tudo o que têm a oferecer são ocasionais conselhos *ad hoc* – conselhos sobre como retrucar quando os machistas tentam fazer as práticas atuais parecerem inevitáveis (RORTY, 1996, p.233).

Rorty fez algo relevante quando mostrou que os interesses políticos não estão espalhados por aí como grandes pedras de concreto esperando que algum marxista tropece neles. Não nenhuma razão para supormos, como argumenta Rorty, de que a mera ocupação de um lugar na sociedade – o fato de alguém ser um filósofo de esquerda – irá fornecer automaticamente um conjunto de crenças verdadeiras e de desejos políticos adequados. Mas isso não significa que eles não possam ser objetivos num sentido que vá além dos diferentes vocabulários. Afinal, por que alguém seria comunista, feminista ou anti-racista se esses interesses não estivessem ligados com a sociedade tal como ela é? Ter uma posição política para Rorty parece que se resume a ser uma opção moral, sem fundamentação em nenhum estado

de coisas concreto. Algumas pessoas são socialistas e feministas assim como outras acreditam em OVINIs e no Foro de São Paulo, sem nenhuma razão concreta dada para aderir uma ou outra forma de ver o mundo.

Mesmo o competente trabalho de desconstrução de Kothe do cânone literário ocidental apresenta alguns problemas em seu gesto fundamental. Para o autor, a situação total da história da literatura brasileira é simplesmente definida por interesses políticos e ideológicos, sem nenhuma realidade para além deles. O que Kothe faz, de certa forma, é meramente a inversão do modelo empírico: enquanto que o pensamento empírico afirma que o significante decorre espontaneamente do significado – ou seja, o mundo nos ensina a representá-lo –, em Kothe o significado decorre obedientemente do significante. Ou seja, a situação é apenas o que os discursos políticos e os interesses ideológicos dizem que é. Kothe muitas vezes, ao amarrar tanto o significado com os interesses políticos e ideológicos, acaba agindo tão dramática e reducionista quanto o mais vulgar marxismo. Ora, do fato de que na consolidação do cânone nacional haver interesses políticos e ideológicos, não implica que o cânone, em sua totalidade, seja uma expressão desses interesses. E, além disso, tais interesses podem estar divididos em uma enorme variedade de interesses conflitantes, não tendo, assim, a unidade e a força necessária para, por si só, construírem todo o cânone. Assim Kothe parece cair numa confusão conceitual: seu principal conceito, o de cânone literário nacional, e os interesses que ele contém não são simplesmente a mesma coisa, isto é, o cânone, mesmo perpassado por interesses, não se reduz e nem é idêntico a eles.

Isso, que é constitutivo do cânone, decorre da conjunção do discurso literário com o sistema do poder. A pergunta a fazer já não é mais, então, apenas “literária” (...). Qual é a lógica da formação do cânone literário brasileiro? Contra um misto de menosprezo e indiferença internacional, não basta afirmar sua relevância, rompendo-se o diálogo (KOTHE, 1997, p.106).

Por trás dessa teoria de Kothe está a ideia de Derrida de que um signo específico e privilegiado pode comandar toda uma cadeia de significados, perpetuando-se na história através da repetição. O discurso de Kothe é muitas vezes totalizante demais. Para ele, os interesses políticos produziram o cânone, e não apenas estavam presentes em sua origem; “Não se trata de um esquecimento involuntário ou de um delito ocasional, mas de uma ‘atitude filosófica e política’” (KOTHE, 1997, p.186).

4.4. O cânone metafísico e os metafísicos de Ijuí

O pressuposto nas várias metafísicas seria uma estranha forma de totalidade que, ainda que muitas vezes sejam parciais, pretendem-se um todo fechado, supõe que aquilo que demonstram – embora seja seletivo e contingente – é tudo aquilo que merecia ser demonstrado, sendo tudo o que vale. A metafísica faz de conta que trata de tudo o que deve ser tratado, quer que seu objeto seja uma totalidade: A Totalidade. “Saber é posse. A especificidade do objeto do saber é que se trata de um objeto que precisa ser apropriado na consciência, ainda que seja uma consciência transcendental” (BENJAMIN, 1984, p.51). Para Benjamin, os sistemas metafísicos pretendiam ser a totalidade do possível e seu trabalho institucionalizado pretende sempre ser totalizante. Por isso tende, muitas vezes, a se tornar totalitária. Como mostra Benjamin, totalidade é aquilo que sempre nos escapa; ela pode ser um tipo de meta ideal, porém sempre vai implicar em um fracasso epistemológico. Benjamin queria fazer filosofia partindo desse fracasso fundamental: não há totalidade e nem sistemas definitivos, apenas um amontoado infinito de ruínas de significados. Essa totalidade que sempre escapa, que nunca se fecha, o autor pensou que deveria ser decifrada em cada falsa promessa de totalização, mostrando que cada nova construção metafísica deve ser vista como uma proposta provisória.

Na medida em que a filosofia é determinada por esse conceito de sistema, ela corre o perigo de acomodar-se num sincretismo que tenta capturar a verdade como numa rede estendida entre vários tipos de conhecimento, como se a verdade voasse de fora para dentro (BENJAMIN, 1984, p.50).

A forma como nossos autores se relacionam com a história da filosofia não é apenas uma pretensão de subversão das normas institucionais numa leitura apenas aquém das costumeiras. Eles propõem uma interpretação da história da metafísica que a transcenda, isto é, não se quer apenas ensinar e repetir os termos e as teses fundamentais que compõem a trajetória histórica do pensamento filosófico, mas *entender sua estrutura e seu gesto semântico fundamental*. Por meio de uma leitura que desconstrói, que lê a contrapelo, busca-se os pontos sintomáticos e o indicar de um movimento, desnudando a ilusão de uma totalidade transparente e mostrando que por trás dessa suposta inocência há a consagração de signos e de modos de ser.

Essas dificuldades, tal pelo menos é a proposta que eu submeto à discussão, não desaparecem nunca no discurso de Heidegger. Fazem pesar sobre o conjunto de seu pensamento as consequências de uma grave hipoteca. E esta encontra sua maior concentração na obscuridade daquilo que Heidegger chama o espírito (DERRIDA, 1987, p.70).

É por isso, que em suas Teses, Benjamin vai dizer que nem mesmos os mortos escaparam dessa totalização: os signos vencedores da cultura ocidental selecionam, manipulam e interpretam tudo conforme as conveniências de sua auto-realização; “Quem até esta data obteve a vitória participa da grande triunfal que o dominador de hoje celebra por cima daqueles que hoje estão atirados no chão (BENJAMIN 1991, p.157). Essa totalização inconfessável está por de trás da auratização da tradição metafísica. O discurso institucionalizado existe para que os signos e significados vencidos não sejam ouvidos. Há essa hipocrisia fundamental e inconfessa em todo trabalho de totalização no pensamento metafísico: ele não se reconhece como prepotente e não vê sua autoridade também como um autoritarismo, e por isso precisa ser decifrado – desconstruído – nos autores. As consequências não são apenas teóricas: esse genocídio no campo do significado resultou num prejuízo à diversidade de significação na cultura ocidental. Porém tal prejuízo é sempre camuflado através de argumentos como de “clareza” e “unidade de pensamento”.

Todo gesto teórico que pretenda desvendar e desconstruir isso tudo tende a ser acusado de obscuro, relativista, cético e arrogante. Isso se dá porque esses autores se projetam justamente na tradição que pretendem desconstruir e, assim, são analisados e julgados por princípios e ideias já consagradas dentro dessa tradição: “O metafísico reage a esse tipo de discurso chamando-o de ‘relativista’ e insistindo que o importante não é a linguagem usada, mas aquilo que que é *verdadeiro*” (RORTY, 2007, p.136).

E por que nossos autores seriam arrogantes e pretenciosos se é justamente contra a arrogância e pretensão do pensamento metafísico que eles ergueram a voz? Boa parte da intenção de autores como Benjamin, Rorty e Derrida é mostrar que hoje em dia não podemos mais encher tanto a boca para falar da “história do ser” ou do “melhor método para se pensar”, como se houvesse apenas um caminho e uma luz, que geralmente é imposto a ferro e fogo dentro das instituições. No entanto, esses autores também não pretenderam meramente construir um discurso alternativo, feito à sombra e a margem da grande tradição, no limite de sua impossibilidade e que já nasceria condenado a morrer. Um discurso assim não tem nada de subversivo: ele não desafia nada, não discute nada e sua contribuição seria perdida de antemão. Eles pretendiam criar suas alternativas justamente no adentramento da tradição oficial. Ou seja, não se trata de propor uma outra verdade, de construir uma nova casa do ser, uma nova tradição ontológica, mas sim adentrar e questionar o próprio conceito de verdade e o movimento suposto na tradição vigente. É como se Benjamin e Derrida elaborassem suas próprias versões do paradoxo do cretense: “*todo metafísico é mentiroso*”, disse o metafísico.

Something that I learned from the great figures in the history of philosophy, from Husserl in particular, is the necessity of posing transcendental questions in order not to be held within the fragility of an incompetent empiricist discourse, and thus it is in order to avoid empiricism, positivism and psychologism that it is endlessly necessary to renew transcendental questioning (DERRIDA, 1996, p.81).

O problema surge quando o sistema dominante não reconhece essa possibilidade de diálogo porque quer continuar falando sozinho em nome do todo e como se totalidade fosse, e logo chama essas tentativas alternativas de obscuras e relativistas. Assim, esses textos desconstrutivistas já nascem condenados a não penetrarem na esfera de circulação da tradição que querem discutir. Temos aqui a imposição de uma verdade às custas da diferença, de uma identidade grupal filosófica que se pretende superior a qualquer outra – e esse “superior” apenas diz respeito a força e poder. É uma arrogância dos metafísicos de metrópole, que consideram seu horizonte e seu vocabulário como os únicos válidos, que debatem com a periferia só enquanto ela permanecer periferia, ou seja, autores marginais como os nossos, para o pensamento institucionalizado, são como as cidadezinhas do interior: podem até ser divertidos para passar o tempo uma vez ou outra, mas nunca devem ser capazes de gerar pensamento e conceitos de ponta.

Benjamin, Rorty e Derrida também são metafísicos, mas não mais metafísicos de metrópoles; são metafísicos do interior, *metafísicos de Ijuí*. São o anãozinho benjaminiano que ninguém dá muita importância, escondidos e esquecidos dentro da máquina do pensamento metafísico, porém são capazes, justamente por isso, de indicar os movimentos mecânicos que comandam todo o jogo institucionalizado: “Na verdade, um anão corcunda, mestre em xadrez, estava sentado dentro dela, dirigindo a mão do boneco através de cordas. Pode-se imaginar um equivalente dessa aparelhagem na filosofia” (BENJAMIN, 1991, p.153). Nesse trabalho de desconstrução da tradição metafísica, são revistos seus gestos semânticos fundamentais e consagrados, reabordando a sua abordagem. E fazer isso não é pouca coisa. É todo um reexame da identidade intelectual do ocidente, uma reflexão sobre a formação dos seus grandes conceitos e da mentalidade dos seus teóricos. É nesse sentido que Benjamin fala em escovar a história a contrapelo: descobrir suas estruturas subjacentes e, assim, mostrar os limites do discurso oficial.

Não há um documento da cultura que não seja ao mesmo tempo um documento da barbárie. E assim como os próprios bens culturais não estão livres de barbárie, também não o está o processo de transmissão como que eles passam de uns a outros. Por isso o materialista histórico se afasta o máximo possível da tradição. Ele considera como tarefa sua pentear a história a contrapelo (BENJAMIN, 1991, p.157).

Uma história do ser, um vocabulário filosófico absolutizado e apenas repetido, transforma os intelectuais em burocratas do pensamento: apenas fazem variações acerca das

palavras oficiais instituídas. Posições filosóficas alternativas só serão permitidas se continuarem impotentes; suas proposições não devem ser levadas longe demais. Nesse cenário, a melhor ideia nem sempre tem a condição de se desenvolver e aparecer. Tem mais sucesso quem fala a língua oficial. A tradição metafísica – as instituições que ela gerou – são autoritárias e antidemocráticas, e não temos razões para acreditar que ela vá mudar. As academias servem para auratizar e repetir essa tradição de pensamento. É todo um processo de destruição de vocabulários alternativos em nome de um vocabulário oficial – e não necessariamente melhor. Grupos de estudos internos e revistinhas alternativas sobre Walter Benjamin e Derrida são apenas formas de velório: quando mais esses autores são cultuados nesses espaços alternativos, mais morto está o defunto. Essa situação lembra a de Benjamin depois que teve sua Tese de Livre-Docência recusada em seu exílio conformado em Paris: não havia mais pelo que lutar, a destruição estava feita, não havia nada mais que pudesse ser dito. E assim as vítimas fazem o que seus algozes desejam: vão para a margem, escondem-se em GTs vazios e interiorizam a repressão: de onde menos se espera é de lá que não sai nada.

Os filósofos que se especializaram em antifundacionismo, contudo, frequentemente se veem como revolucionários, e não como varredores do lixo ou visionários. Então (ai de mim!), eles se tornam vanguardistas. (...). Essa insistência na radicalidade é um fundacionismo às avessas (RORTY, 2005, p.129).

A tradição oficial ensinada nas instituições tem dificuldade em reconhecer sua desconstrução porque isso pode significar reverter a escala oficial dos valores. Por exemplo, é difícil em um curso de História da Filosofia se ensinar Derrida ou Benjamin a sério porque o que está em jogo nesses autores é justamente um questionamento sobre o sentido a identidade dessa história da filosofia. Assim, professores e cursos de graduação e pós-graduação vão buscar autores e obras que lhes pareça corresponder ao modelo vigente e esperado, apenas ocupando um espaço pré-determinado. Monta-se um PPG através de um modelo e depois se confirma o modelo através do PPG. Os textos estudados e discutidos, dessa forma, são institucionalizados, são consagrados, viram clássicos, ninguém mais pode questionar sua validade e seus supostos problemáticos – apenas em eventuais detalhes que não importam em nada para o gesto maior que o consagrou. Assim se tem a formação de um *cânone metafísico*.

Em suma, para examinar o cânone é preciso fazê-lo no âmbito do questionamento dos pressupostos da tradição metafísica, considerando, ao elaborar a relação entre o fator formal e fator social, suas consequências para a formação e a estrutura do cânone a partir do período colonial (...). A diferença está em não apenas repetir o cânone, mas decifrar seu princípio estrutural, o gesto semântico de sua estrutura (KOTHE, 1997, p.125).

Com isso se determina, de antemão, como se deve fazer filosofia dentro de instituições e a crítica torna-se impotente. Sem poder não há desconstrução. Não se faz uma desmontagem do cânone filosófico vigente nas academias sem ocupar espaço dentro dessa mesma academia. Essa é a consequência do autoritarismo da tradição metafísica: o resto é resto, o resto fica de fora do horizonte oficial, deve ser colocado de lado, *ignorá-lo é mais útil do que refutá-lo*. A situação da filosofia nas academias brasileiras é ainda mais confusa: um vocabulário europeu ou americano diz como se deve fazer filosofia no Brasil. Isso é estranho porque boa parte da experiência histórica e de mundo da população brasileira não encontra adequada expressão nesse vocabulário importado e que é canonizado nos cursos de filosofia. A filosofia brasileira, assim, em sua tentativa de se vincular a grande história do ser, tendeu sempre para uma europeização, uma repetição de vocabulários moldados por autores europeus. Com isso, a orfandade filosófica do brasileiro quase sempre o fez recorrer a um pai europeu consagrado pelo cânone, tomando-o como um guia e tomando seu vocabulário como o que deve ser repetido.

O texto transformado em discurso tende a ser considerado como definitivo, pois ele se apresenta como a indubitabilidade do poder, e então quase já não se consegue apreender a sua definição, aquilo que fez e faz com que ele passe à categoria de discurso. Ao invés de apenas estudar a estrutura interna de certos textos canonizados, é preciso decifrar a gramática do sistema que os absorve e vincula como signos. Decifra-se e desconstrói-se uma estrutura, acenando significados e elaborações não permitidos por ela (KOTHE, 1999, p.114).

O que tenho pretendido desde o começo desse capítulo é mostrar que a solução para os autores com os quais trabalho nunca foi abandonar a tradição oficial, o cânone, e propor um cânone alternativo: o problema é a noção mesma de uma tradição ontológica, de uma história do ser, de uma identidade teórica que se define por essa história, a noção da metafísica como uma totalidade e que se repete nas instituições. Usamos o fracasso da carreira de Benjamin para pensar como essa postura teórica da desconstrução tem dificuldade de se desenvolver no modelo vigente. Ela sempre é empurrada para a margem, beira sempre a impossibilidade, não permitem que ela aflore. Embora Benjamin pareça muitas vezes tratar apenas de bobagens e de brincar com as palavras, ele estava colocando questões centrais como a imagem do filósofo, a identidade de uma tradição de pensamento e a denúncia de comportamento e práticas oficiais totalitárias. Por isso essa sua recusa de jogar conforme as regras, a sua desobediência e desordem. E ele teve a coragem para pagar o preço por isso. O discurso oficial de sua época não tinha o espaço onde se poderia desconstruir seus valores, olhá-los e brincar com eles. Geralmente o cânone está satisfeito consigo mesmo, e os autores, caso queriam fazer parte da

festa, devem apenas repetir os vocabulários consagrados, com uma mentalidade colonial, dependente e imatura: “Método é caminho indireto, é desvio” (BENJAMIN, 1984, p.50).

Por isso Benjamin nunca alcançou o sucesso e a popularidade: quanto mais radical a desconstrução, mais ela atinge o cerne da ordem dominante e menor a chance de aparecer publicamente. Torna-se a história do ser um círculo seletivo, e se faz de conta que esse sistema é a totalidade, ignorando qualquer pensamento fora do seu horizonte. Apenas é aquilo que se diz que é. A onisciência divina foi transposta para as bancas de seleções e avaliações de teses. Para Benjamin não importava tanto o que a metafísica diz, mas sim o que não se deixava dizer. Por essa razão um dos seus lemas era: ler o que nunca foi escrito.

O contexto significativo contido nos sons da frase é o fundo do qual emerge o semelhante, num instante, com a velocidade de um relâmpago. Mas, como essa semelhança extra-sensível está presente em todo ato de leitura, abre-se nessa camada profunda o acesso ao extraordinário duplo sentido da palavra “leitura”, em sua significação profana e mágica. O colegial lê o abecedário, e o astrólogo, o futuro contido nas estrelas (BENJAMIN, 1989, p.112).

Seu riso filosófico é também é uma consequência desse estado de coisas. O riso de Benjamin surgia da tragédia de sua situação e a superava. Mesmo em seu suposto bilhete de suicídio, remetido a Adorno, Benjamin brincou dizendo que era justo que ele morresse naquela vila, onde ninguém o conhecia, onde ninguém sabia nem sequer seu nome. Há uma razão que transcende esse gesto e vai muito além de dizer que Benjamin riu por último: quando o desastre se tornou total, como o riso de um palhaço do circo que pega fogo, então nada mais pode ser tão sério. E isso não significa uma rejeição da razão e um irracionalismo: é testar a razão através do riso, questionando suas verdades e seu conceito de verdade, tudo em nome da verdade. É também uma busca de uma nova racionalidade, uma racionalidade do riso, que não se pretende a única e nem a última. O riso benjaminiano é a busca por um novo grau de racionalidade, que mostra os limites da racionalidade da metafísica tradicional, sem que se saiba de onde se tira forças para rir.

Para Benjamin o melhor sistema era não ter sistema. Propor um sistema que dê conta de toda a realidade e ainda incluir a si mesmo nessa totalidade é uma tarefa impossível: “A verdade não é desnudamento, que aniquila o segredo, mas revelação, que lhe faz justiça” (BENJAMIN, 1984, p.53). Mas a tradição metafísica faz de conta que representa a totalidade das questões ontológicas. Ela faz de conta que a parcela que consegue organizar é a totalidade real e assim constrói um tipo de “cânone metafísico”. O cânone metafísico quer acreditar que ele reúne todas as questões teóricas que realmente importam e assim determina a identidade de quem se ocupa

com essas questões. No fim, consegue se repetir porque a palavra é poder. Professores de metafísica são os polícias do vocabulário filosófico – eles apenas não se dão conta disso.

Com isso a tradição institucionalizada cria um cânone e um vocabulário oficial e diz “quem quiser fazer filosofia que me siga”. Para seguir é preciso falar a mesma língua, jogar conforme as regras, como se filosofia não pudesse ser aquilo que Rorty diz que ela é: uma nova proposta de vocabulário. Mas não se trata apenas de celebrar a perda, de aceitar a derrota e de se contentar com as margens e de apenas lamentar pelo genocídio espiritual. Trata-se de pensar o que se pode fazer a partir disso. Isso Benjamin chamava de “nova barbárie”, esse começar de novo e com o pouco que se tem e de não apenas persistir no caminho errado.

Conceito novo e positivo de barbárie: Pois o que resulta para o bárbaro dessa pobreza de experiência? Ela o impele a partir para frente, a começar de novo, a contentar-se com pouco, a construir com pouco, sem olhar nem para a direita e nem para a esquerda (BENJAMIN, 1984. p.116).

No entanto, toda essa proposta de releitura da tradição ontológica, que leva em conta todos esses processos de ocultamento textual, de silêncios de vocabulários alternativos, pode ter um final? Quem dará a última palavra na desconstrução? Seria a desconstrução uma revisão completa, que esgota suas possibilidades, ou ela é apenas um ampliar de horizontes, um pequeno passo que pode ser ultrapassado por um maior? Sua eficácia é muitas vezes política: mostra como se promove a adesão a vocabulários particulares em detrimento de outros. Alguns têm o direito de falar e escrever; outros não têm, ou devem adotar a língua oficializada. Contar uma história do ser é sempre fingir que se conta a história de toda a filosofia, com a aparência de ser a seleção dos conceitos e dos autores perenizadas por sua real contribuição à tradição ontológica. Esse processo escamoteia o fato de que sempre algo deve permanecer de fora: faz de conta que é a totalidade que não pode ser, e, assim, sob o véu da seleção textual, apenas confirma as premissas que impõe. É por isso que o trabalho teórico começado por Derrida e seguido pelos demais pós-estruturalistas vai introduzir um novo conceito de texto que não mais se restringe a página escrita: “*Despite his prediction that ‘the Book’ will be replaced by ‘the text’, Derrida intensely admires the great authors who stand behind the texts he glosses; he has no doubts about his or their authorship*” (RORTY, 1996, p.13). Essa nova concepção de texto realiza uma inversão: não é mais por pendurar que um texto entra na história, mas ele entra na história porque de alguma forma pendura. O texto primeiro precisa ser colocado no cânone, virar múmia embalsamada. Textos de melhor qualidade podem ser esquecidos. Aí entram fatores que não dizem apenas respeito a qualidade dos textos, pois dizem também respeito a um mecanismo institucional: o texto clássico, por si só, não é clássico, apenas nessa moldura maior

ele consegue sê-lo. É exatamente essa questão que a desconstrução quer colocar com seu novo conceito de texto. Quais as forças supostas e que agem na canonização de um texto e de um vocabulário metafísico? *A desconstrução é um sacudir da árvore da linguagem metafísica para ver o que nela está firme e o que nela está podre.*

A desconstrução também pretendia mostrar que não podemos simplesmente fazer de conta que algum corpus teórico, alguma história do ser narrada, é capaz de abranger todos os aspectos básicos da experiência ontológica do Ocidente. Sempre é possível que haja experiências fundamentais perdidas e irrecuperáveis. Além disso, novos vocabulários podem mudar a forma que se lê textos antigos, sensibilidades novas podem surgir a qualquer momento e podem levar a uma percepção de dimensões ocultas às leituras vigentes. Como Benjamin sabia, o passado é o que existe de mais frágil; ele sempre vai depender do que se diz dele no presente. A função do cânone metafísico ao eleger vocabulários privilegiados, no entanto, é fazer com que tudo continue basicamente igual.

O historicismo culmina justamente na história universal. Nisso é que, mais do que em qualquer outra coisa, a historiografia materialista se diferencia mais nitidamente. O historicismo não tem armação teórica. Procede pro adição: conclama a massa dos fatos para preencher o tempo vazio e homogêneo. Por sua vez, a historiografia materialista tem subjacente um princípio construtivo. Ao ato de pensar pertence não só os andamentos dos pensamentos, mas também a sua fixação (BENJAMIN, 111991, p.162).

Tomar a metafísica apenas pela página escrita é reduzir a história da diferença ao texto escrito, confundir o meio como fim, transformar o acessório no principal e dar ao texto uma vida que ele, fora da tradição e da historiografia oficial, não pode ter. Não se reduzindo o texto ao que foi escrito, pode-se ler o que não foi escrito, ler o contexto maior que auratizou o texto e seu vocabulário, ler todo aquele processo de repetição e fixação de significados que Derrida descreveu. É possível ler como o desejo ocidental de transparência e objetificação participaram da história da metafísica como instâncias excludentes e silenciadoras. Desconstruir a tradição metafísica é como realizar um daqueles interrogatórios de filmes policiais: fazer o texto entregar seus cúmplices e seus planos secretos.

A desconstrução alegórica, ao decifrar o texto alternativo, o conteúdo latente do discurso instituído nas obras consagradas e o gesto semântico da estrutura do cânone não trata apenas de – embora assim pareça a todos que foram domesticados pelo sistema educacional e imbuídos de temor reverencial pela mídia – soltar elefantes dentro uma loja de porcelanas, ainda que na loja “Cânone Literário” os objetos em exibição sejam em gerais frágeis como porcelana, incapazes de resistir ao martelo da crítica: a pretexto de serem “arte” ou “obras nossas”, suspende-se a crítica irreverente e radical, quando justamente o que falta provar é que são grandes obras de arte (KOTHE, 1997, p. 13).

Vamos pegar como exemplo o trabalho de desconstrução que Derrida faz com no seu livrinho *Do espírito*. O autor pretendia lá, mediante um jogo de contrastes, num jogar com as palavras preferidas e com as palavras negligenciadas por Heidegger indicar marcos luminosos em meio a escuridão do pensamento heideggeriano, buscando as forças significativas camufladas e construir uma constelação de sentido que pode permita um novo julgamento da proposta de Heidegger. O que Derrida acentuou pode muito bem ser diferente da intenção de Heidegger, e isso não importa. O que importa é ler o que não foi escrito, perceber espaço do silenciado, do excluído, daquilo que o autor não diz com todas as letras. É procurar a ausência suposta pela repetição de presenças e contribuir para uma revisão e para uma melhor compreensão de um autor clássico.

A lógica que justifica tal privilégio é insólita, naturalmente única, mas irrefutável também e confiada a uma espécie de paradoxia cuja formalidade mereceria longos desenvolvimentos. Ela apela, segundo o humor, para considerações mais sérias e mais divertidas. (É isso que eu gosto em Heidegger. Quando penso nele, quando o leio, sou sensível a essas duas vibrações ao mesmo tempo. É sempre terrivelmente perigoso e loucamente engraçado, seguramente grave e um pouco cômico) (DERRIDA, 1990, p.85).

Essa forma de tratar um autor e de ler a tradição metafísica significa o fim de uma compreensão que tratava a história da ontologia como um processo transparente, autônomo e fechado em si. É mostrar que não existe uma Ordem, uma História do Ser: sua coerência e harmonia é uma construção artificial que contém exclusões e contradições. Por isso ela, para ser entendida, precisa ser desconstruída. É pensar o ser no diferir e o diferir no ser, sempre suspeitando que não há Ser. A Desconstrução não é o fim da metafísica, *a desconstrução é a compreensão da metafísica*.

Esse trabalho joga com as palavras do vocabulário metafísico e esse jogo está longe de ser inocente. Vai além da singularidade de um autor e da linearidade do tempo. Pega textos lidos por todos e os lê como ninguém. Realiza reelaborações e deslocamentos nas fontes oficiais, desnudando um processo de significação que implica silenciamento de significados e revela as forças de repetição de uma identidade. Ao invés do prazer estético da leitura, se tem, intencionalmente, o estranhamento e o desencanto. Quando se discute um autor influente, se discute o autor e sua influência. É preciso saber como ele entrou no cânone, como ele foi incorporado pela história oficial. Nada é por acaso, mesmo o uso de aspas pelo autor em um termo importante para a tradição merece destaque:

O jogo mudo das aspas. Porque nós levamos a sério o que se joga nesse jogo. Nós nos interessamos sempre por essa dramaturgia – que é também uma pragmática – dos sinais de leitura. Pelo jogo dessas marionetes tipográficas, por essa mudança de

orientação, por essa manuscrita artesanal e tão ágil. A mão calcula depressa. Em silêncio, ela maquina, pretensamente sem máquina, a alternância de um *fort/da*, a aparição súbita, depois o desaparecimento dessas pequenas formas afônicas que dizem e mudam tudo, segundo a mostremos ou acultemos (DERRIDA, 1990, p.83).

A desconstrução de um texto metafísico é uma busca por conteúdos latentes, aquilo que não é dito com todas as letras, aquilo que é silenciado. E isso nunca é feito com a leitura de textos isolados, mas por meio de um trabalho que encaixa cada texto em uma moldura maior – o cânone dominante, a tradição oficial – de onde ele tira seu sentido e sua justificação. Uma leitura meramente analítica dos argumentos e das teses apresentadas pelo autor nunca dará conta da questão posta aqui: é preciso que o tempo se mostre no texto e o texto mostre-se no tempo. É como se cada texto metafísico tivesse um duplo aspecto: de um lado é um texto autônomo, com seus argumentos, suas teses e seus conceitos; de outro lado, ele é uma parte de uma tradição maior, é um fato histórico. O trabalho de leitura da desconstrução sempre vai transcender o aqui e o agora de um texto.

Esse outro texto, esse texto alternativo está inscrito no texto manifesto, e é, mais do que seu outro lado, uma possibilidade em aberto, que ele não ousou percorrer: é o horizonte do seu questionamento, de onde seu percurso se mostra como limitação e errância. A história inscreve esse outro texto no próprio texto, sem que o autor saiba que o fez (KOTHE, 1997, p.33).

É um trabalho teórico que vai na contramão do mais comum feito na filosofia acadêmica brasileira: lá o que domina é a fascinação por um autor, como se ele não fosse só mais uma parte do cânone, como se não tivesse sido vítima de todo um jogo que o fez entrar para a história. Assim se descobre um vocabulário único digno de repetição, um único caminho que deve levar até a Terra Prometida. Não se chega a questionar as razões – muitas vezes biográficas – que levaram a essa escolha teórica. Isso também nos ajuda a entender todos esses modismos que volta e meia tomam conta dos Programas de Pós-Graduação em Filosofia brasileiros. Substitui-se uma moda intelectual por outra, como se não fizessem parte de tradição alguma. As teorias da alteridade, como as epistemologias sociais, são tipos dessas danças da moda. É apenas a substituição de um gosto por outro. Quase tão rápido quanto mudam os penteados dos estudantes, mudam também suas referências teóricas. É toda uma forma de ler e fazer Filosofia que não se vê agindo no interior da tradição filosófica. É um culto coletivo ao narcisismo. Isso resulta no trabalho filosófico certo tipo de falta de maturidade, certo infantilismo que se pretende descolado.

Porém a mera aceitação passiva do cânone envolve a castração de possibilidades de vocabulários alternativos, pois submete a escrita filosófica a uma determinação da totalidade, fazendo-a aceitar que as melhores cartas já foram jogadas. A tradição metafísica, dessa forma,

é também um vocabulário de exclusão. Seu sentido oficial é o silêncio de tantos outros sentidos possíveis.

Mas por que esse interesse tão intenso da desconstrução nas palavras? Por que centralizar tudo nas palavras postas no papel quando, muitas vezes, o mundo ao redor desaba? A forma como Derrida, por exemplo, em seu trabalho sobre Heidegger, brinca e joga com o vocabulário heideggeriano está longe de ser um jogo inútil: o vocabulário de um autor é um reflexo de sua consciência. Mais do que isso: de seu inconsciente também. Aqueles que pensam que Derrida está brincando inocentemente, que ele quer apenas se divertir às custas da Grande Tradição não entenderam nada de seu gesto teórico fundamental: ele age como um vírus por dentro do sistema, mostrando que o sistema nunca estará fechado e que o representado nunca será a totalidade. Derrida se recusava a ler um texto apenas como adequação à ordem vigente; ele queria justamente a contra-proposta, uma crise com à constelação preponderante.

Situemos enfim o *último* traço, o próprio traço. *Riss*. Essa palavra traça também a diferença. Frequentemente ela volta para dizer o retrato pelo qual o espírito se refere a si mesmo e se divide nessa espécie de adversidade interna que dá lugar ao mal, inscrevendo-o de algum modo mesmo na chama. Dir-se-ia uma escrita de fogo. Esta não é um acidente. Não sobrevém de repente e por acréscimo à chama de luz. A chama escreve, escreve por si, na própria chama. Traço de conflagração, o espírito in-flama, traça a rota, abre o caminho (DERRIDA, 1990, p.133).

Todo texto filosófico que tenha entrado no cânone metafísico precisou de um conjunto de fatores não-filosóficos que não precisam estar contidos na obra. É impressionante também como o cânone não tem pudor na hora de incorporar textos. Textos que num primeiro momento nem eram filosóficos são assimilados apenas porque foram escritos por determinado autor auritizado pela tradição. Precisamos apenas ver o exemplo dos *Cadernos Negros* de Heidegger. Não se respeita a diferença de identidade de um texto teórico e um texto biográfico. Tudo é visto como pertencente a um espaço transcendental de onde o autor tirou magicamente seu vocabulário. A impressão que dá é que se encontrassem uma garrafa jogada no mar com um bilhete assinado por Heidegger, esse bilhete passará a ser presença obrigatória em todas as bibliografias sobre o autor. Numa época de caça às bruxas, o tornar público um texto qualquer de um autor canonizado sempre vai despertar disputas e brigas. O melhor que Heidegger poderia ter feito era queimar seus *Cadernos Negros* em silêncio ou ter pulado no fundo de uma lagoa com seu baú de textos inéditos amarrado ao pescoço.

O problema aqui é como os representantes do cânone tomam um novo texto, como ele é passado de só um texto para um discurso do sistema vigente. Torna-se válido e então vigente – mesmo que seja para ser apedrejado – privilegiando um determinado vocabulário filosófico em detrimento de outros.

Tal definição é sempre parcial e excludente, embora se pretenda total; ela impõe um modo de ser e pensar a todos: tende a ser totalitária em seu espírito, é totalitarismo no espírito. Ela orienta a formação não só da literatura brasileira como sistema, mas da identidade do brasileiro. Uma fantasmagoria se acena, assim, por meio da literatura (KOTHE, 1997, p.2001).

Um pouco sobre a escrita benjaminiana dentro dessa tradição:

Mas ele não se manifesta no desvendamento e sim num processo que pode ser caracterizado metaforicamente como um incêndio, no qual o invólucro do objeto, ao penetrar na esfera das idéias, consome-se em chamas, uma destruição, pelo fogo, da obra, durante a qual sua forma atinge o ponto mais alto de sua intensidade luminosa (BENJAMIN, 1984, p.54).

A forma escrita do tratado e do ensaio filosófico que desiste da ideia de encontrar um único fundamento para tudo, um signo privilegiado, uma totalidade, e passa a ser mais um tatear no escuro ou um queimar constante. É um tipo de escrita filosófica que não tem mais pretensões de poder, que não deseja mais dizer a totalidade. Sua única preocupação é conseguir sobreviver em meio ao cânone, em manter a cabeça sobre o pescoço e continuar escrevendo – mesmo sem publicar, porque escrever se tornou um haxixe, que permitia enrolar com paciência a ideia de suicídio, como a droga preferida do autor. Também é uma forma de se diferenciar da grande tradição sem romper com ela de forma definitiva. Benjamin sabia que não há muito o que dizer fora da metafísica. Não há salvação dentro da metafísica mas nada garante que haja salvação fora dela. Precisamente porque não há salvação. É um tipo de trabalho filosófico que não diz ao que veio, apenas sobre o que se é contra. Porém, se não há salvação, se a desconstrução não resolve o problema, por que ela se mete?

Ela se mete para que aprendamos a ler a história da metafísica não apenas através da perspectiva dos textos e dos autores canonizados. Ela nos ajuda a não mais pensarmos e escrevermos tão ingenuamente na filosofia. Precisamos compreender e desler cada vocabulário filosófico como o signo de uma exclusão. É preciso redescobrir e desconstruir a história da metafísica nas entranhas de cada texto. É saber que, por mais analíticos que pretendamos ser sempre haverá esse “ame-o ou deixe-o” dito pelo cânone. Assim devemos dizer o que ele espera que digamos ou ficaremos em silêncio. De qualquer forma, não teremos muito o que dizer pois todo o fundamental já foi dito: o eterno retorno que pensa o que já foi pensado. É a imposição de uma identidade pela vinculação à uma totalidade. A vida teórica de grande parte de quem se ocupa com pesquisa em filosofia é tão supérflua e sem sentido quanto sua morte: o que ele diz e publica já era sempre sabido. *A superação da metafísica não existe: não há elemento puro, original, anterior a qualquer contaminação.*

Certamente, nada precedeu essa situação. Seguramente, nada a suspenderá. Ela não está *compreendida*, como desejaria Husserl, em intuições ou apresentações. Da plena luz da presença, fora da galeria, nenhuma percepção nos é dada, nem, certamente, prometida. A galeria é o labirinto que compreende em si suas saídas: nunca se sai ali como em um caso particular da experiência, aquele que Husserl acreditava descrever então.

(...).

Ao contrário do que a fenomenologia – que é sempre fenomenologia da percepção – tentou nos fazer acreditar, ao contrário do que o nosso desejo não pode deixar de ser tentado a crer, a própria coisa esquivava sempre. (DERRIDA, 1994, p.117).

A tradição metafísica implica sempre, como Derrida sabia, “repetição”, um dogmatismo quase religioso, a reiteração institucional dos mesmos textos e do mesmo vocabulário em todas as aulas, em todas as teses e dissertações. Os mesmos signos e significados são sacramentos em estudos de autores sacramentados e trabalhos atuais são popularizados porque dizem aquilo que interessa ao sistema. Então há uma implicação muito forte entre o vocabulário metafísico e o exercício de um tipo de poder. As margens não podem ter sucesso: o externo precisa ser internalizado, precisa se tornar parte constitutiva da grande dança. É por isso que Benjamin vai comparar a tradição metafísica com a historinha da Bela Adormecida: não é aquela contenha textos de faz de conta; ela, por si só, é um grande faz de conta. Por isso é importante que os estudantes não conheçam nada além do faz de conta: um novo vocabulário filosófico poderia servir para explodir a camisa-de-força do cânone.

Eu gostaria de contar, por uma segunda vez, a história da Bela Adormecida. Ela dormia no seu próprio arbusto espinhento. E então, depois de muitos anos, despertou. Mas não foi por um beijo de um príncipe afortunado. O cozinheiro a acordou, ao dar-lhe uma sonora bofetada, que ressoou por todo o palácio, com sua energia encarcerada por tantos anos. Uma criança linda dorme atrás dos arbustos espinhetos das próximas páginas. Não deixe que qualquer príncipe da fortuna, enfeitado com o deslumbrante equipamento científico, chegar perto. Pois, no beijo de noivado, ela pode esbofetear-lo. Melhor que o autor a desperte, reservando-se a tarefa de mestre cuca. Já é hora para esta bofetada ressoar pelos campos da ciência. Então despertará também esta pobre verdade, que tendo se espetado numa roca fora-de-moda, indevidamente, pensou que podia fiar-se no arquivo-armadilha de uma toga profissional (BENJAMIN, apud Susan Buck-Morss, 2002, p.47).

Os cursos dados em salas de aula e os livros de história da filosofia não desenvolvem os conceitos que podem mostrar as entranhas desse processo de auratização de vocabulários e identidades. Conceitos como o de “desconstrução”, “jogo”, “ruína”, “diferença”, “contingência” querem dar conta daquilo que a teoria vigente pretende esconder porque seu interesse é atribuir uma natureza quase sagrada a um tipo de significado, a um grupo específico de autores e textos, que são considerados os píncaros da tradição metafísica. A pretensão de toda forma de totalização é ser única e absoluta, na medida em que ela é o poder em forma de teorização. A história da metafísica é canonizada e assim seu vocabulário passa a ser a

linguagem institucionalizada. A estrutura suposta dessa tradição só é revelada pelo olhar marginal, pelo herege, aquele que consegue não ser engolido pelo objeto e, assim, pode ver suas limitações e possibilidades.

Com tudo o que já vimos aqui, podemos entender como fazer a desconstrução da metafísica implicou uma desconstrução da própria identidade humana. O trabalho nem de longe se resumia a simplesmente questionar o valor de determinado trabalho filosófico ou de apenas fazer comparações entre autores no interior da história. O que se buscava era um princípio organizador que estava suposto na tradição metafísica, buscava-se seus gestos semânticos fundamentais que determinaram toda uma forma de ver e ser no mundo. Por isso o filósofo da desconstrução está longe de ser uma pessoa culta: o intelectual culto não pensa, ele é incapaz de sair do que é instituído, ele apenas repete e pensa que pensa. Pelo menos ele, ao contrário do descostrutivista, consegue diplomas e empregos.

O filósofo da desconstrução também se recusa a ser apenas um analítico. A crítica lógica-analítica, ainda que se pense tão crítica, não critica o fundamental. É uma crítica sem autocrítica, incapaz de ir até os fundamentos dos textos. A filosofia analítica faz parte da tradição oficial, ainda que seus representantes tentem vender a imagem de uma ruptura com os continentais. Ela faz parte do cenário filosófico dominante, e, assim, tem força espiritual e material para sua produção e repetição institucional. Então ela é capaz de construir todo um discurso coerente, bem organizado e sem contradições formais. Porém, tem um limite, um ponto-cego para onde não consegui ir além para pensar.

4.5. Desconstruir é descanonizar

Agora estamos confiantes para compreender a relação fundamental de nossos autores com a tradição metafísica: o que realmente importava não era repetir mais uma vez seus discursos, seus signos oficiais, contar novamente a história da Bela Adormecida. O importante era desconstruir e decifrar o esquema subjacente à essa tradição, mostrando como ela foi capaz de consagrar determinados vocabulários e determinadas formas de significar. Por isso não fazia sentido apenas celebrar a morte da metafísica: o morto nunca terminou de nascer para poder morrer. A desconstrução é mais um reanimar do que um enterro de um aborto histórico: “Mitologia branca – metafísica pagou em si própria a cena fabulosa que a produziu e permanece todavia ativa, inquieta, inscrita, a tinta branca, desenho invisível e recoberto no palimpsesto” (DERRIDA, 1991, p. 254).

No conto da Bela Adormecida da tradição metafísica, a moral da história não vem nunca no final da história, depois do felizes para sempre. O final já está no começo, determinando toda a sua construção: inventou-se um faz de conta para justificar a moral da história. Os limites da comparação de Benjamin entre a metafísica e os contos de fadas é que nos contos se pode separar a moral da história de seu vocabulário. Já a moral da história na metafísica é justamente o vocabulário e vice-versa. O ponto de partida já é o ponto de chegada. Ou seja, a lógica imanente do texto, seu vocabulário repetido, precisa ser tomado como a última instância possível: não pode sobrar espaço para se pensar que tudo poderia ter sido diferente, que outras palavras poderiam ter sido escolhidas.

Presença ideal em uma consciência ideal ou transcendental. A idealidade é a salvação ou o domínio da presença na repetição. Em sua pureza, essa presença não é presença de nada que exista no mundo, ela está em correlação com atos da repetição, eles próprios ideais. Será que isso significa que o abre a repetição até o infinito, ou abre-se ali quando se assegura o movimento de idealização, é uma certa relação de um “existente” com sua morte? (DERRIDA, 1994, p.16).

A pergunta fundamental de Derrida sobre a tradição metafísica pode ser colocada da seguinte maneira: por que sua verdade fundamental é interpretada como presença e repetição? A “culpa” não está neste ou naquele autor, é toda a lógica do sistema que funciona assim. Apesar de suas diferenças teóricas, os metafísicos todos seriam continuações, complementações e variantes do mesmo esquema fundamental, do mesmo jogo de presença que se repete. Não pode existir, propriamente, um espaço alternativo. Não há alternativa senão vender a alma ao Diabo como se estivesse entregando a Deus. Não há espaço para uma consciência diversificada, para um vocabulário alternativo. Por isso o título desse capítulo: Metafísica ou nada. No entanto, isso não faz o problema deixar de existir. É preciso saber que a tradição metafísica não é uma geração espontânea, não é absolutamente transparente. É preciso examinar – desconstruir – os seus textos e seus autores, confrontar linha por linha, conceito por conceito, e redescobrir esses modelos de significados que, como uma sombra, um rastro, determina a configuração do sistema vigente. E o rastro estende-se por toda a parte. Por isso é que a desconstrução se torna uma violação de tabus. Uma luta de resistência contra a sacralidade intocável do cânone e sua interpretação institucional. *Desconstruir é descanonizar*; A desconstrução trabalha destacando similitudes e contrastes entre os textos, deixando que o eco da voz silenciada possa ser ouvida.

Mas por que insistir tanto nessas questões? Porque o vocabulário sacralizado pelo sistema é a diretriz de toda uma formação de identidades. É uma opção pelo tipo de estudantes e intelectuais que se quer. O discurso oficial da metafísica inscreve e prescreve o que quer que seus seguidores escrevam. De todos que escrevem, poucos serão selecionados. E o selecionado

precisa ser um fragmento convincente e sem originalidade da totalidade. O critério não é o conhecimento ou o talento pessoal: é a capacidade de se adequar. Ninguém deve ler ou escrever o que quer. O que se lê e se escreve pode muito bem ser o que menos importa. Assim tudo ocorre nas instituições como se se privilegiasse o diálogo e a troca aberta de ideias. Porém não há diálogo, porque só há a mesma fala sendo repetida. O que não é a fala oficial não pode ter voz própria: ele é o obscuro, aquele que não se faz entender, que precisa ser traduzido para a linguagem oficial.

No entanto, não há uma voz metafísica original, autêntica, que conduziu em linha reta os metafísicos de Platão até nossos dias. A tradição metafísica é um estado paradisíaco inventado, uma criação *post-factum*. Quem fala em nome dela o faz apenas para a legitimação de si mesmo. Por isso a metafísica para Derrida tendia mais para a presença e a repetição do que para a diferença e a alteridade. Não se reconhece o estranho como um parceiro de diálogo, como alguém que deve ser escutado. O interesse de alguns metafísicos por autores como Rorty e Derrida é apenas um caso de amor infeliz que nunca dura o bastante.

Costuma-se ter duas reações estereotipadas quando se trabalha com textos clássicos em filosofia: o engajamento filológico ou o formalismo analítico. A desconstrução não faz nem um e nem outro. Ela é mais um processo de democratização interno ao sistema, pretendendo sempre ler os textos de forma aberta e plural, trabalhando com elementos alegóricos e contra a visão inorgânica, simbólica e fechada que as outras duas reações costumam ter. *A desconstrução é o raio X que revela os defeitos na estrutura fundamental da tradição metafísica*. Ela permite reavaliar muitos dos elementos da tradição e alterar partes de sua composição. E como o sistema costuma ser cego quanto à sua própria natureza – tendendo sempre a refazer o seu fechamento - ela precisou se colocar estrategicamente às margens, sem esperar real abertura dentro do sistema vigente.

O pensamento começa sempre de novo, e volta sempre minuciosamente às próprias coisas. Este fôlego infatigável é a mais autêntica forma de ser da contemplação. Pois ao considerar um mesmo objeto nos vários estratos de sua significação, ela recebe ao mesmo tempo um estímulo para o recomeço perpétuo e uma justificação para a intermitência de seu ritmo (BENJAMIN, 1984, p. 50).

Por isso Benjamin nunca pensou uma alternativa ao sistema: não se tratava de propor outro sistema, mas sim um anti-sistema. Somente saindo da noção de sistema se consegue alguma liberdade e uma soberania a ela. Dentro do sistema apenas ocorrem variações de sua estrutura fundante. Nem se trata de convencê-lo a mudar totalmente: o estrago já está feito, ele já está perdido. A desconstrução trata de des-cobrir, des-velar, uma identidade soterrada, superando as repetições da superfície, como se fosse possível abrir a tradição metafísica para

deixar falar o silenciado. O mais importante é o seguinte: esse gesto não deixa de ser metafísico. Mas é uma metafísica consciente de sua ilusão e que vai em direção aos seus fundamentos, mostrando a identidade canonizada e dominante no sistema.

A tradição metafísica tende a ser excludente: somente aquilo que está adequado ao seu movimento fundamental tem vez. Então vocabulários são excluídos ou deformados para conseguirem sem parte válida do sistema. A desconstrução da metafísica procura mostrar esse gesto excludente de uma tradição que se apresentava enquanto unidade e sistema, algo gerado em si e por si. Há todo um bloqueio, mesmo que em nível inconsciente, que impede que um vocabulário que ultrapasse os limites do sistema seja incorporado e expresso publicamente. É como se os intelectuais fosse marionetes controladas por uma força invisível chamada Tradição Metafísica, barrando qualquer pensamento que não se encaixe.

Há muito tempo, quando pensávamos mais na eternidade e menos no futuro do que hoje, nós, filósofos, nos definíamos como servos da verdade. Mas recentemente temos falado menos sobre verdade e mais sobre honestidade, menos sobre trazer a verdade ao poder do que sobre manter o poder honesto. A verdade é eterna e resistente, mas é difícil estar certo se é você quem a possui (RORTY, 2005, p.132)

Dentro desse cenário, os que se ocupam com filosofia têm que tratar de se salvar. As instituições tentam formar um tipo ideal de intelectual, em um tipo de identidade coletiva, mas acabam apenas tentando impor um modelo único do que é válido. Assim costuma-se falar de uma História do Ser, mas ela é só uma ficção do que um fato histórico. A tradição metafísica é o eterno retorno do mesmo, é a repetição da presença e da identidade sob aparência de diversidade, para que a verdadeira diferença – o diferir – não apareça como uma alternativa real. É aquela velha relação entre o fora e o dentro que Derrida tanto destacava: só se inclui o já incluído, para deixar o fora sempre fora e o dentro sempre dentro, para que nada substancialmente diverso ganhe espaço. A verdade no sistema é a verdade do sistema; tudo deve se seguir da premissa maior. Assim, querendo ser a totalidade válida, a metafísica se torna totalitária. Uma vez que se mergulha no sistema, não se percebe mais seu horizonte e sua estrutura subjacente. O resto nem resto é: é nada. Reconhecer o caráter autoritário e impositivo que esse gesto opera foi muitas vezes o trabalho da desconstrução.

O filósofo marginal, posto à margem, como aqueles que gostamos, são estratégicos para apontar para essa estrutura dominante e que se perpetua, já que ela, por si só, não confessa nunca o que é. A margem, como Derrida sabia, entendida como tal, envolve sempre a sua ultrapassagem. Nela se tem a possibilidade de entender o sistema e suas limitações de fora pra dentro e de dentro pra dentro, fazendo o percurso tanto dentro quanto fora. Essa contraposição pretende falar com uma voz diferente lá onde antes parecia haver apenas uma voz. Ela questiona

toda essa pretensa aura dominante, esse jogo de fantoches, para toda uma reavaliação de seus signos e significados.

Esse movimento da diferença não sobrevém a um sujeito transcendental. Ele o produz. A auto-afeição não é uma modalidade da experiência caracterizando um ente que já seria ele mesmo (*autos*). Ela produz o mesmo com relação a si na diferença consigo, o mesmo como o não idêntico (DERRIDA, 1994, p.93).

E isso não quer dizer que a verdade encontra-se apenas nas margens, entre os esquecidos. Isso seria apenas espernear no escuro, gritar onde ninguém pode nos ouvir. Se a desconstrução de Derrida mostrou os limites de elevarmos algum signo a classe de uma categoria absoluta, ainda assim a grande tradição do pensamento não deve ser substituída por uma visão a partir das minorias. Se a totalidade foi relativizada, o relativismo não deve ser totalizado: deve-se relativizar o relativismo. A verdade, assim, coloca-se num grau além, num jogo oscilante de dentro e fora, num diferir constante, não redutível nem ao dominante e nem ao marginalizado.

O que a desconstrução afirma não é só que a tradição metafísica seja uma ficção, um faz de conta. O maior problema é que o faz de conta da metafísica vem determinado a identidade das pessoas de carne e osso. Por isso mover-se no adentramento da metafísica significa pôr as mãos no modo-de-ser das pessoas, pois ele é construído conforme os signos e significados privilegiados no vocabulário canônico. Se a estrutura profunda da tradição metafísica é capaz de construir todo o modo-de-ser ocidental, construindo uma identidade que deve servir para todos, então desconstruir e descanonizar essa estrutura é tocar em pontos fundamentais do modo de ser do ser humano. E isso nem sempre é bem recebido pela comunidade acadêmica:

Consideremos o que acontece quando as posses preciosas de uma criança – a pequenas coisas em torno das quais ela tece fantasias que a tornam um pouco diferente de todas as outras crianças – são redescritas “porcarias” e jogadas no lixo. (...). O ironista redescritivo, ao ameaçar o vocabulário final de uma pessoa e, com isso, sua capacidade de compreender a si mesma em seus próprios termos, e não nos dele, sugere que o eu e o mundo da pessoa são fúteis, obsoletos, *impotentes*. A redescrição comumente humilha (RORY, 2007, p.159).

Autores como Benjamin, Derrida e Rorty conseguiram sair do âmbito do sistema e puderam perceber sua natureza dominante. Isso significou toda uma ultrapassagem de limitações e uma libertação, que quem ocupa uma posição no cânone prefere chamar de irresponsabilidade, de frivolidade e de maldade. Mas isso ele o faz justamente porque tem medo que o toquem os nervos expostos pela desconstrução. Fazem parte do paradigma vigente e são incapazes de superá-lo. E justamente é essa incapacidade que os torna aptos a fazerem parte do jogo do cânone e terem voz ativa. É toda uma postura de apenas imitar os imitadores para ser

respeitado e divulgado. Assim foi durante o século, e assim parece que continua sendo. Fora da metafísica não há discurso e nem salvação, mas dentro dela todo discurso apenas será tolerado se for repetição: metafísica ou nada. De qualquer forma, sem desconstrução, somos inúteis e supérfluos.

Desconstruir, então, é esse constante diagnóstico do gesto semântico fundamental da estrutura que organiza e possibilita a tradição metafísica. É verificar qual a sistematicidade da metafísica e para isso é preciso desmontar suas peças, isto é, seus vocabulários. Não se trata de uma análise rigorosa dos textos, mostrando suas falsidades e incoerências, mas de *mostrar essa estrutura de significados* dominante nos textos metafísicos. Se algum texto é analisado mais detalhadamente, se se detém mais no vocabulário de algum autor específico – como Derrida fez com Husserl e Heidegger – é porque eles funcionam como sintomas dos traços dominantes de toda a tradição.

Encontramos aqui todos os recursos da não-presença originária, cujo afloramento já detectamos por várias vezes. Mesmo rejeitando a diferença na exterioridade do significante, Husserl não podia deixar de reconhecer o seu papel na origem do sentido e da presença. A auto-afeição como operação da voz supunha que a diferença pura viera dividir a presença a si (DERRIDA, 1994, p.93).

A desconstrução é um trabalho crítico que pretende ir além da repetição do discurso oficial da grande tradição. Não é apenas a exegese de textos clássicos. As exegeses de clássicos apenas mantêm a postura impositiva do cânone metafísico, considerando-o intocável e como se o texto valesse apenas porque pertence ao cânone. Não é à toa que essa é a atitude mais comum nas universidades. Os cursos de graduação e pós-graduação em Filosofia são conservadores e autoritários, e nem estãoertos de reconhecer isso. Qualquer postura teórica que viole ou rompa com os pressupostos teóricos ou metodológico básicos sofrerá o boicote de órgãos de fomento à pesquisa. O que interessa aqui é o que envolve e devolve dinheiro. Porém os representantes oficiais do cânone fazem de conta que não há dinheiro envolvido, mesmo que fortunas em salários e bolsas de pesquisa estejam sempre em jogo. Pretextos são sempre arranjados para evitar de qualquer crítica e de busca de alternativas. O que importa é não correr o risco de perder o brinquedinho chamado “pensamento metafísico”.

Com tanto dinheiro em circulação para a preservação do cânone, não podemos pensar que estamos apenas no âmbito da razão e do livre debate de ideias e argumentos. A tradição oficial que se ensina é todo um depósito de crenças, valores e identidades. Supõe-se fazer filosofia teórica sem se perceber que ela envolve questões vitais como formações de identidades. As instituições que representam o cânone é a fala que silencia. Elas não vão aceitar a negação que as desconstrói. Qualquer aventureiro deve ser expulso ou calado. Isso tudo pode

ser ridículo e assustador, mas não é, por isso, ineficaz. O cânone institucionalizado sacraliza essa ocupação e finge que vozes silenciadas não ecoam em cada frase sacralizada. No entanto elas não deixa de fazê-lo:

Será que não nos tange uma lufada daquele vento que girou em torno dos ancestrais?
Será que não, nas vozes a que prestamos atenção, um eco de vozes agora silenciadas?
Será que as mulheres que cortejamos não têm irmãs que elas mesmas não chegaram a conhecer? Se é assim existe um acordo secreto entre as gerações passadas e a nossa.
Então fomos esperados sobre a terra (BENJAMIN, 1991, p.154).

Que a tradição metafísica não saia a mesma depois da desconstrução não significa que ela não vá continuar vigente. No entanto, sua insistência não demonstra a inutilidade do trabalho filosófico da desconstrução. Depois da desconstrução, o gesto semântico fundamental da metafísica é detectável com mais clareza, embora estivesse desde sempre presente. Ela nos ajuda a ver como perante o Ser que se anuncia como único válido, qualquer outro ser é não-ser. A desgraça do faz de conta da metafísica é não se reconhecer como faz de conta: fantasias que não se reconhecem como fantasias.

Para o trabalho da desconstrução – que contraria toda a forma oficial de se trabalhar com textos – todos os autores da tradição são suspeitos: alguma coisa de errada devem ter feito para serem consagrados por um sistema tão injusto. É fácil de dentro do sistema acusar de inconsequentes, relativistas ou obscuros aqueles que criticam o sistema vigente, como se a crítica fosse culpada pelas injustiças do cânone. A desconstrução, apesar disso tudo, sabe de sua inutilidade e de seu perigo. Mesmo que ela não tenha certeza de sua identidade, está convicta dos limites da identidade alheia. Por isso é tão polêmica: expõe e se expõe. Pelo menos se recusa a fazer parte da farsa que não sabe que é farsa. A antifilosofia da desconstrução se resume a isto: tomar a farsa como farsa, chamá-la pelo nome. Suspende a crença sobre boa parte das grandes questões da metafísica para dizer que toda a metafísica não deve ser tomada ao pé da letra. Sua ironia tem sempre algo de melancolia: sabe que não pode vencer o adversário, sabe que não pode construir uma alternativa capaz de fazer frente à grande tradição.

Na prática, embora não na teoria, ela abandonou a idéia de chegar à verdade, e favor da idéia de renovar as coisas. Sua crítica aos seus antecessores não foi a de que as proposições deles fossem falsas, mas de que suas linguagens eram obsoletas. (...). Esses são filósofos que definem suas realizações pela relação com seus predecessores, e não com sua relação com a verdade (RORTY, 2007, p.142).

A tradição metafísica canonizada pensa que autores existem para serem glorificados. Assim ela impõe um visão da história e cria uma identidade coletiva. Com isso provoca-se um temor reverencial diante de autores consagrados. A grande tradição torna-se cânone e, então, tabu a ser respeitado e o vocabulário ideal que deve ser repetido feito tabuada. Cria-se assim

uma história ideal e o presente monta-se conforme esse ideal; ele é mais um preenchimento de vagas pré-determinadas pelo modelo do que um lugar que se premia os melhores. Muitas vezes o que parece novidade é só uma forma engenhosa de imitação: “Em seu valor ideal, todo sistema de ‘distinções essenciais’ é portanto uma estrutura puramente teleológica” (DERRIDA, 1994, p.113).

Nesse faz de conta investe-se dinheiro. As instituições servem para impor o vocabulário da tradição canonizada e com isso faz com que seus alunos assimilem sua identidade. Isso realiza todo um trabalho de castração das diferenças e um empobrecimento do trabalho teórico diversificado. Há um sempre-igual que se quer sempre repetido e que deve servir apenas como confirmação e reafirmação da tradição que se impõe. O final está no início e o início está no fim. Quando dizemos que a metafísica é canonizada nesse processo, estamos dizendo o seguinte: *ela se reveste de uma aura quase religiosa, vira um sistema fechado que cobra temor reverencial diante dos seus santos e exige que se jogue na fogueira quem não joga conforme as regras.*

É preciso reler neles a exclusão, lê-los como exclusão, como agentes de exclusão. Isso é constitutivo, intrínseco, não um acréscimo forçado. Ignorá-lo seria ignorar a natureza do cânone (KOTHE. 1997, p.90).

Essa forma tradicional de se ver é uma visão um pouco ingênua da história, refém de uma ideia que pensava a história como governada por algo similar a uma divindade. Assim a história é vista como o caminho que, apesar de suas dificuldades, vai conduzir até o Paraíso Prometido: no final das contas, tudo o que aconteceu foi o melhor que poderia ter acontecido. Mesmo as oposições que volta e meia surgem são “autofabricadas”, isto é, ainda são consensuais quanto pressupostos fundamentais. Diante desse acúmulo de injustiças e ruínas, ficamos como o Anjo de Benjamin: olhamos espantados para o tudo e não sabemos se devemos rir ou chorar – só nos resta virar as costas para o futuro e sonhar. Enfrentar a ordem vigente é suicídio, mas fazer parte dele é já estar morto. Daí a inutilidade de se propor tradições e cânones alternativos. É ingênuo buscar alternativa onde não se oferece alternativa nenhuma. Por isso é tão importante que os pressupostos da metafísica sejam reexaminados em um trabalho de desconstrução que mostra as variantes constantes da sua estrutura. Esse não um trabalho fácil e nem confortável, mas ajuda a desenvolver certo tipo de consciência. Ela elabora e trabalha com as contradições do discurso oficial, sem prometer qualquer tipo de redenção. Quase sempre ele não é muito bem aceito: nas instituições se quer trabalhos filosóficos que sejam uma introdução e uma reafirmação da tradição e não sua desconstrução e seu questionamento.

No entanto, a fluência no modo de trabalho da desconstrução altera radicalmente a forma com que lemos os textos clássicos e os significados que eles repetem: as palavras escritas podem ser as mesmas, mas sua compreensão é diferente. É assim que ela pretende reexaminar o monstro metafísico que anda solto nas universidades, nas pesquisas, nas bibliotecas e nos artigos publicados. O faz de conta é cultuado em toda parte; o monstro é ensinado como se fosse o anjo mais lindo. O problema é que quem não acredita nos santos do cânone metafísico dificilmente terá lugar dentro de uma das igrejazinhas. Chamar boa parte dos grupos de pesquisa em filosofia de igrejazinhas não é gratuito: mostra-se com isso a intenção de se operacionalizar certa sacralidade nos autores, dar a eles certo ar inquestionável e diante dos quais só podemos ser humildes. Cria-se uma expressão local de poder e assim se mostra quem são os donos do pedaço: a terra é de quem se diz dono da terra.

Se surgirem acidentes que pareçam contradizer essa necessidade teleológica, eles serão superados por alguma operação supletiva, ou então não haverá discurso. O mutismo e a surdez andam juntos. O surdo só pode participar do colóquio moldando os seus atos em forma de palavras cujo telos comporte que elas sejam ouvidas por aquele que as profere (DERRIDA, 1994, p.89).

Para compreendermos isso basta olharmos um minuto as grade de disciplinas de um Programa de Pós-Graduação em Filosofia. Professores repetem sempre as mesmas aulas, os mesmos textos e as mesmas interpretações. São suicidas filosóficos que formam uma nova geração de suicidas filosóficos, que quanto mais aprendem sobre metafísica, menos sabem sobre ela. As instituições servem para ensinar a tradição metafísica como canonizada: sacramentam a história e a história sacramentada é o cânone. A tese disfarçada é que o autor metafísico é um tipo de Deus no mundo, que faz parte do destino criado pela Divina Providência. A própria imagem da Filosofia como a rainha das ciências e do filósofo como um pioneiro das questões sociais e científicas é parte de uma concepção logocêntrica do trabalho filosófico que nós, leitores de Derrida, não queremos repetir. E se o cânone metafísico determina a identidade e o trabalho de quem se ocupa com filosofia, então desconstruir e descanonizar tal estrutura é problematizar partes sensíveis do nosso próprio modo-de-ser.

O comum em todas as visões teóricas que vimos aqui (Derrida, Rorty, Benjamin e Kothe) é que esses autores já não morrem de amores por certa concepção de representação em que o objeto propõe o seu próprio significado, em que se imagina haver algum vínculo mágico entre os dois, de modo que o objeto pode ser representado apenas dessa maneira específica. É por isso que o que temos nesses autores não são mais teorias da representação ou da identidade, mas sim teorias da diferença. Pensar em Filosofia passou a ser, como diz Stein, pensar a diferença. Isso significa mostrar que a identidade e a representação dependem de uma

diferenciação fundamental que a possibilita. Agora é a diferença, e não mais o ser, que reina suprema, O novo herói transcendental – ou, como brinca Derrida, “o quase-transcendental” – é a própria contingência da linguagem que, aparentemente, é anterior a tudo mais. Toda essa linguagem pessimista e às vezes cínica, essa linguagem neonietzschiana, em que pouco ou nada há dado na realidade, pertence a um tempo de crise de identidades teóricas – uma época em que os grandes sonhos metafísicos, suas pretensões de totalidade e transparência, parece que começaram a ser questionados da noite para o dia, deixando-nos apenas com nossa linguagem frágil e com pouquíssimo conteúdo material. Agora Deus está morto e enterrado. Em seu lugar, colocamos a diferença.

5. A virada cômica na filosofia: o riso da desconstrução

Tito: Há, há, há!

Marco: Por que estás rindo? Não é hora disso.

Tito: Ora, não me sobrou uma só lágrima.
(Shakespeare, Tito Andrônico)

“Pensar na atividade humana me faz rir”
(Aragon)

5.1. Uma investigação teórica sobre conceito de “cômico”

Um professor que, durante sua aula, retira do bolso do casaco um lenço feminino ao invés do próprio lenço para limpar o suor da testa; um gato que bruscamente entra em uma igreja na parte mais importante do sermão do padre; um cachorro que interrompe uma partida disputada de futebol invadindo o campo e perseguindo a bola; casos como estes originam nas pessoas sentimentos de comicidade, como rápidos acessos de riso que atenuam um pouco a seriedade da situação. Um vivo e rápido sentimento de prazer acompanha esses acontecimentos diferentes. Acontece como que uma breve descarga que torna a vida mais cálida, mais brilhante, mais cheia de incitações. Trata-se de uma sensação de alívio, um afrouxar de todas as amarras que construíam o momento. A atmosfera se ilumina. A tensão interna que acompanhava a aula do professor, o sermão do padre e a partida de futebol se descarrega bruscamente e a atenção, finalmente livre, pode dirigir-se a outros objetos. A solenidade que a sociedade nos fazia guardar frente a essas ocasiões é transformada por alguns segundos com a interrupção do cômico. Esse caráter brusco, esse efeito explosivo, essa ruptura repentina do sentimento cômico chamaremos aqui de *A virada cômica*. O que faremos nessa capítulo final será, com ajuda de autores como Rorty, Benjamin e Derrida, aplicar a virada cômica à nossa forma de trabalhar com conceitos filosóficos na desconstrução.

A questão é: cabe frente as vivências cômicas uma compreensão uniforme? O efeito cômico quando acontece com perfeição tem a característica de ser instantâneo. Segundos depois, podemos voltar a nossa atenção para outros assuntos mais ou menos sérios, desaparecendo o estado de espírito que o acontecimento cômico tinha feito surgir. Então, em questões de segundos o fenômeno cômico se origina, alcança seu auge e desaparece. Nas palavras de Bergson, um dos primeiros filósofos a propor um estudo específico sobre o acontecer do cômico e do riso:

Que significa o riso? Que haverá no fundo do risível? Que haverá em comum entre uma careta de bufão, um trocadilho, um quadro de teatro burlesco e uma cena de fina

comédia? Que destilação nos dará a essência, sempre a mesma, da qual tantos produtos variados retiram ou o odor indiscreto ou o delicado perfume? (BERGSON, 1980, p.11)

Ao contrário do trágico que para alcançar sua forma madura precisa de um longo período de tempo para se desenvolver, o cômico pode surgir num piscar de olhos, instantaneamente: um palhaço que entra em cena com sapatos enormes, um senhor gordo que atravessa a Lima e Silva quase sem roupa com a camiseta amarrada na cabeça e lendo um jornal sem parar de andar – isso não precisa de muito tempo para despertar nas testemunhas o cômico. Apenas olhamos e rimos. As explicações ficam para depois. Podem existir muitas formas de comicidade, muitos reinos do cômico, mas nos interessa aqui justamente esse cômico breve, simples e fugaz. O episódio cômico que nos interessa para compreender a virada cômica – uma vez que buscamos a vivência que marque mais fortemente uma ruptura com a ordem pura e original – e esse aparecer breve e explosivo do cômico: o corte, o episódio que renova o interesse, a desorientação que surge quando menos se espera.

5.1.1. O cômico em Kant, Schopenhauer e Bergson

A forma que vemos o cômico nos aproxima brevemente da teorização feita por Schopenhauer sobre o tema, que atribui ao cômico a percepção repentina de uma incongruência de um ideal e um objeto real (SCHOPENHAUER, 2005, p, 83). Nesse caso, o riso seria o resultado de um objeto real que vem perturbar a identidade de alguma ordem ideal:

O riso não é outra coisa senão a falta de concordância – subitamente constatada – entre o conceito e os objetos reais que ela sugeriu, seja de que modo for; e o riso consiste precisamente na expressão desse contraste (...). Rimo-nos também muitas vezes, quando descobrimos de repente uma discordância notável entre um objeto real único e o conceito no qual ele foi subsumido com razão, mas num único ponto de vista (SCHOPENHAUER, 2005, p.83)

O erro do filósofo foi ainda ligar, dentro de sua tese, o cômico com a noção de vontade e representação, sendo um tipo de juízo, uma elaboração voluntária da inteligência. Não, o cômico não é um juízo e nem um processo da consciência: o cômico não se dá em plena luz do dia da consciência porque a forma brusca de sua descarga nos surpreende e nos impede de um esclarecimento total. Afinal, como o cômico pode ser um juízo e um ato da consciência quando ele caracteriza justamente por ser a ruptura com a ordem, a suspensão do juízo lógico e a abertura da dúvida sem resolução definida?

O sentido último da experiência cômica parece sempre escapar ao esclarecimento consciente. Muitas vezes rimos de situações ou de equívocos e somos incapazes de explicar as

razões de nosso riso. Como isso seria possível se o cômico fosse qualquer coisa como um processo intelectual transparente e explícito para a própria vontade como queria Schopenhauer?

Se pensarmos nos exemplos de situações cômicas que usamos anteriormente, veremos que as condições que precederam a descarga do acontecer cômico era certa tensão, um tipo de centralização de sentido, uma forma de plenitude de sentido. Então há aqui esse elemento comum: um estado anterior de excepcional intensidade e concentração de sentido. Seja em razão de uma admiração excessiva, seja em razão de um temor, seja em razão da tensão da espera por uma notícia que não chega, o resultado é o seguinte: uma tensão de sentido prolongada que a experiência do cômico visa suspender.

Então a virada cômica nesse caso nasce justamente da tensão que se mostra insustentável, de algo grandioso que se mostra frágil por um momento, da seriedade que se mostrava necessária e agora se mostra suscetível de dar lugar a outra possibilidade. Um evento mínimo pode ser a gota d'água que faz transbordar o líquido do copo cheio. Muitas vezes a virada cômica surge assim: como uma gota d'água em um estado de pura tensão. Basta, nesses casos, um comentário, um acidente, uma confusão para que o riso o riso surja, contagioso. Podemos notar isso ao observar como as últimas horas de uma aula são sempre mais abertas ao riso do que o começo da aula; “o riso produz-se, pois, sempre na sequência de uma subsunção paradoxal e, por consequência, inesperada, quer se exprima por palavras ou por ação (SCHOPENHAUER, 2005, p.84).

Portanto, a virada cômica se torna possível em razão de uma energia espiritual concentrada em demasia em um objetivo determinado. É assim que a virada cômica funciona como uma janela que permite a entrada de um pouco de ar em nossas vidas abafadas. A virada cômica permite, com isto, um desprendimento, um tipo de descarga dos sentidos que é posto novamente em liberdade.

Resta, no entanto, alguma coisa de estético, pois o cômico surge no momento preciso na qual a sociedade e a pessoa, isentas de preocupação com sua conservação, começam a tratar-se como obras de arte. (...) Numa zona neutra na qual o homem se apresenta simplesmente como espetáculo ao homem (BERGSON, 1980, p.19).

Estamos dizendo que a ruptura com certa tensão está na origem da virada cômica. Ou, como disse Bergson (1980, p.19) onde algo deixa de nos comover, começa a comédia. A virada cômica se dá na roupa de uma pessoa vestida de maneira espalhafatosa, rimos também dos gestos desmensurados que não são necessários para a comunicação do que ele tem a dizer. *Ao aplicar a ideia de virada cômica ao trabalho filosófico da desconstrução, quero mostrar como o ser humano, desde sempre concentrado e objetificado em fios conceituais intensos na história*

da filosofia, pode finalmente flutuar nessa não objetificante suspensão de sentido que proporciona a virada cômica nos trabalhos teóricos da desconstrução: “Por que isso? Porque tenho agora diante de mim um mecanismo que funciona automaticamente. Já não há mais a vida, mas o automatismo instalado na vida e imitando a vida” (BERGSON, 1980, p.25). Esperamos que o conceito de cômico devolva vida à vida.

A virada cômica que nos interessa, portanto, é uma descarga que procede de um excesso de tensão e de energia significativa. Kant teorizou sobre o cômico na segunda parte de sua Crítica do Juízo. Lá o autor define o cômico como “um afeto resultante da súbita transformação de uma tensa expectativa em nada” (KANT, 1995, p.177). Para exemplificar seu conceito, Kant ainda conta a anedota de um hindu, que sentado à mesa com um inglês e vendo uma torrente de espuma escapar de um copo de cerveja, assombra-se ingenuamente e diz: “não me espanta que a espuma escape, mas sim que vocês tenham conseguido colocar ela aí dentro”. O segredo da tentativa de piada de Kant é o seguinte: a expectativa suscitada pela seriedade do hindu se transforma em um nada, em um *nonsense*: “Em tudo o que pode suscitar um riso vivo e abalador tem que haver algo absurdo” (KANT, 1995, p.177).

Portanto, o que ocorre com a virada cômica é o seguinte: há uma frustração, há uma espera que se decepciona, há um contraste entre o esperado e o que realmente acontece. O que poderia representar melhor o fracasso dos grandes sistemas filosóficos no século passado do que esse contraste do que a filosofia fazia esperar e o que realmente ela nos ofereceu? Como explicar melhor nossa decepção com as promessas grandiosas da filosofia tradicional do que o riso que resulta da virada cômica?

O fato de que a bela porém falsa aparência, que habitualmente significa muitíssimo em nosso juízo, aqui subitamente se transforma em nada, e que o finório, por assim dizer, é em nós próprios posto a nu, produz o movimento do ânimo sucessivamente em direções opostas, o qual ao mesmo tempo agita salutarmente o corpo (KANT, 1995, p.180).

O que está sendo exposto na concepção de cômico de Kant é a ideia de que o cômico supõe um inesperado contraste intelectual, que desperta nas pessoas uma ruptura. O cômico é, em essência, essa desvalorização, essa passagem do levar a sério para o deixar de levar a sério. Onde a aspiração de valor se transforma em quase nada, ali se deu a virada cômica. A virada cômica diminui algo diante dos olhos dos demais, revela uma diminuição do valor de algo, testemunha o fracasso de seus respectivos empreendimentos. Em nossa vida diária, antes da virada cômica, como nossas vivências sérias, não nos apercebemos dessa desvalorização. Estamos tão acostumados com esses acontecimentos que eles nos passam despercebidos como impregnados de valores positivos. Sua importância e seriedade nos é dada espontaneamente no

fluxo normal da vida. A desvalorização só é possível a *posteriori*, após a virada cômica. Portanto, essa valorização negativa está na base da virada cômica:

Humor em bom sentido significa o talento de poder arbitrariamente transportar-se a uma certa disposição de ânimo, em que todas as coisas são ajustadas de modo inteiramente diverso do habitual (até inversamente a ele) e contudo conforme a certos princípios da razão em uma tal disposição de ânimo (KANT, 1995, p.180)

5.2. A virada cômica

A virada cômica, dessa forma, implica uma espera decepcionada, uma discrepância que leva ao contrário do que era prometido, uma expectativa frustrada, uma oposição ante o habitual e desejável. Com isso a virada cômica permite uma nova compreensão sobre o acontecimento em questão, percebendo o vazio da expectativa frustrada. O que a virada cômica faz é traír a continuação de presença do mesmo, ela rompe com a repetição do sentido. A virada cômica traz consigo uma novidade, a produção de uma nova presença, algo que não estava planejado pelo habitual. A produção desse novo sentido surge dentro de um horizonte (a experiência do químico, a história da filosofia, a missa invadida pelo gato) e, assim, ele é algo ausente e presente ao mesmo tempo. Presente porque se impõe e nos faz rir e ausente porque ainda é algo incompreensível, um vazio de significado. A virada cômica produz uma presença-ausência justamente porque algo bruscamente carece da importância que deveria ter dentro do horizonte percebido. Nas palavras de Bergson:

Rimos já do desvio que se nos apresenta como simples fato. Mais risível será o desvio que vimos surgir e aumentar diante de nós, cuja origem conhecemos e cuja história podemos reconstruir. (...). Suas ações são desvios. Só que esses desvios ligam-se a uma causa conhecida e positiva. Não se trata de ausências pura e simplesmente. , eles se explicam pela presença de uma pessoa num ambiente bem definido, embora imaginário. Sem dúvida, uma queda é sempre uma queda, mas uma coisa é cair num poço porque se andava no mundo da lua e outra coisa é cair porque se olhava para outro lugar (1980, p.16)

Algo que antes era visto como significativo e imponente é bruscamente rompido e dá lugar a algo totalmente distinto, carente de significado, porém capaz, de pelo menos em um instante, atrair sobre si nossa atenção. Um grande exemplo disso, segundo Bergson, é a história de Don Quixote:

Homens como D. Quixote são também corredores que caem, e ingênuos, a quem se engana, corredores do ideal que tropeçam em realidade, sonhadores cândidos que a vida maliciosamente espreita. Mas, sobretudo, grandes desviados, com uma superioridade sobre os demais, dado que esse desvio é sistemático, organizado em torno de uma ideia central (BERGSON, 1980, p.16)

Por que rimos da ingenuidade de Don Quixote? Por que rimos de filósofos que, como corredores do ideal, tropeçam em realidades? Por que achamos graça quando o gato invade a igreja enquanto o padre faz a parte mais séria de seu sermão? Talvez o gato, ao seu modo, também expresse sua opinião sobre o discurso que ouvimos. Mas não é isso que nos faz rir. O que nos faz rir é que um fio se rompe, a continuidade séria do sermão foi rompida com o surgimento de um fator que não era esperado. Algo cheio de significado foi trocado por carente de sentido e assim se deu a virada cômica.

Antes a plenitude de sentido deixava nossa atenção tensa; agora a brusca carência de significado descarrega a tensão e rimos. O carente de sentido renova nossa atenção, com a descarga ocorrida, nossa atenção se liberta da tensão que a mantinha presa ao sermão do padre e agora pode, liberta, abrir novas possibilidades:

Tudo o que nos faz rir, ou é um rasgo do espírito, ou acto disparatado, conforme se parte da discordância dos objetos para a identidade do conceito, ou vice-versa. (...). Inverter visivelmente este ponto de vista e disfarçar o espírito de disparate é a arte do bobo da corte e do arlequim (SCHOPENHAUER. 1995, p.84)

Eis um resumo do que seria o conceito de virada cômica: há um conjunto recheado de sentido que aprisiona nossa atenção, então um fator estranho aparece, desprovido de sentido, libertando a consciência para novas possibilidades significativas. É por isso que a anedota de Tales, o primeiro filósofo, caindo num poço é tão engraçada: Há aqui um sábio que passeia por Mileto. Uma certa presunção, um certo orgulho ingênuo se prende ao seu modo de ser; “olhem para mim, ninguém se iguala a mim em inteligência e sabedoria”. Precisamente nesse instante o imaginamos caindo no poço. O homem não pode manter seu rumo e cai enquanto procurava por estrelas no céu. A comicidade dessa situação está justamente na expectativa frustrada, no importante que se troca por um mínimo, no sábio filósofo que se mostra um tolo incapaz de andar sem tropeçar e cair.

Quero logo desfazer um mal-entendido que parece comum. É comum pensar que o riso resultado da virada cômica se dá em razão de certo sentimento de superioridade que sentimos diante de outro seria inferior. Dessa forma, a virada cômica nasceria da depreciação de uma coisa baixa, desprovida de dignidade, feito por nossa consciência de superioridade, cheia de orgulho e poder. Assim a virada cômica seria a afirmação de nossa superioridade frente a algo indigno².

² Os alemães possuem palavras específicas para quase tudo. Eles também possuem um termo específico para designar o prazer que sentimos frente a desgraça de outra pessoa. Eles chamam isso de *Schadenfreude*. *Schadenfreude* é o prazer que nos desperta a imaginação de Tales caindo no buraco. A mesma palavra é utilizada para explicar nossos risos diante das trapalhadas de palhaços.

A palavra “cômico” sugere certa “distância”, psicologicamente falando, entre o observador divertido e o objeto cômico; a palavra “liberação” sugere “desobrigação”, “desinteresse”, e estas por sua vez lembram “objetividade” e “desprendimento”. Tomadas em conjunto, constituem o que podemos chamar de postura arquetípica da Ironia Fechada, que se caracteriza, emocionalmente, por sentimentos de superioridade, liberdade e divertimento, e, simbolicamente, por um olhar do alto de uma posição de poder ou conhecimento superior (MUECKE, 1995, p.67).

Essa tese não é de toda errada. A virada cômica sempre implica um tipo de distanciamento, um tipo de liberdade daquele que ri porque ele não está totalmente captado pela seriedade do acontecimento; “o cômico exige algo como certa anestesia momentânea do coração para produzir todo o seu efeito” (BERGSON, 1980, p.13). Porém não se trata de um sentimento de superioridade. Aqueles que se julgam superiores – os pedantes, os arrogantes – são em geral incapazes de trabalhar com o cômico, não sabem rir dessa graça que surge da virada cômica. São pessoas impertinentes e não pessoas cômicas. Temos que rir em razão do cômico e não em razão da depreciação (apesar de um tipo de depreciação estar suposta no cômico).

O sentimento suposto na virada cômica é o oposto da prepotência e do sentimento de superioridade: é o sentimento de algo diminuído de importância, de algo desprovido de transcendência. A virada cômica resulta justamente no oposto do sentimento de superioridade: ela retira as coisas do céu e as joga no mundo terreno. Quem ri de algo é cúmplice e não superior. Participa daquilo que ri. É um cúmplice ativo e feliz. Quem ri desce do pedestal e olha as coisas desde baixo e não de cima; “o riso deve ser algo desse gênero: uma espécie de gesto social” (BERGSON, 1980, p.19) Quando a virada cômica termina, podemos voltar ao pedestal e nos sentirmos superiores de novo. Porém, no momento da virada, a superioridade é inimiga do cômico. A virada cômica só é possível porque o sentimento de superioridade pode ser suspensa. Um exemplo. Festa de virada de ano. Reúno a família toda para testemunhar a explosão de fogos de artifícios que preparei. No entanto, o espetáculo é frustrante: apenas umas luzinhas e nada mais. O resultado me faz rir. Houve algum momento, após a virada cômica, em que me senti superior? Em que sentido posso me sentir superior nesse cenário?

Então rimos ruidosamente e a razão reside em que uma expectativa converteu-se subitamente em nada. É preciso observar que ela não tem que converter-se no oposto positivo de um objeto espertado. – pois isso é sempre algo que frequentemente pode entristecer – mas sim em nada (KANT, 1995, p.178).

O que a virada cômica faz é mais uma tomada de consciência, uma tomada de posição, um *Stellungnahme*, um tipo novo de valorização, e menos um sentimento de superioridade. Agora podemos arriscar uma definição da virada cômica: *chamamos de virada cômica a*

ruptura frustrante depois de promessas exageradas. As promessas exigiram muito e seus resultados foram nulos ou quase nulos. É por isso que quando maior a expectativa, quanto mais importante aparenta ser o que depois resultou insignificante, tanto mais fortemente nossa atenção será prendida e tanto mais forte será a descarga cômica. É por isso que as pretensões grandiosas da história da filosofia foram alvos privilegiados irônicos da desconstrução como Rorty, Derrida e Benjamin. Nas palavras de Rorty:

A filosofia começa com a tentativa de escapar para um mundo no qual nada jamais mudaria. Os primeiros filósofos presumiram que as diferenças entre fluxo do passado e do futuro seriam insignificantes. Somente quando começaram a considerar o tempo seriamente, suas esperanças sobre o futuro desse mundo gradualmente substituíram o desejo pelo conhecimento do outro mundo (RORTY, 2005, p.123).

E esse gesto tem uma vantagem evidente: a desilusão cômica nos faz voltar a nós mesmos, fazendo nossa atenção se voltar à uma constelação de sentidos que antes da virada cômica poderia estar despercebido. Há uma interrupção, uma brusca ruptura entre as promessas grandiosas que não estão mais lá e a frustração que toma seu lugar. O fluxo representativo se interrompe: a virada cômica se impõe, não conseguimos pensar em outra coisa senão nela. Algo que antes era desprovido de importância afirma-se e apropria-se. O insignificante, o desprovido de importância, mantém-se firme e não cede o passo; *“Nos encontramos en una confusión que no podemos dominar. Lo disparato y lo absurdo de la situación así creada de un estar atado por un estímulo pequeñísimo, agradable y molesto de la vez, obra comicamente”* (PLESSNER, 1960, p.122).

5.2.1. A passagem do “levar a sério” para o “deixar de levar a sério”

Agora podemos ir mais além e dizer: não se trata apenas de uma tensão que se descarrega e nem apenas de uma espera decepcionada. A virada cômica possibilita uma tomada de posição (*Stellungnahme*) e uma atitude que tomamos diante de algo. A virada cômica implica sempre em um “deixar de levar algo a sério”, isto é, um tipo de desvalorização. Dessa forma, a virada cômica é uma tomada de posição de uma valorização negativa do ser de algo, em comparação de seu objeto real com seu objeto ideal. Nas palavras do filósofo da antropologia, em seu estudo sobre o riso e o choro:

No hay que olvidar, tampoco que el desastre del acorde festivo, regocijado, alegre, dispone de la broma, al chiste, en una palabra: al no-tomar-a-sério. Siempre que desaparece del hombre la pesadez, las perspectivas se ampliam, retroceden los límites y el hombre gana la levedad de la distancia respecto a sus semejantes y a las cosas (PLESSNER, 1960, p. 116).

Aqui é decisiva a polaridade que há entre “levar algo a sério” e “deixar de levar algo a sério”. Tomemos o primeiro lado da polaridade. Por acaso “levar algo a sério” seria um valor original, irreduzível? Podemos pensar facilmente que não, pois assim o “deixar de levar a sério” nem seria possível. O “levar algo a sério” não é a consequência necessária de um objetivo. É apenas uma forma de preferir, uma forma de valorizar que aplicamos a alguma finalidade ideal. Sendo assim, o “deixar de levar algo a sério” passa a ser uma forma repentina de desvalorizar, uma solução espontânea para lidar com o fracasso das promessas grandiosas daquilo que antes era valorizado. Se, por exemplo, alguém nos pergunta pelo valor de um pseudo-filósofo, cujo trabalho conhecemos o suficiente para considerarmos um charlatão, daremos de ombros ou responderemos cinicamente, como alguns fazem com Olavo de Carvalho: “não me fale desse astrólogo”. Dessa forma, deixar de levar algo a sério não significa um juízo definitivo ou uma análise elaborada. Trata-se de uma atitude um pouco intuitiva, de um decreto improvisado, de uma solução momentânea: *“La ligereza cuasi-endurecida y conquistada en vista de la real imposibilidad de contestar a la esencia de las cosas es el mejor clima para la risa que brota con plena libertad”* (PLESSNER, 1960, p.117). Claro que podemos sempre transpor essa solução para o campo racional e traduzi-la em termos de provas e argumentos, esclarecendo seus pormenores com comparações. Porém aí já não estaremos nos movendo mais na esfera do cômico.

Um exemplo dessa passagem do sério para não-sério que Plessner menciona o jogo: *“Al hombre, en cambio, la esfera del juego se le representa en oposición a la esfera de lo serio”* (PLESSNER, 1960, p.126). A razão disso é que, uma vez que no jogo as coisas e as ações estão em outra relação significativa. A esfera do jogo é a esfera do não sério, da fantasia, de uma organização que rompe com o mundo do sério. Dessa forma, o jogo cômico é como que um *“no-verdadero de lo verdadero, y eso de dos maneras: como esfera y como unión apoyada en la reciprocidad y posibilidad de responder em sentido contrario”* (PLESSNER, 1960, p.126).

E assim a pessoa que joga coloca-se como em um novo plano que não aquele do sério. Nesse universo do jogo, ela precisa manter-se no intermediário e no provisório. O jogo acaba gerando um estado cômico porque nos alivia, nos livra um pouco do peso diário, E rimos justamente porque no jogo estamos nesse espaço intermediário: oscilamos em um mundo que criamos e ao mesmo tempo nos governa, que depende de nossa vontade e mesmo assim tem vontade própria. Esse oscilar, essa atração e repulsa é o que nos faz rir no jogo: *“la ambivalencia de un doble estado intermediario – entre realidad y apariencia, entre atar y ser-atar – el hombre reacciona con la risa”* (PLESSNER, 1960, p.127).

Não há dúvida que a passagem do “levar a sério” para o “deixar de levar a sério” implica numa degradação numa diminuição de importância e dignidade. Aqui o “deixar de levar a sério” toma forma de uma resposta espontânea frente às expectativas frustradas do que antes era levado a sério. No entanto, uma coisa precisamos destacar: os acontecimentos, as coisas e as pessoas que carecem de importância não deixamos de levar a sério. Não o concedemos nem atenção e nem crédito. Da mesma forma, frente a um louco ou a alguém que delira não deixamos em algum momento de levar a sério seus delírios e seus fantasmas. O que é nulo merece de nós sempre a mesma conduta: não nos importamos, nunca o levamos a sério para podermos deixar de levarmos a sério.

E por isso o desvio é essencialmente risível. Por isso também se ri do que pode haver de rígido, de já feito, de mecânico, no gesto, nas atitudes e mesmo das fisionomias. Existirá também esse tipo de rigidez na linguagem? Sim, sem dúvidas, dado que há formulas feitas e frases estereotipadas (...). E isso só pode acontecer quando a frase encerrar um absurdo manifesto, um erro grosseiro ou sobretudo uma contradição em termos. Daí podemos inferir esta regra geral: obteremos a expressão cômica ao inferir uma ideia absurda num modelo consagrado de frase (BERGSON, 1980, p.61).

Sendo assim, o deixar de levar a sério é essencialmente uma tomada de posição frente à algo que não é nulo, que não pode ser ignorado, que sempre foi digno de atenção. O “deixar de levar a sério” vem sempre acompanhado de seu contrário, o “levar a sério”, que deve ser entendido como: o reconhecimento plenamente efetivo de um valor, um comportar-se adequado ao juízo ou a tomada de posição daquilo que é levado a sério.

Quando aplicamos a frase “deixar de levar a sério” à história da filosofia não fazemos mais do que a contrapor a nossa realidade cotidiana, ao qual reservamos outras categorias de comportamentos. O mundo da história da filosofia, muitas vezes, parece ser um mundo à parte e autônomo; e quando decidimos deixar de levá-lo a sério dizemos apenas que não o consideramos da mesma categoria de valor que aquele mundo em que vivemos e atuamos. Isso serve para colocar em evidência um conteúdo agudamente humano da história da filosofia: esse contraste expressa que aquilo que nos parecia substancial, misterioso, nobre, profundo, quase sobre-humano, agora nos revela comum, vazio, plebeu, superficial, demasiado humano. A enganosa profundidade e importância nos escondia seu conteúdo real, que foi revelado pela virada cômica. Um exemplo conhecido disso é o deboche da Loucura de Erasmo aos filósofos:

Mas colcai um filósofo num banquete, seu silêncio melancólico e suas perguntas deslocadas perturbarão a todo instante a alegria dos convivas; fazei-os dançar, vereis a graça e a leveza de um camelo; arrastai-o contra sua vontade ao espetáculo, sua simples presença afugentará os prazeres, e o sábio de Catão será forçado a sair do teatro se não puder abondar por algum tempo seu ar grave e severo. Fazei-o entrar em um círculo onde a conversa é animada, sua presença fará brotar de imediato o silêncio. (...). Nosso pobre filósofo não vos parecerá um homem, mas um ser estúpido como

uma porta. Enfim, ele é tão inapto aos afazeres da vida, está tão distante das opiniões e dos costumes ordinários que não pode ser de nenhuma utilidade nem a si mesmo, nem à pátria, nem aos familiares (ERAMOS, 2008, p. 39).

Pode acontecer também que aquilo que deixamos de levar a sério tenha outros aspectos pelos quais deva ser levado a sério. Por exemplo, um professor de filosofia moral pedante que nos chega fazendo-se passar por um pensador genial e resulta logo um filósofo superficial e obscuro, pode muito bem ser uma pessoa muito agradável, um ótimo pai de família e um bom amigo, que faz trabalhos voluntários e é campeão do torneio municipal de bocha. Porém, esses seus aspectos positivos não estão em jogo aqui. O deixar de levar a sério é de certa forma relativo: ele apontou para determinada direção. É nessa direção que uma pretensão se mostra ridícula, como a pretensão de nosso professor de filosofia moral de ser um grande pensador: a intenção de profundidade se mostrou mera aparência.

A passagem do “levar a sério” para o “deixar de levar a sério”, no exemplo que estamos utilizando, pode ser descrita da seguinte forma: O professor de filosofia moral nos é apresentado com a pretensão de ser profundo, sábio e culto. Então o levamos a sério, pois tal é a sua pretensão, lemos seus textos e assistimos suas aulas. Aguardamos com interesse sua atuação. Nossa consciência se prende e se exalta frente ao prometido. Porém a realidade é completamente diferente. Ocorre na gente uma inibição, um choque súbito. De onde esperávamos algo digno de ser levado a sério nos tomamos com um vazio. Quanto mais intensa foi a espera e a expectativa criada por nossa atitude original, quanto mais no topo colocamos nossa esperança, tanto maior será nossa queda, tanto maior será o desmoronamento. Ocorreu aqui o contraste entre o grande e o pequeno, entre o profundo e o superficial, entre o misterioso e o vulgar. O truque é que a aparência de grande, profundo e misterioso cai e nos mostra sua verdadeira realidade: pequeno, superficial e vulgar. Algo importante foi trocado por algo desprovido de importância. Esse é o contraste que se dá entre o levar a sério e o deixar de levar a sério: “*En este juego alterno de atracción y repulsión, representado en un continuo vacilar y ocilar, está la esencia del cosquilleo, lo mismo si siente a la vista de uan carrera de automóviles*” (PLESSNER, 1960, 118).

Eis, portanto, o objeto da virada cômica: um objeto, empírico ou não, que aspira a um valor e passa a ser diminuído em sua dignidade, como, por exemplo, os filósofos. Aquilo que se apresenta como algo que deve ser levado a sério, como aspirante a uma valorização positiva, passa a não ser mais levado a sério. Algo aspira a um valor e bruscamente é despossuído, o sério é trocado em seu oposto. Existe, então, essa orientação precursora da virada cômica, uma

“estrutura”, uma complexidade cômica original que permite a produção intermitentemente de sentido cômico, repetindo quantas vezes for possível.

Dessa forma, o cômico se apresenta tendo uma “estrutura” *sui generis* que pode ser solicitada por diversas motivações. Essa estrutura cômica possui algo como central: algo pleno de sentido que prometia demais é motivo de frustração e toma o seu lugar algo valorizado negativamente. Precisamos ainda destacar que a virada cômica pressupõe certa liberdade de observação:

Tudo o que há de sério na vida advém de nossa liberdade. Os sentimentos por nós nutridos, as paixões incubadas, as ações deliberadas, contidas, executadas, enfim, o que vem de nós e o que é bem nosso, isto é, o que dá à vida o seu aspecto às vezes dramático e em geral grave. Como transformar tudo isso em cômico? Para isso seria preciso imaginar a liberdade aparente como um brinquedo de cordas (BERGSON, 1980, p.46)

Isto é, não devemos estar demasiado comprometidos em nossos interesses pelo objeto que deixa de ser levado a sério. Se julgo comprar uma pintura original de Picasso por uma boa quantidade de dinheiro, se a mostrei para todos os meus conhecidos e a coloco no centro de minha sala, tenho orgulho de minha compra, e logo depois alguém me prova que se trata de uma falsificação – esse deixar de levar a sério a pintura não me fará rir, provavelmente olhará para ela daquele dia em diante só me dará um sério desgosto. Tampouco acharíamos graça da história de Tales de Mileto caindo no poço se isso tivesse sido a causa de sua morte ou se ele tivesse ficado gravemente ferido. A virada cômica estaria aqui impossibilitada porque nos apegamos demais ao objeto que deveria ser desvalorizado. Para que a virada cômica se dê precisamos de um truque: precisamos de uma certa distância, que não deve ser confundida com o sentimento de superioridade. Precisamos, de alguma forma estar por fora e descomprometidos com a virada cômica, precisamos nos colocar na periferia das coisas, ser um pouco marginal, conservar um desinteressado observar e uma liberdade distante. Não é por acaso que os filósofos da desconstrução que trabalharam melhor com o cômico são tipos marginais e deslocados como Benjamin, Derrida e Rorty. Esse sentimento de deslocamento, de descompromisso, é o elemento substantivo da estrutura cômica. Rir é estar e não estar. Algo próximo ao trabalho de desconstruir e diferir de Derrida:

Se se pretendesse conceber e classificar todas as possibilidades metafóricas da filosofia, uma metáfora, pelo menos, ficaria sempre excluída, fora do sistema: aquela, pelo menos, sem a qual não se teria construído o conceito de metáfora ou, para sincopar toda a cadeia, a metáfora da metáfora. Esta metáfora, além disso, ficando fora do campo que ela permite circunscrever extrai-se ou abstrai-se a este campo, subtraindo-se-lhe, portanto, como metáfora pelo menos (...). À interminável deiscência do suplemento (...) será sempre recusada o estado ou estatuto do complemento. O campo nunca se satura (DERRIDA, 1991, p.260).

Filósofos ligados ao cômico gostam de mostrar a impossibilidade da completude na metafísica, como Derrida nesta passagem. E isso implica em um comportamento filosófico marginal: Quando vejo algo que era levado a sério passar a não ser levado a sério, quando algo com pretensa superioridade é derrubado e transformado em nada, para poder rir disso preciso de alguma forma estar suspenso sobre ele: posso tocá-lo mas ele não me toca. Quando somos capazes de trocar “um levar a sério” por um “deixar de levar a sério”, com um sorriso nos lábios, sem pena alguma, somos livres, estamos por cima daquilo que antes aprisionava nossa atenção.

Um exemplo: Concorro em uma seleção de doutorado. Sai o resultado e estou entre os últimos colocados. Um sentimento de derrota passa a me acompanhar em toda a parte. Fico sem bolsa e deprimido, rebaixo-me a ser escravo desse pensamento dia e noite. Mas o tempo passa. Minha situação muda. Liberto-me pouco a pouco da situação anterior. Posso começar a analisá-la friamente. Permito-me um comentário engraçado sobre o tema, um chiste ao menos. O sentimento de escravo da situação vai desaparecendo o suficiente para que aquele distanciamento cômico possa entrar e atuar e, assim, posso finalmente mudar o estado da seleção de doutorado como “algo levado a sério” para “algo que não levo mais a sério”.

No entanto, voltemos a essa troca de estados do sério para o não sério que é característico da virada cômica. Em que consiste essa mudança? Um valor primeiro é colocado em evidência e logo depois negado? Um valor é apresentado e logo depois refutado? Apostamos nossas fichas e perdemos? O que ocorre é que a virada cômica é capaz de mostrar uma aparência de valores. O cômico não derruba os valores verdadeiros, aqueles que são indispensáveis. A virada cômica derruba aquela pretensão de valorização de algo que não é o caso. Algo se dá como profundo e é superficial, algo se oferece como sério e não passa de algo ridículo. Primeiro há um acontecimento positivo: a pretensão de uma valorização positiva. Depois vem a virada cômica com seu acontecer negativo: a aniquilação dessa pretensão de valorização. Primeiro o valor, depois o desvalor. Essa é a estrutura do cômico: algo que primeiro se mostrava como fundamental (o levar algo a sério) revela-se pura aparência e nulidade (deixar de levar a sério). Os dois momentos são complementares, estão fundidos um no outro. Um não pode ser tomado sem o outro e a virada cômica só se dá com essa conexão necessária. Podemos entender isso com um exemplo: Imaginemos um grande e esplêndido palácio e ao seu lado se constrói uma casinha que imita a forma e a estrutura do palácio só que sem a sua grandiosidade. Ou ainda: imaginemos uma série de palácios grandiosos e no final dessa série a casinha que imita os palácios. A virada cômica se produziu. No entanto, nem a série de palácios e nem a casinha por si só faria rir. Foi necessária a combinação dos dois. Essa é a estrutura unitária do cômico, sua complexidade íntima.

Dessa forma, nossa atenção era dirigida até um sentido digno de ser levado a sério, mas então é desviado até outro que não deve ser levado a sério, indo para o lado oposto. A graça está justamente nessa união inesperada dessas duas pontas opostas, na subida colisão de esferas tão distantes, no seu contato espontâneo e livre. Isso produz uma rapidíssima crise na consciência: a referência a uma ordem valiosa se mostra radicalmente falsa. Um sentido que momentos antes era adequado, agora não o é mais. A função da virada cômica da desconstrução, portanto, é revelar uma nulidade oculta, é trocar uma aspiração de valor por um fracasso: A metafísica pretendia explicar a totalidade com a eleição de uma metáfora das metáforas, mas então deixava ela de fora do campo explicado, tornando a completude impossível, como mostra Derrida. Algo é afirmado apenas para ser logo em seguida negado, um conhecimento se mostra um desconhecimento, o positivo se revela negativo e o naturalizado, arbitrário.

5.3. A virada cômica no trabalho filosófico

Vamos tentar compreender a virada cômica na história da filosofia e o riso da desconstrução com o seguinte exemplo: um químico reconhecido diante de toda a classe de alunos afirma que se determinados elementos químicos forem combinados teremos uma forte detonação. Realizamos a experiência, mas não sem antes protegermos nossos ouvidos do forte barulho esperado. No entanto, após a combinação dos elementos, o que temos é um ruído minúsculo, uma débil explosão que não impressiona ninguém. Rimos. O cômico não surgiu aqui porque a explosão e o ruído por si só são risíveis, mas sim do contraste que há entre a força daquilo que esperávamos e a fragilidade daquilo que acontece. Da mesma forma, se a história da filosofia faz a desconstrução rir de alguma forma é justamente pelo contraste que há entre suas promessas grandiosas e seus resultados quase insignificantes.

Então, toda a teleologia do sentido, que constrói o conceito filosófico de metáfora, ordena-o para a manifestação da verdade, para a sua produção como presença sem véu, para a reapropriação de uma linguagem plena, sem síntese, para a vocação de uma pura nomeação: sem diferencial sintático ou em qualquer caso sem articulação propriamente inomeável, irreduzível a superação semântica ou a interiorização dialética (DERRIDA, 1991, p.312).

A virada cômica da desconstrução aqui quer mostrar que essa pretensão platônica da filosofia vai necessariamente fracassar: “A metáfora traz, portanto, sempre a sua morte em si mesma. E essa morte é sem dúvida também a morte da filosofia” (DERRIDA, 1991, p.312). Outro exemplo para ilustrar nossos argumentos: Estou no teatro e observo a encenação de uma tragédia, de um jogo dramático entre os personagens. De repente, cai sobre a cabeça do ator um biombo que estava no fundo do cenário. Minha ilusão, que me prendia à cena, também é

derrubada. Os discursos dramáticos dos personagens começam a carecer de sentido, toda a cena séria passa a carecer de importância. Ocorre uma volta a realidade, olho ao meu redor, olho para o lugar onde estou, para as pessoas que estão comigo e consigo ter uma nova compreensão de minha situação nesse cenário. Rio, mesmo que disfarçando, pois estão reunidos aqui todas as condições para o cômico. Minutos depois a encenação no palco volta ao seu ritmo normal e minha cabeça volta a se ocupar com pensamentos sérios. Ao ligar a história da filosofia com o conceito de virada cômica da desconstrução, gostaria que essa tese fosse o biombo que cai na cabeça do ator dramático, dando-nos alguns minutos de riso e possibilitando uma nova atenção ao nosso trabalho frente à história da filosofia. Depois desses minutos, podemos a ocupar as nossas cabeças com as questões sérias e importantes, como se fossemos ironistas rortyanos:

O ironista lhe diz (para os metafísicos) que a linguagem que falam está aí para ser posta em questão por ele e por outros como ele. Há nessa afirmação algo de potencialmente cruel. É que a melhor maneira de causar um sofrimento duradouro às pessoas é humilha-las, fazendo com que as coisas que lhe parecem mais importantes se afigurem inúteis, obsoletas, impotentes. Consideramos o que acontece quando as poses preciosas de uma criança – as pequenas coisas em torno das quais ele tece fantasias que a tornam um pouco diferentes de todas as outras crianças – são redescritas como porcarias e jogadas no lixo. (...). O ironista redescritivo, ao ameaçar o vocabulário final de uma pessoa e, com isso, sua capacidade de compreender a si mesma em seus próprios termos, e não nos dele, sugere que o eu e o mundo da pessoa são fúteis, obsoletos, impotentes. A redefinição comumente humilha (RORTY, 2007, p.159).

O mesmo que a queda do biombo fez com a cena dramática, a virada cômica da desconstrução deve fazer com a história da filosofia: a ilusão de sua seriedade, de sua realidade, esvai-se de repente. Voltamos atrás, analisamos de novo, voltamos sobre nossos pensamentos, sobre nossa experiência, sobre nossas leituras, e encontramos esse contraste entre algo importante que fazia grandes promessas e seus resultados mínimos. O riso da desconstrução é capaz de reduzir a quase nada o que antes era o mais esperado, o mais importante, o mais fundamental. A virada cômica na filosofia rompe com tudo isso como uma torrente avassaladora.

5.3.1. O riso da desconstrução

A virada cômica da desconstrução e o seu riso derruba todo um edifício de certezas, mostrando que seus fundamentos eram de barro. O que antes possuía valor positivo é mostrado como sendo apenas uma máscara. É por isso que o filósofo da desconstrução é quase sempre aquele que sabe de muita coisa porém se cala. É aquele que esconde a sua opinião verdadeira por trás dos meios mais engenhosos, necessitando, para sua interpretação, de meios de uma

adivinhação quase fingida. Por isso que eles quase sempre são filósofos um pouco obscuros como Benjamin e Derrida, que na maior parte das vezes trabalham com alegorias, pensando uma coisa e dizendo outra.

Da filosofia. A retórica. Como um volume, aproximadamente, mais ou menos – fazer aqui uma flor, extrai-la, cultiva-la, deixá-la, antes. Cultivar, romper caminho, desviando-se como que por si mesma, revolutuada, a grave flor – aprendendo a cultivar, segundo o cálculo de um lapidário, a paciência... (DERRIDA, 1991. p.249).

O riso da desconstrução quer insinuar, mostrar sem dizer um caminho que lhe parece melhor. É um filósofo desleal que se esconde nessa deslealdade. O filósofo da desconstrução não se incomoda em ser mal compreendido em seu riso. Seu talento cínico lhe permite belas descrições e assim nos entretemos em seu jogo. Sua mentira faz parte daquelas mentiras desculpáveis, das mentiras que perdoamos.

Pessimismo integral. Sem exceção. Desconfiança acerca do destino da literatura, desconfiança acerca do destino da liberdade, desconfiança acerca do destino da humanidade europeia, e principalmente desconfiança, desconfiança e desconfiança com relação a qualquer forma de entendimento mútuo: entre classes, entre povos, entre os indivíduos (BENJAMIN, 1989, p.34).

E essa hipocrisia dissimulada do filósofo que desconstrói, esse prazer intelectual de fingir, de minar as razões de seus adversários ao mesmo tempo em que mina as próprias razões, que outra coisa representa se não o golpe supremo daquela liberdade suposta pelo cômico? O filósofo cômico da desconstrução é um tipo que se nega para melhor afirmar-se, que diz “não” a qualquer ideal para depois negar a própria negação. Como quem anda nas sombras, ele avança na ponta dos pés.

O filósofo da desconstrução trabalha com a arte de sugerir e não de dizer. Ele toca apenas a superfície das coisas e dos seres. Ele não ama a profundidade. Detém-se nas ilusões. Apenas gravita sobre os sentidos, salta sobre um lugar e outro sem obrigações e nem arrependimentos. Detém-se sempre na metade do caminho e assim é visto como inofensivo e superficial. Porém por de trás desse gesto teórico, está a disposição de se proteger da fragilidade do real. Ele sabe que o real não é tão sólido quanto se pensa. Também sabe que a vida nunca está plena e realizada, que ela nunca é algo diante da qual devemos prestar absoluto respeito. Para o descostrutivista não há nada que se ame ou respeite de forma absoluta, porque qualquer coisa pode ser capaz de se mostrar uma ilusão após a virada cômica. Rorty chamou esse tipo de filósofo de ironistas liberais:

Definirei o “ironista” como alguém que satisfaz três condições: (1) tem dúvidas radicais e contínuas sobre o vocabulário final que usa atualmente por ter sido marcado por outros vocabulários, vocabulários tomados como finais por pessoas ou livros com

que ele deparou; (2) percebe-se que a argumentação enunciada em seu vocabulário atual não consegue corroborar nem desfazer essas dúvidas; (3) na medida em que filosofa sobre sua situação, essa pessoa não acha que seu vocabulário esteja mais próximo da realidade do que outros, que esteja em contato com uma força que não seja ele mesmo (RORTY, 2007, p.134).

O relativismo cínico e elegante desses autores é uma forma de se proteger contra essas desilusões. É uma forma de jogar com o real por nossa própria vontade, uma forma de desvalorizar as coisas do mundo por nosso próprio gosto, usando nossa liberdade e nosso desprendimento cômico. Então o mundo não nos pesará tanto. Consideramos a realidade apenas como mais um possível engano que poderia ser dado em nossos sonhos; “nunca propriamente capazes de se levarem a sério, por estarem sempre cômicos de que os termos em que se descrevem são passíveis de mudanças” (RORTY, 2007, p.134). Com esse gesto teórico, as tragédias não nos ferem tão forte. O riso da desconstrução é uma forma de dizer “basta” para as dores que já se alongam demais. Com a virada cômica, a filosofia aprendeu – essa seria a melhor definição que poderíamos dar da filosofia de Rorty – o orgulho da solidão digna em meio a pluralidade consoladora das aparências:

Para o ironista, as buscas de um vocabulário final não estão fadadas a convergir. Para ele, frases como “por natureza todos os homens têm desejo de conhecer” ou “a verdade independe da mente humana” são simples chavões usados para inculcar o vocabulário final local, o senso comum do Ocidente. Ele só é ironista na medida em que seu próprio vocabulário final não contém essas ideias. Sua descrição do que faz, ao buscar um vocabulário melhor do que aquele que utiliza atualmente, é dominada por metáforas de criação e não de descoberta, de diversificação e inatismo, e não de convergência para o que estava presente antes (RORTY, 2007, p.139).

Esse caminho furtivo e fugaz do filósofo da desconstrução sempre escandaliza o filósofo analítico que se leva a sério demais, que confunde o filósofo cômico com o enganador, o embusteiro, o simulador. No entanto, o filósofo cômico da desconstrução está longe de ser apenas um sofista, apenas uma enganação. Ele é mais o pensador que se nega a se comprometer seja lá com o que for, que fala evasivamente de maneira intencional, que passa pelo rio queimando atrás de si a ponte. O filósofo analítico, pelo contrário, é alguém que dificilmente suporta a virada cômica. Ele disserta e não aceita que seu discurso seja interrompido pelo imprevisível e pelos risos da plateia.

Vedes esses homens magros, tristes e rabugentos que se dedicam ao estudo da filosofia, ou a alguma outra coisa difícil e séria; a alma deles, constantemente, agitada por essa multidão de pensamentos diversos, influi sobre seu temperamento: os espíritos vitais dissipam-se em grande abundância, o úmido fica seco, e geralmente eles se tornam velhos antes de terem sido jovens (ERAMOS, 2008, p.24).

Benjamin, um dos filósofos que estamos chamando aqui de cômicos da desconstrução, centralizou na sua filosofia o papel do silêncio. E de fato o silêncio é a primeira arma do filósofo

da desconstrução. Pensemos no silêncio de Sócrates diante de seus juízes. Silêncio ímpar, cheio de intenções contraditórias, de opiniões em potencial. Silêncio que antecede o salto sobre os abismos. Quando finalmente fala – ou escreve, no caso de Benjamin – fala de uma forma que a ironia navega com o vento entre as palavras. Serve para Benjamin aquilo que ele nos disse sobre Proust, seu escritor preferido:

Mas não é tanto o humor, quanto a comédia, o verdadeiro centro de sua força: pelo riso, ele não suprime o mundo, mas o derruba no chão, correndo o risco de quebra-lo em pedaços, diante dos quais ele seria o primeiro a chorar. E o mundo se parte efetivamente em estilhaços: a unidade da família e da personalidade, a ética sexual e a honra estamental. As pretensões da burguesia são despedaçadas pelo riso (BENJAMIN, 1989, p.41).

Para falar sem perigos, Benjamin precisa dizer sem dizer, como o teólogo Erasmo que no seu *Elogio à Loucura* não se chama mais Erasmo, pois precisa que a Loucura fale por ele. E a Loucura nos diz: filósofos, retóricos, juristas, jogadores, guerreiros e apaixonados, todos se protegem da vida com sua loucura, que funciona com um bálsamo incomparável, um divino remédio. Nós dizemos que essa proteção se dá na desconstrução pelo cômico. Erasmo também nos diz que a Loucura nos dá a verdade sobre seu tempo, sobre a época de perigos que lacra os lábios daqueles que pretendiam falar sem a permissão eclesiástica. Hoje dizemos que o cômico nos dá a verdade do nosso tempo.

Como o louco de Erasmo, o riso da desconstrução destrói nossas ilusões. Ele é muitas vezes agressivo e mal-intencionado, não sente a menor pena pelo que destrói. E destrói sem pensar em substituir. O riso da desconstrução é imprevisível, despreocupado, tem a despreocupação feliz da cigarra que vive o dia de hoje sem pensar no futuro. O filósofo cômico da desconstrução não se apoia em ninguém e em nada, seja num critério de autoridade, seja numa escola filosófica, seja num termo especial como “verdade” ou “ser”. Ele usa sua própria medida pessoal – e finita – para organizar suas ideias. No fundo, é um puro jogar com os valores e os sentidos que se pretendem fundamentais para a humanidade, uma divertida libertação transcendental.

Deixar de se preocupar com a autonomia da filosofia significa, entre outras coisas, desistir de traçar linhas claras entre questões filosóficas e questões políticas, religiosas ou estéticas. A filosofia não desempenhará o modesto mas essencial papel que Dewey a designou, e então não conseguirá levar o tempo a sério, a menos que nós, filósofos, estejamos dispostos a aceitar determinada desprofissionalização e adquirir certa despreocupação em relação a quando fazemos ou não filosofia. Teremos que parar de nos preocupar com a pureza de nossa disciplina e parar de encenar a nós mesmos, não somente no modo grandioso com que Hegel e Marx encenavam a si mesmos, mas também de modo menos espetacular Russel e Husserl encenavam a si mesmos (RORTY, 2005, p.129).

Quem se coloca dessa forma despreendido de todo o peso da tradição filosófica ultrapassa suas debilidades e é capaz de ver com olhos mais leves o que existe, mais além das ilusões e das promessas enganosas de esperança e de progresso. Para jogar contra todo o peso dessa tradição, para suportá-lo, nada melhor do que esse estado de ânimo desprovido de preocupações, essa ironia rortyana, que muitas vezes cai num relativismo galopante e que não pode ser salva por nenhuma teoria, apenas pela chamada à ordem pela força de um riso irônico renovado a partir do alto.

O filósofo que se refugia em seu sistema ou sua tese, em sua torre de marfim, e um filósofo prático ambicioso consagrado a realizar seus ideais políticos e éticos na prática são incapazes de serem filósofos cômicos. O filósofo cômico da desconstrução é alguém que adora demais tudo o que existe e que por isso não consegue se apegar a apenas um aspecto da existência. Ele não é capaz de decidir pelo que lutar ou que tese defender. Sua compreensão não está fechada para nenhum aspecto, para nenhum espetáculo da vida.

Eles temem ficar presos no vocabulário em que foram criados e só conhecerem as pessoas de sua vizinhança, de modo que procuram familiarizar-se com pessoas estranhas (Alcebiades, Julien Sorel), famílias estranhas (os Karamazov, os Casaubon) e comunidades estranhas (os cavaleiros teutônicos, os nueres, os mandarins da dinastia Sung (RORTY, 2008, p.145).

Sócrates também foi um grande exemplo de filósofo cômico. Com sua falsa modéstia, com sua ignorância fingida, gostava de dizer que ignorava tudo menos sua própria ignorância. Gostava de interrogar, principalmente os que se levavam muito a sério e falam bem, orgulhosos de seus saberes, cheios de dogmas e certezas. A ironia socrática usava o mesmo truque da virada cômica: mostrava que aquilo que se pretendia sério e grandioso não passava de um fantasma, de uma promessa enganosa. Sócrates conhecia a arte de confundir todas as opiniões, de romper com a fixidez da postura de seus contemporâneos, de mostrar que sua aspiração ao valor é ridícula. O riso da desconstrução sabe que a perfeição não existe. E mais do que se afastar de toda a experiência, ele quer se deixar levar por ela, mas sem arrependimentos ou pequenos temores, valentemente e sem se convencer jamais: “Os ironistas têm que ter algo do que duvidar, algo de que possam se alienar” (RORTY, 2008, p.156).

5.3.2 O sonho do rei filósofo

O que quero mostrar aqui é como a virada cômica da desconstrução resulta em uma oportunidade para o abandono da ideia de que os filósofos sabem – ou deveriam saber – algo mais profundo sobre o ser humano e o mundo, algo como uma realidade fundamental, uma força subjacente, que determina o destino das comunidades humanas e para o que os não-filósofos seriam cegos. Rorty chega a dizer que esse tipo de conhecimento foi requisitado pelos filósofos desde o começo da história da filosofia. Rorty ainda identifica nesse comportamento o velho sonho platônico do rei filósofo:

Desde então, afirmamos saber que a justiça não poderia reinar até que os reis se tornassem filósofos, ou os filósofos se tornassem reis; afirmamos saber disso com base em uma inspeção investigativa da alma humana. Mais recentemente afirmamos saber que a justiça não reinará até que o capitalismo seja superado e a cultura, desmercadorizada; afirmamos saber disso com base em uma captação da forma e do movimento da história. Gostaria que tivéssemos alcançado uma época em que pudéssemos finalmente nos livrar da convicção comum a Platão e Marx de que *deve* haver maneiras teóricas amplas de achar como pôr fim à injustiça como oposto a maneiras experimentais e humildes (2005, p. 54).

Por trás dessas posturas teóricas tradicionais podemos encontrar um tipo de essencialismo filosófico que o neo-pragmatismo de Rorty pretende minar. Sua tentativa é algo próximo ao de banalizar toda a linguagem filosófica (principalmente a de esquerda) para que certos termos, como “capitalismo”, “socialismo” e “luta anticapitalista” sejam abandonados e trocados por novos vocabulários. Essa é uma tentativa de livrar a esquerda filosófica do “romance hegeliano” (2005, p.55). Isso significa parar de falar de uma História como um objeto em torno do qual projetamos nossas fantasias filosóficas que pretendem consertar o mundo.

É claro que, como mostra afirma Rorty (2005, p.55) essa postura menos heroica e mais modesta dos intelectuais da filosofia implica certo tédio. Uma vez que abandonamos a ideia platônica de criar uma sociedade cujo herói seja Sócrates, e uma vez que esse comportamento está ligado à origem a metafísica ocidental, o que se segue é que empobrecemos nossa atividade intelectual. Mais do que isto: talvez a tornamos impossível de ser feita nos velhos moldes.

No entanto, o que o riso da desconstrução quer fazer é mostrar que sem o velho sonho do rei filósofo nossa vida intelectual, hoje em dia, estaria muito melhor. É por isso que esse é um sonho que não devemos sonhar mais, que devemos jogar fora.

O velho sonho platônico em sua versão marxista possibilitou aos intelectuais-filósofos juntar o melhor de dois mundos: ao mesmo tempo eles eram os sábios, os reis filósofos, e assim se distinguiam da massa dos oprimidos sem autenticidade – ao mesmo tempo, eles estavam ligados ao que seria o maior desejo da massa oprimida: expropriar os opressores quando o

presente degenerado se transformar no novo mundo. Assim eles fugiam tanto do elitismo, imaginando ser os porta-vozes das pessoas comuns, e, ao mesmo tempo, saciavam sua sede de sangue, segurando a tábua de açougueiros da história e apontando para o altar em que a burguesia seria finalmente sacrificada. A questão que os antigos intelectuais que ainda sonhavam sem ser o rei filósofo não podiam fazer – e hoje nós que viemos após todo o trabalho da desconstrução – é a seguinte: Esse novo mundo prometido pelo rei filósofo seria um mundo adequado mais aos interesses da massa sem rosto ou aos de Sócrates? Isto é, seria um mundo melhor para a maioria das pessoas que realmente sofrem ou um mundo melhor para nós, intelectuais?

Derrida definiu da seguinte forma aquilo que para ele seria o sonho no coração da filosofia desde sua origem grega:

Às metáforas. Essa palavra apenas se escreve no plural. Se houvesse apenas uma metáfora possível, sonho no fundo da filosofia, se se pudesse reduzir o seu jogo ao círculo de uma família, ou de um grupo de metáforas, mesmo, uma metáfora “central”, “fundamental”, “principal”, não haveria mais verdadeira metáfora: apenas, através de uma metáfora verdadeira, a legibilidade do mesmo (DERRIDA, 1991, p.309).

A primeira consequência que o riso da desconstrução impõe à filosofia é fazer pensar que nós intelectuais, que sempre nos julgamos tão especiais, podemos ser simplesmente irrelevantes para o destino da humanidade. A desconstrução nos faz rir da sede dos filósofos tradicionais pelas grandes narrativas e pelas teorias grandiosas sobre as causas mais profundas, sobre a origem das origens, como se eles, no fundo, desejassem apenas conseguir um papel importante para si mesmos no teatro do mundo. Ver o mundo de uma forma que nós intelectuais não somos um valor excedente, que não temos nada demais para contribuir, pode resultar em certo tédio e certa melancolia.

O que a virada cômica da desconstrução quer nos fazer pensar é o fim do uso da história como algo que serve para promover nossas fantasias filosóficas. Se não somos mais os reis filósofos, se é isso mesmo o que queremos dizer, então temos que aceitar que o que acabou foi a nossa pretensão de possuir alguma metáfora teórica privilegiada (a alma humana, a vontade de Deus, o movimento da história, a linguagem, o ser) que nos faz tão especiais e necessários e que serve de ponte de nossa ontologia para a política real. Quem já sabia desse desejo de heroísmo dos intelectuais e zombava dele era Benjamin:

Vemos aqui aonde condiz a concepção do “intelectual” como um tipo definido por suas opiniões, convicções e disposições, e não por essa posição no processo produtivo. Como diz Doblin, ele deve encontrar seu lugar ao lado do proletariado. Que lugar é esse? Um lugar de protetor, de um mecenas ideológico. Um lugar impossível (BENJAMIN, 1989, p.127)

Já Rorty sugere que reconhecemos nossa completa historicidade e que, por isso, paremos com os grandes discursos e comecemos a aderir a pequenas maneiras experimentais de aliviar a miséria e superar a injustiça. E então ele sugere uma distinção entre política real de esquerda – preocupada com a redução da miséria humana – e a política cultural – o espaço em que podemos brincar de sermos super-heróis: Isso “significa ficar satisfeito ao ser concreto e banal ao falar sobre política real, não importando quão abstrato, hiperbólico, transgressivo e brincalhão nos tornamos quando nos voltamos, para relaxar, para a política cultural” (RORTY, 2005, p.58).

Rorty segue explicitando o sonho do rei filósofo:

Nós, intelectuais, desde Platão, temos enriquecido essas fantasias banais, locais, pequenas e concretas com um conjunto de fantasias bem mais amplas, abstratas e sofisticadas. Entre Platão e Hegel, essas foram as fantasias que se articularam às fantasias concretas e pequenas por meio de acréscimo a elas de uma história sobre a relação dos seres humanos com alguma coisa a-histórica – algo como Deus, ou Natureza Humana, ou Natureza da Realidade Cognoscível Cientificamente. Após Hegel, e especificamente após Lenin, trocamos a narrativa sobre a relação dos seres humanos pela História. A própria História reificada em algo com forma e movimento, tomou o lugar de um poder atemporal. Mas ainda quando afirmamos por que as pequenas fantasias não têm sido realizadas afirmando que isso dependia da obtenção de uma relação mais próxima a algo maior e mais poderoso do que nós mesmos (2005, p. 59).

Até então os filósofos se sentiam bastante especiais por estarem, de alguma forma, conectados com esse “algo maior e mais poderoso”. É assim que os filósofos têm se sentido úteis para a humanidade durante a história, contando para as pessoas como poderiam conseguir o que querem (quando não contam também o que elas deveriam querer), contando o que teria que ser feito para que suas pequenas fantasias se tornassem realidades. Com isso, os filósofos conectavam as pequenas fantasias das pessoas comuns com as suas grandes fantasias emancipatórias. Assim esses intelectuais sentiam-se portadores de certos dons especiais e que suas teses fazem mais do que dar prazeres pessoais sofisticados: elas teriam uma utilidade social. É dessa forma que o rei filósofo sonhava funcionar como a grande vanguarda em uma batalha humana universal. E então o filósofo se via como o *Logos* Encarnado, como quem participa da autoconsciência divina, como a realização de Deus na história humana. O que quero defender adiante é que o fato de não termos ideia de como sermos úteis não é razão suficiente para desistirmos.

Defendemos que filósofos como Rorty, Derrida e Benjamin, ao abandonarem por completo esse tipo de comportamento teórico, realizam um tipo de avanço. Um avanço no sentido de que abandonamos as fantasias impossíveis de salvação e começamos a fazer um tipo

de trabalho de desconstrução. Isso fez com que paremos de falar de como as coisas *deveriam ser* e comecemos a falar, mais humildemente, de como as coisas, com a nossa ajuda, *poderiam ser*. Isso representa a passagem de filósofos que falavam em nome de um paraíso na terra para filósofos que só querem um futuro melhor. *Essa é a passagem do conhecimento do rei filósofo para o riso do filósofo cômico da desconstrução*

Se paramos de nos envaidecer por conta de nossa posição no topo da hierarquia das disciplinas, se deixarmos de identificar nossa prática profissional com “pensamento racional” ou “pensamento claro”, estaremos numa posição melhor para concordarmos com Dewey não é mais capaz de estabelecer a própria agenda do que a engenharia e a jurisprudência. Essa constatação nos ajudaria a dispensar a ideia de que desenvolvimentos científicos ou políticos requerem “fundamentos filosóficos” – a ideia de que o juízo sobre a legitimidade de novidades culturais deve ser suspenso até que nós, filósofos, possamos identifica-los como autenticamente racionais (RORTY, 2005. p.129)

Fazer isso, no final das contas, não é grande coisa. É apenas negar aquela parte de Hegel que sonhava em ser o rei filósofo, que pretendia ter um conhecimento absoluto, e ficar com o Hegel que certa vez afirmou que a filosofia nada mais é que seu tempo aprendido em pensamento. Passar de o Espírito do Mundo para a apreensão do próprio tempo em pensamento vai nos ajudar a perceber que precisamos de um novo modo de aprender a nossa época em pensamento, de que precisamos de um novo plano para tornar o futuro melhor e que isso implica que abandonemos muitas de nossas antigas referências. Rorty, por exemplo, fala para pararmos de falar do capitalismo “como a Grande Coisa Má que explica boa parte da miséria humana contemporânea” (2005. p.62).

Então agora que já não sabemos o nome de nosso inimigo, agora que na filosofia não tem mais um poder redentor, agora temos que encontrar novos nomes para as coisas. O que sabemos é que devemos trocar as velhas metanarrativas por modos mais banais de falar. Esse modo mais banal e vulgar de falar pode ser difícil para quem se ocupa com filosofia, pelo menos para aqueles que ainda creditam que possuem algum dom especial e que estão na frente do exército que luta contra a injustiça universal. É difícil porque parece que nós na filosofia ficamos sem saber nada que as demais pessoas já não sabem. Aquelas velhas e vagas fantasias dos filósofos se foram e ficamos com apenas aquelas fantasias pequenas e locais das quais fala Rorty.

O metafísico, em suma, pensa que há uma ligação entre a redescrição e o poder, e que a redescrição certa pode nos libertar. O ironista não oferece qualquer garantia parecida. Tem que dizer que nossas chances de liberdade dependem de contingências históricas que só ocasionalmente são influenciadas por nossas redescrções de nós mesmos (RORTY, 2007, p.161).

Para isso precisamos parar de agir na filosofia como se fossemos o *logos* encarnado, mesmo após termos perdido a fé no cristianismo há muito tempo. Agora não queremos apenas substituir as velhas metanarrativas por novas, que teriam o mesmo potencial dramático. Precisamos justamente abandonar a ideia de que filósofos devam fazer tal coisa, devemos ser mais humildes e abandonar a ideia de que o filósofo é alguém melhor que as demais pessoas para aprender o seu tempo em pensamento.

Se o mundo de hoje, após a desconstrução, nos parece vazio e sem forma é porque nós, na filosofia, fomos formados para pensar as coisas do mundo em termos escatológicos. Geralmente ficamos impacientes diante de coisas pequenas e temporárias. Queremos sempre propor a solução final. Nem acabamos de ter uma ideia para ajudar um morador de rua da Cidade Baixa em Porto Alegre e já queremos saber que com a mesma ideia não podemos salvar as pessoas que passam fome na Uganda. Então ficamos deprimidos por não sermos suficientemente universais e radicais. Gostaríamos de uma teoria que englobasse todas as pessoas do mundo que estão em situação miserável. Mal temos uma ideia que poderia ajudar a diminuir a opressão contra minorias em nosso país e já percebemos sua irrelevância no Oriente Médio. Então sentimos vergonha por sermos tão etnocêntricos.

Pedir-se-ia, portanto, a um discurso filosófico derivado os critérios de uma classificação das metáforas filosóficas. Tal seria talvez legítimo se essas figuras fossem governadas, com a consciência do cálculo, pelo autor identificável de um sistema, ou se tivesse de descrever uma retórica filosófica às ordens de uma teoria autônoma, constituída antes e fora de sua linguagem, manobrando os seus trapos como instrumentos. Ideal filosófico, sem dúvida, platônico (DERRIDA, 1999, p. 264).

Faz parte de nossa herança platônica pensar que precisamos propor um projeto planetário e só nele reunir nossas esperanças locais. Enquanto não descobrimos esse projeto global de emancipação humana, podemos ficar confortavelmente em nossos empregos nas universidades, confiantes de que estamos usando nossos dons especiais em favor da emancipação humana, enquanto boa parte da população vive uma vida miserável em diversos sentidos. Seria engraçado – e talvez um pouco trágico – imaginar o que aconteceria se um desses reis filósofos alcançasse o poder político real. Que tipo de utopia ele iria colocar em prática? Hoje parece que não temos nenhuma visão clara do que seria essa sociedade ideal professada pelo rei filósofo. Uma das características do filósofo cômico é que ele é capaz de admitir até prazerosamente que não sabe de muitas coisas que outros intelectuais julgam fundamentais.

O metafísico reage a esse tipo de discurso chamando-o de “relativista” e insistindo em que o importante não é a linguagem usada, mas aquilo que é verdadeiro. Os metafísicos pensam que, por natureza, os seres humanos desejam saber (RORTY, 2007, p.136).

Assumir que não sabermos de muitas coisas mesmo que isso faça com que sejamos chamados de “cínicos”, “relativistas”, “pós-modernos”, “burgueses reformistas” ou “pragmáticos céticos”. Também não nos importamos que digam que não nos preocupamos com a Verdade e que queremos apenas nos divertir. A estes responderemos apenas que alguém na Filosofia tem que se divertir. No entanto, o mais importante disso é que abandonamos o papel antes crucial e socialmente indispensável que a história até então tem designado aos filósofos: o papel de rei filósofo.

O comediante americano Louis C. K. tem uma piada sobre uma conversa entre um leão e uma girafa. O leão pergunta para a girafa se ela conhece o homem que vive do outro lado do rio e que está sempre assustado. A girafa diz que conhece, porém o homem está sempre bastante tranquilo lá no outro lado do rio³. A graça da piada de Louis C. K. está no fato de o leão tomar a reação do homem quando está perto dele como a única possível, como a verdade eterna e imutável – e ele não entende que a reação do homem só é assim pela presença do próprio leão e não percebe que a realidade tem outras faces além daquela que o leão é capaz de testemunhar.

O que queremos aqui é que os filósofos parem de se comportar como o leão da piada de Louis C. K. Isto é, devemos parar de pensar que o mundo se resume a ser aquilo de que conseguimos dar conta com nossos instrumentos teóricos. Uma vez que tenhamos feito isso, podemos ver nossos conceitos filosóficos como Walter Benjamin sugeriu uma vez: uma coleção de estrelas dispersas que nos ajudaria a construir o que ele chamou de a “uma constelação da verdade”. Então, ao invés de reduzirmos o mundo ao que somos capazes de ver, trabalhamos com a provisoriedade de um benjamiano.

Dessa forma, devemos parar de olhar para o mundo com os olhos do leão de Louis C. K. e com a pretensão do filósofo platônico. Isso significa parar de olhar os acontecimentos de nosso tempo como pistas secretas que revelam algo mais profundo como um destino último. Devemos ver as coisas mais como instruções do que como mandamentos. Isso, ao menos e na pior das hipóteses, ajudaria a evitarmos todo esse excesso de autoparabenização e amor-próprio que sempre esteve ligado ao heroísmo forçado dos reis filósofos.

Temos que mudar o tipo de papel que os filósofos compartilham com os sacerdotes e os sábios para um papel social que tenha mais a ver com de engenheiros e advogados. Enquanto sacerdotes e sábios podem estabelecer suas próprias agendas, os filósofos contemporâneos, assim como engenheiros e advogados, devem descobrir do que seus clientes necessitam (RORTY, 2005, p.124).

³ O áudio da piada do comediante Louis C. K. pode ser escutado aqui: https://www.youtube.com/watch?v=_oMOBk0-qPM

A relação da desconstrução com a história da filosofia tem a pretensão de fazer aquilo que a girafa faz na piada de Louis: causar um curto circuito na argumentação filosófica pública e na descrição que a filosofia faz do mundo, em que se costuma pensar tudo dentro dos velhos modelos, como sacerdotes e sábios. É por isso que uso aqui filósofos como Benjamin, Derrida e Rorty. Filósofos que ao invés de nos dizerem o que devermos fazer no futuro, desconstroem e nos dizem como estivemos enganados no passado. Eles podem ser lidos como filósofos que tiveram que lidar com as consequências dolorosas das tentativas de seus pais filosóficos de serem os reis filósofos.

Ler esses filósofos significa parar de procurar pelo sucessor das grandes metateorias perdidas. Walter Benjamin, em especial, é um marxista que deve ser lido como um anti-Marx: ele pensa a história como uma concentração de ruínas significativas mais do que uma narrativa grandiosa unificada e dramática. Se vemos a história assim como Benjamin a vê, então nos tornaremos menos propensos a admirar discursos apocalípticos ou heróicos, isto é, menos inclinados a escatologias. Pois assim deixaríamos de ver a nós mesmo como os Reis Filósofos que conduzem a humanidade em sua luta histórica e a salva do declínio trágico. Ao contrário disso, Benjamin nos aconselha a olharmos para determinados acontecimentos do passado, cada um dos quais pode nos jogar novas luzes no presente. Alguns desses acontecimentos podem servir para algumas mudanças em comunidades humanas diferentes do presente, levando em conta suas diferentes necessidades e opções.

O materialista histórico não pode renunciar ao conceito de um presente que não é 0--transição, mas pára no tempo e se imobiliza. Porque esse conceito define exatamente aquele presente em que ele mesmo escreve a história. O historicista apresenta a imagem “eterna” do passado, o materialista histórico faz desse passado uma experiência única. Ele deixa a outros a tarefa de se esgotar no bordel do historicismo, com a meretriz Era uma vez (BENJAMIN, 1991, p.230).

Pensar a história dessa forma seria parar de o tempo todo termos que escolher nossos heróis e nosso vilões, seria parar de tentar buscar algum sentido no passado que revelasse a totalidade abrangente da História, riscando de nossa agenda todo um cenário de outras possibilidades em abertas, como o leão da Louis que não aceita outra possibilidade do homem do outro lado do lago existir senão assustado. A lição que podemos tirar disso é que a esperança ainda é possível, e algumas vezes pode até ser realizada, e que para isso ela não precisa de nenhum respaldo de um Rei Filósofo que se vê como o herói da humanidade.

5.4. O riso e o rinoceronte

A virada cômica e riso da desconstrução, como já vimos, começam quando algo que pretendia ter um valor positivo é destituído de tal aspiração. Nosso interesse foi despertado por uma prévia pretensão, porém fomos frustrados. Entramos numa tensão: sentimo-nos grávidos pela espera prometida, aguardamos o que se anuncia e, então, saímos decepcionados. Há a passagem do “levar algo a sério” para o “deixar de levar algo a sério”. Assim assistimos ao naufrágio de um pretense valor. Nisso sentimos uma súbita libertação em que podemos alongar nossos horizontes compreensíveis. A virada cômica da desconstrução implica tudo isso: estamos grávidos de esperança e decepcionados, somos arrastados até em cima depois jogados para baixo, somos exaltados e depois aniquilados. Isso é muito mais do que uma desilusão: depois da virada cômica ficamos convictos que o ocorrido deveria mesmo ter ocorrido e que a ordem valorativa, antes tão naturalizada, deveria mesmo ser destruída, esse era seu destino; *“En este juego alterno de atracción y repulsión, representado en un continuo vacilar y ocluir, está la esencia del cosquilleo, lo mismo si siente a la vista de uan carrera de automíviles”* (PLESSNER, 1960, p. 118).

No núcleo do riso da desconstrução está a pretensão de destruir os fantasmas que a consciência idolatra. Ele até destrói a si mesmo com esse leve e alegre espírito. A desconstrução age como a criança nas areias da praia: constrói castelinhos de areia, com muros e torres, e com o mesmo espírito destrói tudo isso com golpes de suas próprias mãos, sem nenhuma pena.

Dissemos também que a virada cômica também supõe certo tipo de liberdade de consciência, uma liberdade que se caracteriza por sua independência em relação ao curso normal dos acontecimentos. É essa independência que permite a desconstrução trocar as hierarquias, romper com a costumeira acomodação, confundir o mundo ideal de referências e abrir o espaço para uma nova ordem. Dessa liberdade da desconstrução resulta que todas as coisas do mundo humano, da terra e do espírito, são iluminadas pela luz de sua arbitrariedade. O fogo da própria atividade intelectual passa a ser alimentado por essa pirotecnia do cômico. Isto é, o trabalho teórico também passa a ter consciência de seu caráter gratuito, distante e, sobretudo, livre. O sentimento de sua independência a uma ordem fixa, sua tarefa de fazer e desfazer a realidade, tudo isso domina o trabalho filosófico quando ele é ligado com a virada cômica. Dessa forma, nosso trabalho teórico passa a ter como característica aquilo que chamaremos de “superficialidade”, que é essa forma frívola de lutar contra toda uma ordem de valores e uma cadeia de sentidos com uma elegante indiferença, com preguiça, como a consciência despreocupada, com certa frivolidade. Sem essa superficialidade não haveria

cômico na desconstrução, pois é isto o que garante a existência lúdica da filosofia. Descartado a superficialidade, o cômico iria esfumar-se. O que iremos ver na parte final dessa tese é como o cômico, do último século para cá, penetrou no trabalho teórico como um tóxico sutil, colorindo as paisagens e as coisas e sussurrando nos ouvidos de quem o sabe escutar as lições mais importantes, pois além de surpreender, despertar o assombro e fazer a descarga da tensão, o cômico nos ensinou alguma coisa:

Há muito tempo, quando pensávamos mais na eternidade e menos no futuro do que hoje, nós, filósofos, nos definíamos como servos da verdade. Mas, recentemente, temos falado menos sobre a verdade e menos sobre honestidade, menos sobre trazer a verdade ao poder do que sobre manter o poder honesto. Penso que é uma mudança sadia. A verdade é eterna e resistente, mas é difícil estar certo se é você que a possui. A honestidade, tal como a liberdade, é temporal, contingente e frágil. Mas podemos reconhecê-la quando a temos (RORTY, 2005. p.133)

O que vamos mostrar a seguir é como todo nosso trabalho teórico inspirado pela desconstrução supõe esses fundamentos do cômico. Que isso tenha se dado por acaso ou que a desconstrução tenha conquistado pelo próprio esforço, pouco importa. O fundamental é que exista essa influência do cômico em nosso trabalho filosófico, que possibilita com que as pessoas não caiam frente a dor e ao mal, que as faz considera-los como acidentes passageiros. Portanto, o resultado essencial que queremos propor dessa teorização sobre a virada cômica é a convicção de que há uma influência cômica em nosso trabalho teórico na filosofia.

A virada cômica em nosso trabalho teórico torna nossas vidas acadêmicas distintas e múltiplas, como distintas e múltiplas são as pessoas. Não rimos apenas para nos divertir, para humilhar ou ferir o orgulho de alguém. Rimos também por que compreendemos, porque nos reconhecemos, porque somos solidários, porque pertencemos ao mesmo grupo existencial. Rimos, portanto, porque apesar de tudo somos humanos. Rimos também para tirar o peso de nossas existências, de nossas vidas, de nosso mundinho acadêmico, unificando nossas angústias, criando um sentimento de comunidade humana.

O riso da desconstrução surge também como algo que traz certa cumplicidade, certa simpatia, mesmo que muitas vezes fingida, entre os indivíduos. Ri-se com as pessoas e não das pessoas. A consequência disso é uma humanização geral das relações intelectuais e um freio no uso da violência nas sociedades ocidentais de ordem individualistas. É impossível compreender essa nova forma de trabalho sem a ligarmos à ideologia democrática, ao espírito liberal de autonomia individual, espírito desprendido mas que não ostenta demais. É por isso que Rorty sempre foi a influência principal dessa tese. O senso de humor rortiano tem uma função democrática: permite ao ser humano desligar-se dos velhos fundamentos ocidentais, do seu destino metafísico, afirmando com jovialidade sua independência e sua liberdade de espírito, e

ao mesmo tempo impede o eu de se levar por demais a sério, de forjar para si uma imagem superior que ri com desprezo dos demais.

O metafísico julga que existe um dever intelectual supremo de que se apresentem argumentos em defesa das opiniões controvertidas de alguém – argumentos que partam de premissas relativamente não controvertidas. Já o ironista acha que todos esses argumentos – argumentos lógicos – são muito bons, à sua maneira, e são úteis como recursos de exposição, mas, no computo final, não são muito mais do que maneiras de fazer as pessoas alterarem suas práticas sem admitirem que o estão fazendo (RORTY, 2007, p.141).

Foi assim que o riso da desconstrução de certa forma pacificou a relação entre as pessoas, desarmou os motivos que fariam as gentes se engajarem em lutas divinas, e conservando a exigência de certa originalidade individual. Daí o prestígio social que ela alcançou na academia. A desconstrução, com sua sensibilidade satírica, representa também essa revolução individualistas que filósofos como Rorty defendem. Ou seja, o desenvolvimento de valores de liberdade e tolerância, criando todo um clima inofensivo de cordialidade, ao mesmo tempo em que cria “uma maior abertura, o espaço maior para a criação de si mesmo” (RORTY, 2007, p.159).

De certa forma, o cômico passa a desempenhar um papel fático e ontológico na desconstrução: sua dessubstancialização produz o calor para um modo de ser em um mundo que valoriza as relações personalizadas e que democratiza os discursos e os comportamentos humanos. A desconstrução, com seu humor *fun* e descontraído, passa a dominar os modos de ser e as relações entre as pessoas, num mundo em que ninguém, lá no fundo, acredita no sentido profundo das coisas. Isso deve ter implicações no trabalho dos filósofos, que devem passar a se levar menos a sério:

Espero que nós, professores de filosofia, possamos achar um modo de evitar três tentações: o desejo revolucionário de ver uma filosofia como um agente de mudanças, e não como um agente de reconciliação; o desejo escolástico de refugiar-se no interior de fronteiras disciplinares; e o desejo chauvinista (RORTY, 2005, p.131).

“Não se levar a sério” passa a ser a ordem do dia. É toda uma democratização das formas de ser que exprime aquele ideal liberal igualitário rortiano, traduzindo também aquela contingência e espontaneidade que Rorty tanto prezava. Essa é chegada ao mundo intelectual desse filósofo tolerante, sem grandes ambições metafísicas, sem uma crença firme e sem uma ideia elevada de si mesmo: “Com a redescrição continua, nós, os ironistas, esperamos criar para nós mesmos o melhor eu possível” (RORTY, 2007, p.144).

Esse riso da desconstrução no trabalho teórico se mostra em piscadelas lúdicas de olho em cada sinal de nosso tempo. Agora os tempos mudaram e não pega mal exhibir a própria

fragilidade, os problemas pessoais, confessar a própria fraqueza, expressar a solidão que se sente e a consciência da própria contingência. E dizer tudo isso sem se levar a sério. É assim que o riso da desconstrução é tanto narcísico e tanto um meio cool que protege os pensadores de nosso tempo. Nosso trabalho teórico, ampliando os valores *fun* da desconstrução, legitimou o cômico em todas as classes sociais, em todas as faixas de idade e em todos os sexos – um cômico cada vez mais presente e cada vez mais idêntico, acessível a todos, para todos os públicos, “do netinho à vovó”. Uma vida quase surrealista:

A vida só parecia digna de ser vivida quando se dissolvia a fronteira entre sono e vigília, permitindo a passagem de figuras ondulantes, e a linguagem só parecia autêntica quando o som e a imagem, a imagem e o som, se interpenetravam, com exatidão automática, de forma tão feliz que não sobrava a mínima fresta para inserir a pequena moeda chamada “sentido” (BENJAMIN, 1989, p.22).

A vida em nosso meio acadêmico é muitas vezes a criação de códigos humorísticos. Cada vez mais a publicidade, a televisão, as animações, o cinema, os slogans são incorporados em nossos trabalhos teóricos. Muitas das publicações sérias se deixam influenciar, pela primeira vez, em alguma medida por essa atmosfera cômica da época. Basta olharmos para os títulos e os subtítulos dos trabalhos apresentado nos eventos acadêmicos ou mesmo os artigos científicos ou filosóficos. Vimos já como que sob o paradigma da desconstrução o tom sério universitário deu lugar a um estilo mais descontraído, feito com jogos de palavras e piscadelas de olhos. Vimos também como a anti-arte do século passado adiantou-se a tudo isso e há um bom tempo incorporou o cômico em sua forma de trabalhar. É impossível eliminarmos a carga cômica das obras dadaístas, das surrealistas e da *art pop*. Quando afirmamos que hoje nosso trabalho na filosofia possui uma estrutura cômica, estamos dizendo que hoje há um devir cômico inegável em nossas significações e em nossos valores, da cultura ao político, do sexo à arte. Nossa geração não é mais nem crente e nem ateia: somos cômicos. Nas palavras de Postman:

What all of this means is that our culture has moved toward a new way of conducting its business, especially its important business. the nature of its discourse is changing as the demarcation line between what is show business and what is not becomes harder to see with each passing day. Our priests and presidents, our surgeons and lawyers, our educators and news-casters need worry less about satisfying the demands of their discipline than the demands of good showmanship (POSTMAN, 1985, p.99).

Não é que nosso tempo detenha o monopólio do cômico. É bem provável que todas as épocas da humanidade, mesmo as mais primitivas, o divertimento e o riso fossem importantes. Porém apenas a nossa cultura se desenvolve dentro dessa estrutura cômica, só no mundo pós-desconstrução a estrutura da vida humana se torna cômica, porque só com a desconstrução as

fronteiras entre o sério e o não-sério foram afrouxadas por aquele processo desconstrutivos que elimina oposições. Na esteira da desconstrução das grandes polaridades ocidental, a polaridade do sério e do não-sério também foi desconstruída. Assim alargou-se o campo do cômico. Antes o cômico sempre era uma oposição a oposição ao sério e ao sagrado, sendo, assim, como diz Lipovetsky (1983, p.128) um segundo mundo, um mundo carnavalesco. Após a desconstrução, essa polaridade dissolveu-se e o cômico avançou em todas as esferas da vida social. Agora passamos a viver sob a luz cômica. Um novo estilo de se viver, inofensivo e descontraído, sem nada de muito novo para dizer, emergiu, caracterizando a vida de nossa época, desde a moda, os trabalhos acadêmicos, as redes sociais online, as reportagens jornalísticas, a publicidade e os jogos nos programa de televisão. O cômico, antes de ser o mero lado da polaridade que se opõe ao sério, tornou-se o imperativo social generalizado, o horizonte cool de nossa existência, o mundo circundante bem humorado em que o indivíduo sofre em todo se ser: a estrutura da vida humana, nossa barbárie benjaminiana *fun*:

Conceito novo e positivo de barbárie: Pois o que resulta para o bárbaro dessa pobreza de experiência? Ela o impele a partir para frente, a começar de novo, a contentar-se com pouco, a construir com pouco, sem olhar nem para a direita e nem para a esquerda (BENJAMIN, 1989. p.116).

Foi esse lado positivo de nossa barbárie que Postman foi incapaz de perceber: Nesse capítulo teorizamos sobre o cômico mostrando como a virada cômica está ligada a um tipo de profanação de algo sagrado, à um rompimento com os valores oficiais, com o que antes era esperado. Dessa forma, o riso da desconstrução é de certa forma um rebaixamento, uma ato através do qual a morte se afirma como fim inevitável e a possibilidade de um novo nascimento. Invertendo o alto e o baixo, a desconstrução preparou um novo surgimento, uma nova forma de vida, um novo começo após a morte dos deuses. É o surgimento de um modo de ser rinoceronte, um modo de ser estranho, do diferente, daquilo que não se encaixa, mas que se impõe e que não se deixa esgotar em definições.

Hoje o cômico avançou de tal forma que ele praticamente sufocou o seu negativo, sendo na maior parte das vezes gratuito e sem grandes pretensões. O cômico chegou a um ponto em que, na moda, na publicidade e na web, ele é inofensivo, não ataca, não crítica, não faz vítima, buscando apenas afirmar um mundo circundante de bom humor e um riso sem reverso. Nosso sentido de cômico não repousa mais num fundo de amargura ou de tédio. Antes de ser a máscara de nosso pessimismo ou de nosso desespero, nosso cômico descreve todo o nosso horizonte de sentido. O cômico irônico que funcionava como crítica social na modernidade foi embora pela mesma porta pela qual saiu a descrição objetiva e imparcial da realidade. Agora o cômico é

hiperbólico: ele gosta dos pormenores, dos detalhes. É um cômico benjaminiano que gosta da embriaguez e do slogan. Assumindo sua indiferença e seu desprendimento, o cômico da desconstrução ficou livre para se tornar surrealista, psicodélico e sedutor. Ele é cínico ao ponto de nos alertar que tudo o que se apresenta com pretensão de profundidade coloca em perigo a segurança da vida.

Viver em uma casa de vidro é uma atitude revolucionária por excelência. Também isso é embriaguez, um exibicionismo moral, que nos é extremamente necessário. A discrição, no que diz respeito à própria existência, antes uma virtude aristocrática, transformou-se cada vez mais num atributo de pequenos burgueses arrivistas (BENJAMIN, 1989. p.24).

À medida que o cômico se expandiu em nossos trabalhos teóricos, ele também começou a prudentemente poupar o outro. Há uma atitude socialmente nova em que reprovamos o riso ao custo dos outros. O outro, depois de toda a política de aceitação da alteridade feita pela desconstrução, deixou de ser uma presa frágil dos sarcasmos cômicos. Rimos cada vez menos das situações dos outros. Agora o objeto privilegiado do cômico torna-se o Eu, o *self*, numa postura de autodepreciação, como mostram os filmes de Wood Allen. Esse é um cômico que decorre do fato de sermos reflexivos demais, hiper-conscientes demais e narcisistas demais. Como nos filmes de Woody Allen, rimos sem nunca deixarmos de analisar a nós mesmos, dissecando e pormenores o ridículo de nossa própria condição, alongando-nos sobre nós próprios e sobre nosso Eu contemporâneo super-valorizado. Dessa é meu nosso próprio ser, nossa consciência de si, nosso *Dasein*, que se torna o objeto privilegiado de nosso cômico e não mais os vícios, os defeitos ou as características de outros.

O cômico da desconstrução do *self* executa aqui aquele mesmo movimento da virada cômica: o Eu antes grandioso e imponente é ridicularizado e mostrado em sua fragilidade e contingência. É a saída de cena do poderoso Eu Transcendental e o adentramento de um eu-rinoceronte, frágil e indefinível. Temos que ver como esse movimento do cômico saindo dos outros e focando no *self* está ligado com aquele movimento filosófico feito por Rorty e sua valorização do indivíduo:

O ironista, em contraste, é nominalista e historicista. Considera que nada tem uma natureza intrínseca, uma essência real. Por isso acha que a ocorrência do termo “justo”, “científico” ou “racional” no vocabulário final da época não é razão para supor que a investigação socrática da essência da justiça, da ciência e da racionalidade levem muito além dos jogos de linguagem da época (RORTY, 2007, p.136).

O que mais restaria para fazermos graça hoje depois que os grandes sistemas filosóficos e os conceitos grandiosos desapareceram, que as pessoas veem terminar os slogans filosóficos de efeito e os enunciados pretenciosos, que as ciências da natureza cada vez mais apagam as

vozes dos metafísicos e só resta entre os estudantes de filosofia um silêncio discreto como aquele dos restaurantes e dos elevadores? Agora estamos pouco a pouco cada vez mais habituados a não escutar esses discursos grandiosos sobre o ser e sobre o mundo que eram tão frequentes em tempos anteriores. À medida que as ciências naturais e as ciências exatas aumentaram sua influência, um silêncio foi tomando conta da filosofia. Assim entramos numa fase de, por não termos mais para onde olhar, centramo-nos em demasia em nós mesmo e um tipo de narcisismo metafísico se consolida. Por isso começamos essa tese com o conceito de *self* e por isso vimos nos capítulos anterior como a teoria de Rorty, aceitando isso tudo, acaba gerando um culto de auto-realização, encerrando o ser humano em si próprio, fazendo-o, de certa forma, desertar da argumentação pública, fazendo do ser humano quase um zumbi, ora *cool* e dissimulado e ora apático e esvaziado de um sentimento profundo de existir.

Essa situação levou a acusações de “irresponsabilidade” contra intelectuais ironistas. Algumas delas vieram de ignorantes – pessoas que não leram os livros contra os quais advertem outros indivíduos, e que apenas defendem instintivamente seus próprios papéis tradicionais. Entre os ignorantes incluem-se os fundamentalistas religiosos, os cientistas que se ofendem com a sugestão de que ser “científico” não é a mais alta virtude intelectual, e os filósofos para quem é um artigo de fé que a racionalidade exija a utilização de princípios morais gerais, do tipo formulado por Mill e Kant (RORTY, 2007, 148).

Como não fazermos, assim, essa ligação entre essa indiferença e desmotivação do ser humano rortiano e a centralização de tudo no próprio indivíduo numa autoabsorção narcísica cômica? O desapossamento, a dessubstancialização do ser humano, que Rorty descreve com competência, acaba no narcisismo desconstrução. A virada cômica surge aqui justamente para aliviar o peso de toda essa centralização no ser-humano.

E depois de todos os ataques feitos contra a capacidade de comunicação da linguagem, como já vimos, o riso da desconstrução se tornou um meio termo entre a tentativa de passar uma mensagem e o *nonsense*. Certamente que não somos meros niilistas e não caímos na incoerência verbal e no irracional absoluto. Tal é o limite de nosso *nonsense*: Deus está morto, mas nem tudo é permitido. Porém isso não se deu por uma rebeldia juvenil. É toda uma consequência do trabalho de desconstrução daquela tradição filosófica denunciada por Derrida:

Transportada para o campo filosófico, uma tal metaforologia não reencontraria sempre. Por destino, o mesmo? A mesma *physis*, o mesmo sentido (sentido do ser como presença ou, o que vem a dar no mesmo, como presença/ausência), o mesmo círculo, o mesmo fogo da mesma luz mostrando-se/escondendo-se, o mesmo giro do sol? Encontrar *outro*, que não o retorno do mesmo quando se procura a metáfora? Quer dizer a semelhança? E quando se procura determinar a metáfora dominante de um grupo que interessa pelo seu poder de semelhança? Encontrar outro senão a metáfora da dominação, acrescida do seu poder de dissimulação que lhe permite escapar à ordenação: Deus ou o sol? (DERRIDA, 1991, p.307).

Já vimos como a desconstrução, principalmente em sua recepção americana, para não ser mais uma afirmação do mesmo, muitas vezes não quer dizer nada, apenas se divertindo consigo mesmo: o cômico da desconstrução troça de si mesmo. Em muitos dos seus textos, a desconstrução não quis dizer nada e só se divertiu consigo mesmo: a desconstrução acabou fazendo graça de si mesmo, do seu sentido e do seu não-sentido, esvaziando inclusive a sua pretensão de verdade, e foi aí justamente que ela encontrou sua força. A desconstrução renunciou, não sem lucidez, à solenidade do sentido, à argumentação e à comunicação pedagógica. A desconstrução sabia: quanto mais lições e mais argumentos, menos leitores. Com seus recursos cômicos, os conceitos da desconstrução ganharam tanto mais relevo quanto mais apareceram sobre um fundo cômico. Assim o discurso demonstrativo fatigou-se até quase sumir nos textos pós-estruturalistas ficando apenas o essencial num sinal que acende e apaga.

A desconstrução riu por último. Ela é aqui e agora. Nas revistas, nos muros das cidades, nas paredes dos metrô, o vago surrealismo da desconstrução expulsa do mundo todo o mistério, toda a profundidade que antes nos rodeava, entregando-nos a essa embriaguez desencantada pós-moderna da inocuidade do sentido. O que a desconstrução fez foi nos colocar para além do verdadeiro e do falso, para além da verdade e do universal, para além dos grandes significantes, para além das oposições binárias que ditavam o jogo ocidental. O estilo cômico da desconstrução minou a pretensão de sentido e abriu mão dos conteúdos: ao invés da mensagem ideológica, ela ofereceu uma dessubstancialização cômica. E foi assim que no Ocidente a glorificação do sentido e da transparência deu lugar a uma depreciação lúdica e a uma lógica da diferença. É nesse cenário que a tese de Postnam faz sentido: *“But what I am claiming here is not that television is entertaining but that it has made entertainment itself the natural format for the representation of all experience.”* (POSTMAN, 1985, p. 87).

No campo estético, a arte acabou cada vez menos funcionando como um registro de imitação e identificação, surgindo como um espaço livre quase teatral, deixando de ser a duplicidade fiel do real. Foi também com o cômico que a arte foi capaz de se desprender assim do referente, adquirindo sua autonomia. Isso tem relação com a nova compreensão da verdade teorizada por Postnam:

Stated in its simplest form, it is that television provides a new (or, possibly, restores an old) definition of truth: the credibility of the teller is the ultimate test of the truth of a proposition. "Credibility" here does not refer to the past record of the teller for making statements that have survived the rigors of reality-testing. It refers only to the impression of sincerity, authenticity, vulnerability or attractiveness (choose one or more) conveyed by the actor/reporter. (POSTMAN, 1985, p.101.)

O riso da desconstrução implica toda uma crítica da ilusão das falsas promessas de profundidade e dos modelos de sociedade ocidentais que, no seu acontecer histórico, definam-se em sua subordinação a um significante exterior, transcendente e herdado, e que após a desconstrução perdeu muito do seu tom glorioso. Assim as pessoas e o trabalho teórico, nas sociedades democráticas, emancipam-se de seus fundamentos outrora sagrados. Vista nesse cenário, o riso da desconstrução tem a ver com todo esse processo da destituição da ilusão transcendental e da automatização do mundo social. Quando a desconstrução fez isso tudo, ela não fez mais do que fazer surgir uma sociedade sem opacidade, sem profundidade, um mundo cínico e sem deuses, porém transparente e honesto consigo mesmo.

Sob o impulso da virada cômica da desconstrução, as referências tradicionais importantes esvaziaram-se de sua substância e seu sentido, os valores que estruturavam e organizavam o mundo da primeira metade do século XX (autoridade, transparência, castidade, devoção) já não inspiram muita confiança e convidam mais a um deboche do que a um respeito: algo de vagamente ridículo se prende aos nomes dos velhos sonhos ocidentais. Agora dos discursos hierárquicos estão destronados e entramos na era da democracia cômica, que se afilia a desconstrução dos conceitos sociais centrais feito pelos pós-estruturalistas. Agora, o que não nos diverte, não nos interessa:

The reporters who cover the White House are ready and able to expose lies, and thus create the grounds for informed and indignant opinion. But apparently the public declines to take an interest. To press reports of White House dissembling, the public has replied with Queen Victoria's famous line: "We are not amused." (POSTMAN, 1985, p.109.)

Com o riso da desconstrução mesmo as coisas mais sérias e solenes, que antes faziam bater mais forte o coração do homem ocidental por sua importância para a cultura, assume uma tonalidade cômica. O que hoje poderá escapar do horizonte cômico enquanto a própria luta política, a divisão entre direita e esquerda, parece se dissolver numa paródia e num espetáculo risível que inspiram mais gracejos que ideais? Dessa forma o próprio acontecimento político se tornou de certa forma cômico: cada vez mais os extremos da polaridade direita-esquerda se torna caricatural, e quanto mais a desmotivação política toma conta, mais a cena política se assemelha um faz de conta de boas intenções, honestidade e responsabilidade.

Queremos defender que essa virada cômica e o riso da desconstrução são a última etapa daquela sociedade democrática, secular, liberal e tolerante defendida por Rorty. O riso da desconstrução faz com que instituições e os grupos sociais perca definitivamente sua majestade. Agora o mundo social secular torna-se finalmente adequado a si mesmo, já nada exige veneração, o sentimento de superioridade dissolveu-se numa descontração generalizada e o

mundo humano finalmente fecha-se se sua própria autonomia, de acordo com os ideais democráticos, sem nenhuma sombra de Deus.

O ironista encara as palavras fundamentais da metafísica e, em particular, de retórica pública das democracias liberais, como sendo apenas mais um texto, apenas mais um conjunto de coisinhas humanas. (...). Seu liberalismo não consiste em sua devoção a essas palavras específicas, mas em sua capacidade de captar de muitos conjuntos diferentes de palavras (RORTY, 2007, p.166).

Quando os ideais, os costumes, as tradições que antes eram levadas a sério foram desconstruídas, quase tudo passa a flutuar nesse espaço cômico. Um final de semana na Cidade Baixa pode nos mostrar isso: as pessoas estão mais preocupadas em sentirem o próprio corpo eletrizar-se na dança do que em se comunicar com outras pessoas. O espetáculo cômico está por todos os lados: na música, na multidão que ri, no exibicionismo, na exaltação de estilos, nos shows barulhentos, nos jogos de luzes. Toda essa teatralização da vida noturna é o que esvazia a cidade Baixa de toda a seriedade, que faz dela um lugar flutuante e polivalente, um lugar quase pós-moderno afetado pelo delírio. Um excesso de sentido que desorienta e fascina, tudo com muito efeito cômico, de tal forma que o divertido surge sem freios, orbitando sobre si próprio. Nossa Cidade Baixa é como a Las Vegas de Postman:

Today, we must look to the city of Las Vegas, Nevada, as a metaphor of our national character and aspiration, its symbol a thirty-foot-high cardboard picture of a slot machine and a chorus girl. For Las Vegas is a city entirely devoted to the idea of entertainment, and as such proclaims the spirit of a culture in which all public discourse increasingly takes the form of entertainment. Our politics, religion, news, athletics, education and commerce have been transformed into congenial adjuncts of show business, largely without protest or even much popular notice. the result is that we are a people on the verge of amusing ourselves to death. (POSTMAN, 1985, p.3).

Fascinação cômica, caleidoscópio pós-moderno, desvio cômico: a Cidade Baixa, nos finais de semana, nos dá todo um luxo de demonstrações da estrutura cômica que a desconstrução assumiu em sua popularização americana, demonstrações que não devem apenas ser olhadas e admiradas, mas elas fazem brilhar, esquecer e sentir. Como nos textos da desconstrução em sua versão americana tudo é excessivo: os sons, as pessoas que circulam e se amontoam, os shows, as músicas, o frenesi de singularidades. Cidade Baixa: uma inflação psicodélica, uma feira de signos e de gente, espaço multifuncional e indeterminado. Lá nada mais tem seu lugar certo, nada tem um sentido sólido, a produção e desconstrução de significados desubstancializa tudo o que se pretende duradouro. Cinemas ou discotecas, concerto ou teatro, performance ou intervenção urbana: tudo acontece ao mesmo tempo. Todas as dimensões, todas as categorias se cruzam numa existência cujo fundamento é a virada cômica. Seu rosto é o rosto surrealista que Benjamin já via em Paris do século passado:

No centro desse mundo de coisas está o mais onírico dos seus objetos, a própria cidade de Paris. Mas somente a revolta desvenda inteiramente o seu rosto surrealista. E nenhum rosto é tão surrealista quanto o rosto verdadeiro de uma cidade (BENJAMIN, 1989, p.26).

O sagrado, o sério, o estar junto no mundo, o culto e o erudito, tudo aqui é abolido em benefício do acontecer noturno e surrealista do cômico. Tudo pode circular sem interrupções: pessoas, grupos, apresentações, pichações e exposições. Assim o riso da desconstrução não poupou, em seu acontecer fundamental, nem os locais da cultura e nem os locais da noite. A desconstrução riu por último.

6. CONCLUSÃO

"Fracassar como poeta – e, portanto, para Nietzsche fracassar como humano – é aceitar as descrições que outra pessoa faça de nós, executar um programa previamente preparado, escrever, quando muito, variações elegantes de poemas anteriormente escritos"

(Richard Rorty)

“Ou será antes a tentação de colocar a hipótese no início que constitui o abismo de todo o filosofar?”

(Walter Benjamin)

“Não faz sentido deixar de lado deixar de lado os conceitos da metafísica quando se quer abalar a metafísica”

(Jacques Derrida)

Esta tese pretendeu mostrar como a desconstrução nasceu num embate com a tradição metafísica e terminou como um punhado de literatos americanos criticando mutuamente seus próprios textos. O pensamento metafísico foi desconstruído muito em razão de que, quando manifestava-se sobre suas questões, emitia uma mensagem colateral sobre a forma e o destino de toda a cultura ocidental. A desconstrução também criticou muito da suposta imparcialidade da metafísica. Tradicionalmente ela não se engajava, de algum modo significativo, em quaisquer interesses sociais substantivos, e, enquanto forma de discurso, sua postura foi a de sempre validar e perpetuar a si própria. É difícil acreditar que, numa era nuclear, se justifique a publicação de mais um volume sobre a questão do ser enquanto tal e em seu todo. Depois da desconstrução, a questão que podemos colocar é a seguinte: deve a metafísica desaparecer ou existirá alguma função mais fundamental a lhe ser conferida?

A sua posição de filosofia menor ajudava a emprestar à desconstrução a legitimidade da qual ela se encontrava privada no momento. E ela precisava disso devido ao colapso da esfera tradicional que antes conferia validade aos trabalhos metafísicos. Sem essa dimensão clássica, sem um conjunto de conceitos e crenças comuns, não haveria, de fato, nenhuma autoridade em relação à qual a desconstrução pudesse se rebelar. Seu discurso, então, teve que ser muitas vezes autogerador e autossustentado, movendo-se em círculos no seu próprio espaço intuicionista ao invés de se dirigir a um interlocutor público. Todo esse trabalho de reexame dos fundamentos da metafísica fez com que o equilíbrio do pensamento metafísico pendesse perigosamente em direção a um discurso cético e irônico que ameaçava desalojar muitas das questões centrais da tradição. Esse foi o trabalho que pela primeira vez veio interrogar sobre as credenciais do

pensamento ontológico, uma vez que certa ambiguidade fundamental conduzia sua própria condição.

E esse é justamente o problema da desconstrução e de toda a filosofia marginal: ela não é capaz de fazer surgir, por um passe de mágica, um cânone alternativo e uma contra-esfera pública de argumentação. E como essa crítica não pode existir plenamente enquanto tal esfera não for criada, restava à desconstrução viver como uma força marginal, uma escrita menor. Restará sempre, portanto, ao filósofo menor ocupar essa posição indefinida entre o sábio isolado e dissidente e o intelectual canônico, combinando a rebeldia e os ataques críticos do primeiro com o alcance e o conhecimento histórico do segundo. O termo, que tanto utilizamos nesta tese e que era tão querido por Derrida, “margens” significa justamente isso: ao mesmo tempo um distanciamento crítico e um engajamento na tradição metafísica.

A crescente socialização do corpo levou a desconstrução, principalmente nos Estados Unidos, a uma “politização do corpo” que até então era incompatível com o racionalismo dominante. O discurso público da metafísica agia como se as pessoas não tivessem órgãos sexuais: era uma mescla de mentes fora do corpo liberto da dimensão libidinosa ao mesmo tempo em que não se deixava contaminar pelas pressões dos interesses sociais. A linguagem da desconstrução, pelo contrário, pretendeu levar muito a sério essas questões de desejo e poder; ela é retoricamente autoconsciente dessas coisas e, assim, desmascara a suposta objetividade e transparência da linguagem metafísica. Dentro do contra-discurso da desconstrução, necessidades anteriormente reprimidas ou inarticuladas, interesses e desejos, encontraram sua expressão. Sendo assim, a função da crítica à metafísica realizada pela desconstrução foi a de *resistir a certa dominação semântica*, engajando-se através tanto do discurso quando da prática numa atividade menor e marginal pela qual as necessidades e os desejos reprimidos pudessem ter voz e assumir formas culturais.

O verdadeiro crítico da metafísica é sempre um desconstrutivista. *A função principal desta tese foi recordar à desconstrução dessa sua função tradicional*, e não apenas repetir alguma dessas novas funções que estão na moda. Para muitos estudantes de filosofia, “metafísica” é apenas um rótulo herdado para designar um campo dentro do qual se congregam muitas preocupações distintas: questões ontológicas, teleológicas, teológicas, etc. Essas atividades não mantêm entre si uma relação óbvia. A desconstrução tem ao menos o mérito de mostrar como essas preocupações estão ligadas com os processos simbólicos da vida humana e com a modificação do modo de ser das pessoas. Quem vê esse tipo de trabalho como supérfluo ou como uma novidade passageira está equivocado. A desconstrução representa uma versão contemporânea do que é mais caro à metafísica, antes que ela fosse levada à pobreza pelo

cânone metafísico ensinado nas universidades. Além disso, contribui, ainda que modestamente, para a compreensão de nosso próprio modo de ser. Está cada vez mais claro que sem um entendimento mais profundo do gesto semântico da tradição metafísica seremos incapazes de compreender muitos dos processos simbólicos que historicamente moldaram nossas visões de mundo e nosso *self*.

Claro que há muitas dificuldades nesse audacioso empreendimento. A desconstrução, antes de se popularizar nos Estados Unidos, era uma forma de trabalho bastante querida pelos franceses em uma sociedade em que as teorias dominantes utilizavam livremente o racionalismo metafísico dos alemães e, assim, criavam no trabalho intelectual e nas instituições acadêmicas toda uma natureza rigidamente hierárquica e autoritária. Nesse contexto, o projeto de Derrida de desmontar as posições binárias e subverter o significante transcendental tinha uma relevância e um potencial radical, o que nem sempre sobreviveu quando a desconstrução foi exportada para terras americanas. De certa forma, a desconstrução não viajou bem: transportada para a cultura americana, sua cumplicidade com a tradição ontológica tendeu a se tornar quase um antagonismo.

Foi também difícil para toda essa geração pós-metafísica ter a mesma excitação quimérica diante do conceito de universalidade, como tiveram seus ancestrais. Isso soava escandaloso para autores por demais impregnados em sua cultura e em seu particularismo, em que desde sempre você está relacionado com sua comunidade, sua sexualidade, sua raça, seu gênero e sua função social. A ideia de que todo mundo merece respeito independente desses fatores passou a ser vista como uma noção extravagante. O que se deu foi uma desconstrução e uma crítica do conceito de “universalidade”. E isso teve implicações éticas e políticas bastante sérias. Rorty, por exemplo, no capítulo final de seu livro *Contingencia, ironia e solidariedade*, chamado “Solidariedade”, vai defender que os valores morais fazem parte de nossas tradições locais contingentes e não são nada além disso. Rorty chega a dizer que se for perguntado por que os americanos devem ajudar negros americanos oprimidos, a resposta não será “porque são também seres humanos” e sim “porque são também americanos”. Segundo o autor, seria mais convincente argumentar publicamente que é ultrajante que um americano viva sem esperança do que um ser humano. Ou seja, a ética de Rorty se tornou um tipo de patriotismo americano bastante clichê.

Porém, temos que dizer que o que está por detrás dessa ideia de Rorty é a crítica ao pensamento metafísico e também a ideia de se livrar de certas noções metafísicas do tipo “humanidade universal”. Essa noção de humanidade universal significava que, no que diz respeito aos direitos fundamentais – como liberdade, justiça e felicidade – todas as pessoas

deveriam ser consideradas. Mas que consideração seria essa? Derrida mostrou, em seu texto *A mitologia branca*, que essa era a brincadeira dos homens brancos ocidentais que acreditavam que sua versão metafísica de humanidade deveria aplicar-se a todas as demais pessoas. Por isso uma desconstrução do *self* foi tão importante neste trabalho.

Apesar das diversas referências teóricas que apareceram nessa tese, talvez a mais fundamental tenha sido Walter Benjamin. Não tanto pelo que ele escreveu, mas sim por sua postura teórica. O termo “metafísico” sempre designará uma representação problemática do trabalho benjaminiano, já que ele sempre rejeitou explicitamente um rótulo de filósofo sistemático. No entanto, nenhum dos outros rótulos convencionais – sociólogo, teórico político, crítico literário, comentarista cultural – ajustam-se completamente ou exatamente à totalidade de sua obra. A transgressão de fronteiras era uma atitude recorrente em seus textos, que abrangiam o cinema e a linguagem, a literatura e a política, a metafísica e a cultura popular. Os limites entre o texto filosófico e o texto literário eram igualmente profanados: Benjamin era um escritor, escreveu uma autobiografia, peças de teatro, foi também autor de peças radiofônicas e, no início de sua carreira, publicou poesias. Mesmo sua obra metafísica e não ficcional é carregada de uma forte carga imaginativa e uma ênfase em uma escrita experimental, que lhe permitia enveredar, com muita facilidade, pela narrativa e pela retórica mesmo quando fazia filosofia.

Além da designação muito pouco informativa de “estudos da linguagem e da cultura” não existe um nome preciso para o espaço ocupado por Benjamin – um espaço que ele foi, se dúvidas, um dos arquitetos. Benjamin não é apenas um filósofo da linguagem ou um semiólogo, pois em seus estudos sobre a linguagem sempre se recusou em desassociar seu objeto da tradição ontológica e do conjunto das relações históricas e culturais. Enquanto seus amigos marxistas de Frankfurt desviaram-se para uma dialética materialista, Benjamin sustentou, para o espanto de todos, um tipo de messianismo historicista. Seu interesse pelos objetos da cultura de massa é anterior a popularidade da *pop art* e dos estudos da desconstrução, e sua preocupação com o meio ambiente se deu numa época em que isto não tinha nenhum apelo social. Benjamin foi, em muitos sentidos, um autor que chegou cedo demais. Seu enfoque metafísico, presente na obra do autor desde o início, nos leva a rejeitar uma leitura meramente “literária” de seus textos. O que queremos aqui é defender que Benjamin foi um metafísico – um metafísico da desconstrução, mas ainda assim um metafísico.

Se Benjamin não chega a ser um filósofo profissional, tampouco podemos chamá-lo de “pseudo-filósofo”. Existem, isso é certo, partes de sua obra que carecem de uma teorização rigorosa e de uma transparência argumentativa suficiente. No entanto, foi justamente essa

irresponsabilidade filosófica que fez com que o autor pudesse unir em um só campo uma enorme diversidade de temas. E essa sua capacidade de generalização e combinação de elementos dispersos está justamente ligada, em sua maior parte, em um conhecimento histórico e cultural pormenorizado da tradição filosófica. Porém, a visão de Benjamin da história da metafísica não é a mesma do sábio observador transcendental que aprendeu a essência da totalidade; ela deriva, pelo contrário, da articulação entre os diferentes sistemas semânticos da metafísica e o mundo das pessoas reais. Para entender esse trabalho teórico, é vital a concepção de “gesto semântico” utilizada por Flavio Kothe em seus textos, e retomada aqui no quarto capítulo, e que tem a intenção de mostrar como conceitos, teorias e obras sobrevivem ao entrarem na cultura e no tempo, perpetuando a si mesmos.

Se o pensamento de Benjamin tem um “campo” sem dúvida nenhuma é este: o espaço constituído pela interação entre o gesto semântico fundamental do cânone metafísico e as relações sociais, as instituições da cultura e as subjetividades humanas. Quando ao nome desse campo, que decidam os benjaminianos – nós ainda preferimos chamar este trabalho de “metafísico”.

Chamar de “metafísica” a forma como Benjamin trabalha significa dizer que seu texto dramatiza, em seu próprio estilo e às vezes de forma particularmente intensa, o problema fundamental de um trabalho de desconstrução do cânone metafísico: o de, sendo uma filosofia marginal e pertencendo a uma contra-esfera pública, dirigir-se à toda uma tradição que se perpetua em fundamentos que se encontram nas instituições culturais e na educação oficial. Como muitos dos escritores da desconstrução – e talvez de forma ainda mais dramática e pungente – ele foi levado a ocupar um espaço indeterminado a meio caminho entre a academia atuante mas reacionária e as margens desejáveis mas ineficientes.

Através de uma rede de contatos pessoais, Benjamin tinha algum acesso indireto aos centros de poder político das instituições acadêmicas e, assim, alcançou certo prestígio como filósofo *cult* e alternativo. No entanto, sua inserção na cultura é inevitavelmente muito diversa da de um Derrida ou de um Rorty. Benjamin consegue ser estranho mesmo entre os mais estranhos, marginal entre os marginais. Descolado tanto do cânone quanto das margens, ele nada representa. Os limites que o autor encontrou em sua vida intelectual não foram os limites do seu pensamento e da sua obra, mas sim os limites das instituições canônicas e da educação oficial.

Nosso primeiro capítulo, que trabalhou com o livro *Filosofia Francesa* de Cusset, teve a intenção de ser uma página no grande livro da desconstrução para podermos captar algo de sua lógica histórica. É como se, ao colocarmos sua popularização como um fato histórico,

podéssemos tirar muitas conclusões a partir do fato inegável de sua derrota política – como se podéssemos trabalhar, a partir desse experimento histórico, o núcleo da desconstrução para mostrar onde ela se desviou do projeto inicial de seus fundadores. E de onde mais a desconstrução poderia brotar como um fenômeno *pop* – com todo o seu vanguardismo e descrédito na modernidade, com toda sua transformação da cultura, seus colapsos das concepções tradicionais de sociedade e sujeito e com suas novas emergências políticas – do que nos Estados Unidos dos anos 60 e 70?

Seu repúdio ao método, ao sistema e a teorização analítica; sua aversão ao dominante, à totalidade e à transparência; seus sonhos malucos de pluralidade e alteridade e seus gestos recorrentes de hesitação e indeterminação; o seu gosto pelo transitório e pelo deslizamento, junto com sua aversão ao definitivo – tudo isso casou muito bem com certos projetos marginais de acadêmicos americanos. Ao mesmo tempo, seu ceticismo epistemológico e seu relativismo irônico são profundamente opostos à ortodoxia acadêmica, e, por isso, puderam abalar os próprios fundamentos da objetividade acadêmica.

Não podemos esperar que os autores contemporâneos da desconstrução americana aplaudam o livro de Cusset. Ninguém gosta muito de saber que é um fracasso histórico. Podemos até supor algumas críticas que um bom desconstrutivista americano faria ao ler o livro *Filosofia francesa: A narrativa do livro* não seria apenas outro exemplo da narrativa linear e teológica, reducionista, que nós seguidores americanos de Derrida rejeitamos de todas as formas? Além disso, fica difícil de explicar como livros complexos sobre os autores canônicos, como os de Blomm e Paul de Man, são, assim como o culto à Madonna e as festas *queer*, apenas um fruto de uma desordem política.

Se a desconstrução americana se metia em tudo, desde Bob Dylan até a morte do sujeito moderno, de festas punk até Deleuze, como podemos propor um único esquema simplório que possa fazer justiça a uma entidade tão híbrida e fantástica assim? Se a desconstrução americana é essa criatura tão diversa e confusa, como podemos nos posicionar contra ou a favor dela, como alguém que se diz contra ou favor da escalação do David Luiz no centro da zaga da Seleção Brasileira? Se a desconstrução americana se resumisse a ser o efeito de uma derrota política da esquerda seria difícil entendermos sua frequência exuberância ainda nos dias de hoje. Suas conquistas duradouras – a forma como ela conseguiu colocar pela primeira vez questões como a da sexualidade, do gênero, da etnicidade e da fragilidade do cânone com tanta firmeza e coragem – é mais do que um substituto para as velhas formas de se fazer política.

Se a desconstrução conectou suas questões com a linguagem foi porque essa última foi vista como aquele poder que é a cor invisível da nossa vida cotidiana em si e que determina

nossa existência – às vezes de formas bem literais. Então, entender o gesto teórico fundamental da desconstrução vai muito mais além do que, como fizeram muitos americanos, jogar a toalha e abrir mão da natureza universal da racionalidade para se tornar um relativista cultural, aceitando, de bom ou mau grado, que não existem fundamentos definitivos. Vimos no capítulo IV que a desconstrução sabe que não pode abrir mão de seus fundamentos metafísicos, por mais que tenha sido tentada a destruí-los por meio de suas operações anti-metafísicas.

De certa forma, o que a desconstrução fez foi se meter nessa conversa chamada Civilização Ocidental de um ângulo um pouco diferente. Essa crítica autêntica não podia previr de um universo completamente novo porque isso significaria não desafiar nada e apenas falar coisas sem sentido. Por isso a metafísica sempre acompanhou a desconstrução como uma sombra. O que Cusset mostrou foi que em sua versão americana seu radicalismo foi tanto que se amanhã todos os professores que ensinam Derrida fossem demitidos das universidades com o argumento de se tratar de um lance do jogo da diferença, essas pessoas captariam o espírito da coisa sem maiores reclamações.

Com a queda de certo tipo de discurso metafísico sobre a totalidade era natural que caísse junto certa forma de falar sobre o ser humano e a vida humana. Foi isso o que pretendemos mostrar nos capítulos II e III. O sujeito universal que aprenderia a totalidade foi rechaçado, dispersado e metamorfoseado em algo sem existência real. A vida humana real é bem menos grandiosa do que nos faziam crer os tratados de metafísica.

No capítulo II buscamos centrar nossa atenção em Rorty e em sua concepção de *self*. Rorty não tinha pudores em dizer que devemos sacrificar a verdade em nome da prática, manobra bastante querida para certa tradição política americana. Porém, tal projeto não pode nunca ir longe demais, visto que não podemos sacrificar por completo a noção de verdade sem desestabilizarmos por completo certos princípios importantes da coesão social. A ironia é que quando Rorty diz teoricamente que a verdade deve estar em função de nossos interesses ele se aproxima demais do que seus inimigos políticos – os conservadores republicanos – fazem na prática.

O *self* rortiano é um ser cuja liberdade quase absoluta reside no fato de não haver mais alicerces metafísicos o ligando com o mundo e, assim, ele está livre para transitar, quer seja com preocupação ou êxtase, por um universo arbitrário e contingente. O mundo, que é a única coisa que fundamenta esse sujeito em sua falta de fundamentação, torna-se, com isso, o espaço de sua gratuidade e indeterminação. Para Rorty, nossa paixão metafísica pela ordem impede que vejamos o *self* tal como ele realmente é: difuso, descentrado e provisório. O ser humano rortiano é uma livre partícula de poeira dançando à luz do sol.

O problema é que em um mundo absolutamente aleatório, como aquele sonhado pela desconstrução americana, nada permaneceria parado por tempo suficiente para alguém se dar conta de sua liberdade, e, com isto, ninguém saberia que providência tomar para levar adiante seus projetos escolhidos. Ao ligar por demais o *self* com a contingência, Rorty sempre correu o risco de esvaziá-lo por completo e, como consequência, todo o debate sobre liberdade se tornaria completamente sem sentido.

Quando pensamos nas consequências políticas dessa concepção de *self*, ficamos relativamente preocupados: que identidade estável existe para poder ser politicamente emancipada? Não seria a própria ideia de emancipação uma variante do antigo sonho metafísico de teleologia que já foi desconstruído muito tempo atrás? A tese do progresso universal levou uma surra no último século e com ela todo o discurso da emancipação universal do ser humano caiu por terra. No entanto, é difícil saber por que alguém não acharia outros tipos de emancipação, mais locais e modestas, metas válidas. Porém isso pode envolver a temida noção de “identidade” e isso os nossos pós-estruturalistas podem não aceitar.

O *self* rortiano, diferentemente do seu ancestral metafísico, é aquele cujo corpo se integra a sua identidade. Agora o corpo está *in* e a alma está *out*. O *self* humano da desconstrução não difere das escovas de cabelo e dos postes de luz porque esconde uma entidade espectral ausente nas demais coisas do mundo; ele se distingue por poder ser o centro a partir do qual os demais objetos e os sentidos do mundo podem organizar-se em projetos relevantes. O *self* da desconstrução é, digamos, criativo. Ou seja, ele se caracteriza por ser capaz de transformar a si próprio durante o processo de transformar as coisas a sua volta. Portanto, ao contrário dos abajures e das estrelas, o *self* humano desconstruído nunca é idêntico a si mesmo, pois ele tem uma prática autotransformativa.

Esse poder de autocriação do ser humano seria o que mais perto de uma essência o ser humano possui. Não podemos dizer que os gatinhos e os coelhos possuem essa capacidade de autocriação, por mais encantadores que os achemos, porque seu modo de ser não é de tal modo que possa agir dessa forma complexa em seu ambiente. Ou seja, o *self* desconstruído se caracteriza pela capacidade de fazer algo daquilo que fizeram dele e, assim, tem por paradigma aquela marca que melhor caracteriza a nossa humanidade – a linguagem, a dádiva que sempre nos leva ao imprevisível.

A linguagem, em Rorty, tem esse poder de libertar os seres humanos das limitações obtusas de sua biologia, permitindo uma abstração do mundo, para assim transformá-lo ou destruí-lo. É a linguagem, portanto, que nos liberta da prisão de nossos sentidos e dos velhos vocabulários da tradição. E isso se dá porque ela é uma maneira relativamente leve de, como

dizia Benjamin, trazermos o mundo junto conosco. Devido ao seu vocabulário e sua linguagem, como mostra Rorty, o ser humano pode desenvolver-se em muitas direções possíveis, sempre excedendo as próprias possibilidades e, inclusive, sem chegar a lugar nenhum. Portanto, faz parte de nosso *self* que possamos ultrapassá-lo. E isso significa que estamos condenados ao sentido e de que nunca estaremos seguros. É por isso que Rorty vai falar de uma *marca cega* que faz parte de nosso *self* e do qual nunca iremos superar.

Costuma se acusar muito Rorty e sua concepção de *self* de cair em certo tipo de reducionismo cultural. De fato, a desconstrução tem certo temor pelo natural – pelo menos quando ele não se manifesta em forma de florestas tropicais que precisam ser protegidas. É engraçado que a desconstrução caia em um tipo de reducionismo porque se você falar para um autor da desconstrução de um outro tipo de reducionismo – biologismo ou economismo – ele logo passaria a se benzer.

É assim que o *self* se tornou, para o liberal Rorty, em um assunto privado, ao contrário de toda a tradição metafísica, que via nisso tudo um assunto bastante público. A história da metafísica sempre foi – pelo menos é nisso que nossos professores querem que acreditemos – a narrativa pública de um sujeito completamente autônomo. Então podemos imaginar toda a novidade de se propor um *self* como algo privado, como disperso e dividido nos diversos vocabulários privados. O sujeito metafísico clássico lutava para preservar sua identidade e sua autonomia pública em meio a pluralidade da vida privada, e isso nem sempre se mostrou muito fácil; agora, com a deterioração da esfera da tradição, o *self* vê no espaço da linguagem privada o lugar de sua construção de seu sentido. Agora a identidade foi sacrificada em nome da pluralidade. No lugar do sujeito metafísico autônomo, que teimava demais em ser específico, emerge uma não identidade generalizada, humanos portadores de linguagens particulares que podem se permutar em distinção. Dessa forma, o *self* é um não *self*, um não eu, pois nenhum “eu” do mundo representa um eu geral, um “nós” – o que de certa forma implica uma visão liberal um pouco egoísta do ser humano. Podemos perguntar: a desconstrução do *self* que fizemos em nossos dois capítulos antropológicos é uma atitude teórica de descentralização do eu ou não passa de um gesto de amor próprio? E se meu mundo acabar esvaziado de sentido junto comigo, não deixando nada lá fora para eu me confrontar, ainda poderíamos falar que sou livre?

Vimos nestes capítulos que o *self* desconstruído é independente, contingente e aleatório, e por isso ele não passa de uma versão da liberdade negativa sonhada pelo homem liberal. Se esse *self* se mostra escorregadio, é porque atua como um ponto de atrito entre forças culturais e históricas incompatíveis. É um eu despedaçado, esquizóide, sem grandes sonhos, de anseios

vãos e com uma condição de desprotegido. O sujeito transcendental sempre soou como um escândalo para esse eu privado, apaixonado demais por si mesmo para projetar-se no universal.

Durante muito tempo, o elitismo significou a autoridade que uma minoria seleta tem sobre obras e autores canônicos, o que, em termos culturais, foi traduzido como a sugestão de que os valores e o privilégio da leitura são ou deveriam ser restritos a esse grupo privilegiado, que, autoeleito ou não, era o protótipo do intelectual ocidental. Muito do que defendi nesta tese foi de que a desconstrução não é apenas uma questão teórica: ela é, entre outras coisas, um horizonte de uma época histórica específica do Ocidente, uma época em que grupos historicamente humilhados e silenciados começaram a recuperar sua história e sua individualidade. O problema é que ela foi muitas vezes longe demais e passou a confundir objetividade com objetivismo e investigação científica com cientificismo. É por isso que ela assumiu grande parte das vezes a forma de um relativismo cultural.

Usamos Putnam em nosso terceiro capítulo para relativizar o relativismo da desconstrução rortyana. Para o autor, dava no mesmo tentar substituir o cientificismo objetivista com um relativismo cultural. Pouco se ganha trocando um pelo outro e pouco se ganha debatendo qual dos dois é melhor: trata-se de uma falsa dicotomia, pois ambos estão intimamente conectados. Putnam, então, defendeu um realismo mais humano, um realismo em que a objetividade não tinha nada a ver com tentar espiar pelos olhos de Deus. Nessa concepção de realismo, a objetividade da verdade estaria ligada com uma abertura descentrada para a realidade dos outros, sendo, assim, sempre sensível às condições de fala de cada indivíduo. A razão de Putnam, então, antes de ser ligada com a visão pelos olhos de Deus, está conectada com certa generosidade, de se ser capaz de admitir que o enunciado do outro pode ser verdadeiro mesmo quando ele vai contra os nossos interesses e desejos pessoais. Nesse sentido, ser racional não envolve o cálculo frio da visão de Deus: envolve coragem, humildade e certo senso de justiça. Não há nada de desinteressado nessa racionalidade de Putnam. Como sabem os seguidores desse realismo de rosto humano, a universalidade e a verdade significam que não somos capazes de olhar pelos olhos divinos e que vivemos todos juntos nesse pequeno planeta; e embora possamos esquecer a objetividade, ela, por certo, quando se trata de um realismo humano, não irá nos esquecer.

A verdade e a universalidade não se resumem a ser aquilo que quem pensa ver pelos olhos de Deus diz que são. Da mesma forma, a universalidade não é apenas o sonho ruim do Ocidente que a desconstrução parece algumas vezes insinuar. Ao contrário, ela é uma característica bastante palpável de nosso mundo humano. Esse realismo de rosto humano, diferentemente do liberalismo rortyano, quer que as diferenças passem pelo filtro da

universalidade sem medo de que algo se perca no meio do caminho. É o desejo de uma sociedade que realmente se importa com justiça e verdade, e que não quer apenas propagar diferenças por toda a parte. Universalidade e diferença não devem colidir necessariamente, pois qualquer conceito humano do primeiro sempre irá implicar o segundo.

Já no capítulo IV, vimos como a desconstrução se mostrou, desde o início, como um tipo de pensamento que questionava muitas das noções clássicas da metafísica. Noções como as de “verdade”, “razão”, “identidade”, “progresso”, “objetividade”, “totalidade”, “universalidade”, “fundamentação definitiva” e “sistema” sofreram fortes ataques. Contrariando os grandes sonhos metafísicos, a desconstrução passou a ver o mundo humano como algo contingente, gratuito, instável, sem fundamentação e imprevisível, mais ao sabor das interpretações do que das verdades ontológicas. Isso tudo gerou um grande grau de ceticismo e relação à objetividade dos trabalhos teóricos e de suas verdades, bem como colocou sob suspeita muitas das normas sociais e da coerência das identidades humanas. Mais do que apenas uma linha de pensamento teórico, a desconstrução é um estilo de cultura que reflete muito dos valores da sociedade contemporânea, em que se deu uma mudança radical na forma de se trabalhar com a arte e nas ciências humanas, que agora são vistas como descentradas, infundadas, divertidas, pluralistas e que ignoram as fronteiras entre cultura de elite e cultura popular bem como entre o trabalho intelectual e a experiência cotidiana.

Seria de se esperar que nesse confronto com a metafísica, a desconstrução vivesse de um tipo de surto de interesse pelas margens e pelas lacunas do sistema. A tradição metafísica não podia ser descartada e ignorada, mas podia ao menos ser momentaneamente transgredida, na busca dos pontos problemáticos em que sua autoridade canônica vacilava e se dissolvia. Atraídos pelas falhas do pensamento metafísico, os autores da desconstrução viviam um tipo de contradição performativa: ao mesmo tempo em que se dizia que não há centro para o sistema, eles pretendiam ocupar algum tipo de margem. Todo esse jogo de gato e rato, de poder e ruptura, entre a desconstrução e a metafísica, estava associado a afirmação perturbadora de que a racionalidade metafísica expelia, sob forma de detrito, muitos tipos de identidades, que seu pensamento dominante não conseguia incorporar, para as margens.

Porém, essa celebração das margens e dos excluídos não está livre de problemas, posto que aquilo que está na margem e é excluída não é, por si só, positivo e digno de ser expresso – visto que as margens do cânone ocidental incluem também os nazistas, os místicos que conversam com as plantas e aqueles que acreditam no plano de dominação comunista do Fórum de São Paulo.

Esse carinho todo pelas margens não deixa de ser uma forma convincente de a desconstrução racionalizar sua própria impotência: ela sabia que jamais poderia esperar que suas ideias chegassem ao poder. A base histórica para todo esse trabalho cético e irônico da desconstrução foi a falência temporária dos projetos da tradição metafísica. Isso, somado com o deprimente mundo burocrático e sem graça das academias, sem dúvida pesou muito para que o tipo de pensamento da desconstrução ganhasse uma popularidade que fosse além de seus planos iniciais.

Esse tipo de visão ao mesmo tempo cínica e poderosa da tradição oficial – que a via ao mesmo tempo como uma riqueza formidável de recursos e um fracasso retumbante – fez com que os autores da desconstrução ocupassem uma posição menor e marginal. No entanto, sendo a tradição oficial tão totalitária e todopoderosa, como queriam seus críticos, nada poderia existir fora dela assim como nada pode existir além da curvatura infinita do espaço cósmico. Se o pensamento metafísico está em toda a parte, isso significa que, assim como a Divindade, ele não possui um centro e não está, no final das contas, em lugar nenhum. Porém, há uma linha tênue entre defender a impossibilidade de se representar teoricamente a totalidade e defender sua inexistência. A desconstrução sempre esteve mais preocupada com discursos do que com a existência real das coisas. O que ela queria defender era que certo tipo de discurso teórico deveria reconhecer o seu fracasso e evaporar de vez: um que defendia um tipo clássico e centrado de sistema. Era mais fácil para a desconstrução negar a totalidade na teoria do que negá-la na prática: pode ser que exista o grande todo, o ser enquanto tal e em seu todo – pode ser que ele esteja roçando em nossa pele e escorrendo por entre nossos dedos nesse exato momento – mas somos impotentes para nomeá-lo, visto que isso implica em suprimí-lo de alguma forma como grande todo. Tudo o que podemos compreender sobre esse grande todo seria assimilado através de nossa participação e de nossa cumplicidade com ele, e, por conseguinte, incapaz de salvar uma totalização completa de nosso discurso. Dessa forma, a existência de um grande todo fugiria por completo aos nossos modelos de representação teórico e soaria tão misteriosa e fútil quanto o misterioso *numeno* de Kant e a imortalidade gremista.

É por isso que a metafísica foi vista por autores como Benjamin e Derrida como utópica: ela estaria lutando para vencer as limitações da linguagem a fim de vislumbrar algum tipo de estado não compreendido para além dela, em um fantástico desvio para fora de nosso modo de ser. Então esse jogo de gato e rato da desconstrução com a metafísica era o embate entre uma tradição radical que pretendia dizer uma totalidade que ela tomava como real e certos filósofos marginais que descartavam a questão por considerá-la uma fantasia do cérebro metafísico compulsivamente totalizante. Porém não se trata apenas de uma escolha entre dois pontos de

vistas alternativos – embora realmente existam metafísicos megalomaníacos e falocêntricos, que gostam mais de chamar atenção pela grossura dos seus livros do que pela competência de suas ideias, e autores desconstrutivistas excessivamente modestos e localistas. Não é só uma questão de posições contrárias, pois é ver como uma está conectada com a outra.

Isso levou a desconstrução a ter um surto de interesses a tudo que é exótico e fora do padrão. Benjamin e Derrida, por exemplo, passaram a ter curiosidades pelas crianças e pelos animais não humanos. É claro que isso significa muito mais do que tentar feito loucos se comunicar com os recém-nascidos e os rinocerontes. Esse ataque à fortaleza da razão ocidental abriu espaço para muita coisa que sempre tinha ficado de fora do pensamento oficial. Agora as margens viravam moda e a desconstrução disparou na bolsa de valores da academia. E também existem autores como Rorty que usam sua posição anti-totalidade mais como uma estratégia retórica. É como se Rorty nos dissesse “bem, pode até haver uma totalidade e um sistema total, mas como isso não nos serviria muito para mudar nossas vidas reais, o melhor conselho seria então dançar conforme a música e partir para projetos mais modestos, porém mais pragmaticamente relevantes e viáveis”.

Como mostra Puntel, captar uma forma de totalidade implica um pensamento rigoroso e cansativo, e então não surpreende que os que abominam esse tipo de trabalho venham a se maravilhar com a indeterminação e a ambiguidade. Algumas pessoas gostam de saber como as coisas são antes de agirem no mundo; já outras, a própria ideia de “como as coisas são” cheira a um objetivismo metafísico, falocentrismo, cientificismo e tantas outras coisas horripilantes. Nossos autores da desconstrução são como os últimos. Nesse cenário, você pode fazer como Rorty e dizer que suas proposições são válidas por fins pragmáticos, isto é, elas são meros meios para alcançar fins políticos; mas se você quer mesmo derrotar o fascismo e o neonazismo, é melhor que faça mais do que isso.

Num mundo em que o discurso objetivo e representativo perdeu seu *sexappeal* não é de surpreender que nossos teóricos da desconstrução tenham se mostrado filósofos literários – não é por acaso que há entre os nomes mais badalados da desconstrução poucos historiadores e nenhum cientista. Assim a desconstrução sempre caminhou lado a lado com um tipo de reducionismo bastante popular chamado “culturalismo”, que gosta de depreciar o que os seres humanos têm em comum enquanto seres biológicos e que julga toda conversa sobre natureza como mistificadora e superestima demais a influência da cultura.

Esses autores gostam de olhar ao redor e imaginar que há um tipo de regime uniforme e opressivo que gere tudo e gosta de expulsar a diferença do mundo a ponta pés e onde a liberdade só pode sobreviver de modo precário. Você pode chamar esse sistema de

“metafísico”, ou “fascista” ou “mitológico”. Também não é de se espantar que com todo esse gosto por literatura nossos autores também se interessassem crescentemente pela psicanálise em sua vertente mais sensacionalista. Se a psicanálise nunca tivesse sido inventada por Freud, certamente algum desconstrutivista americano a teria inventado. A psicanálise, assim como a desconstrução, é também um discurso radical quando se trata do ser humano, mas que não gosta de ser objetiva quando se trata de política. Ela é, dessa forma, bastante adequada para autores revisionista radicais que sofrem de certa desorientação política.

Em um mundo acadêmico cada vez mais assustadoramente codificado e especialista, a linguagem e a textualidade se tornaram para a desconstrução regiões residuais da liberdade. Foi por isso que os terrores e os encantos do significante, suas armadilhas, seduções e subversões, sempre fizeram bater mais forte os corações dos desconstrutivistas do que ações políticas reais. Dessa forma, o culto ao texto e a escrita é um tipo de sublimação da esquerda pós-estruturalista: se não podemos realizar nossos desejos políticos no mundo, podemos então direcioná-los para o reino dos signos, livrando-nos das sujeiras do jogo político real, mesmo que isso não sirva para derrubar presidentes ou vencer extremistas. Claro que a linguagem tem um poder muito forte – como podem comprovar todos que já foram alvos de calúnias e boatos – mas ela se tornou para a desconstrução quase um tipo de fetiche. A realidade foi tão projetada na linguagem e a linguagem tão projetada na realidade que no final das contas não faz diferença para essas pessoas se falamos do holocausto ou tenhamos sido responsáveis por ele.

Segundo a desconstrução, a história da metafísica não passa da repetição da mesma presença, uma variação tediosa atrás da outra sobre um eterno tema sem graça. Essa história, que podemos chamar de “história do ser”, representaria para o filósofo da desconstrução o pesadelo que estamos tentando despertar. O problema é que só podemos acordar do sonho metafísico para descobrir que continuamos dormindo. Por isso nosso capítulo IV foi radical e falou de uma imposição: metafísica ou nada.

Sobre o capítulo V, gostaria de destacar o elemento libertador do cômico e pensar as possibilidades que a virada cômica e o riso da desconstrução abrem para o trabalho filosófico. Vimos nesse capítulo como a virada cômica implica uma situação em que, sem ser ameaçadora, deixa as pessoas sem respostas, impedindo-as de serem donas de si mesmas e da situação. Essa falta de resposta é condição – mesmo que não suficiente – para a existência da virada cômica. O riso do ser humano diante de uma situação cômica o transpassa e ocorre com certa resistência. Essa resistência se dá em razão daquela tensão que vai ser descarregada com o riso. Todos os termos que utilizamos nesse capítulo para falar da virada cômica – ambivalência,

entrecruzamento de sentidos, contradição, duplo sentido – estão referidos a esse antagonismo entre a promessa feita e a falta de resposta.

Essa ambivalência entre o grandioso esperado e o pequeno que se tem como realidade coloca o ser humano em uma situação de tensão impossível de ser suportada. Então rimos. Agora uma relação de seriedade foi impedida, ou ao menos dificultada. Essa falta de seriedade surge justamente do antagonismo entre a expectativa que liga e a frustração que separa. Essa é a essência da virada cômica: a expectativa que liga e a falta de resposta que rompe. Assim o cômico não deixa de estar ligado com uma profunda tristeza: um assombro ante a fragilidade e vulnerabilidade da condição humana, que em qualquer momento pode degenerar no risível; uma insegurança diante da história, cuja progressão não parece ter sentido; um pessimismo sobre o destino da vida humana e sua sociedade, sempre ameaçada pela aniquilação e pelo esquecimento.

As coisas, repentinamente privadas do sentido que as organizava e do lugar que garante a pretensa ordem do mundo, provocam nosso riso. Há algo de melancólico (as coisas se mostram diferentes do que pretendiam ser), porém há também algo de alívio e libertador: as coisas não são mais tão pesadas como pareciam, nos permitindo viver mais levemente, deixando de nos oprimir com sua austera seriedade.

Queremos mostrar aqui o caráter libertador e de ampliação de sentido que essa situação ambivalente de atração e repulsão tem. O antagonismo entre o sentido e o sem sentido, entre a univocidade e a equívocidade, permite-nos certa distância de nós mesmos e da situação. A virada cômica permite que participemos do mundo, quando, ao mesmo tempo, não participamos; somos objetos e sujeitos do cômico. Basta que tenhamos humor. E então o riso da desconstrução cria uma situação especial em que se opõe e se contradiz as condições de compreensão da situação ordinária. A virada cômica nos permite sentar na plateia junto ao público quando nós mesmos estamos atuando no palco.

O riso da desconstrução mostra a situação humana de ser simultaneamente livre e prisioneira em seu mundo, de ser ao mesmo tempo responsável e impotente. Se em nosso tempo rimos tanto é porque o riso se oferece como a única resposta possível diante de uma situação em que não é possível dar qualquer resposta significativa. É por isso também que o riso precisa estar sempre longe de qualquer proposta de sistematização. Podemos apenas afirmar que o riso, ao aumentar a distância entre o acontecimento e o motivo, dá ao ser humano alegria e liberdade, plenitude e profundidade.

Que situações nos fazem rir? Vimos que são situações em que há uma traição entre a expectativa gerada e o resultado concretizado. Nisso ocorre a passagem do “levar a sério” para

o “deixar de levar a sério”. E deixamos de levar a sério porque ficamos sem respostas, ficamos em uma situação em que não podemos mais nos orientar, em uma situação em que não podemos encontrar nenhuma explicação. E por que isso nos faz rir? Rimos porque somos jogados diante de uma pluralidade de sentidos, somos jogados diante da superposição de elementos atrativos e repulsivos, de elementos de caráter opostos – a possibilidade e a impossibilidade de resposta. Essa simultaneidade do entrecruzamento de elementos opostos faz gerar em nós uma tensão que está na fonte do cômico.

Há uma impossibilidade de resposta significativa justamente em razão dessa múltipla possibilidade de respostas que se excluem entre si, gerando uma resistência e uma tensão que precisa ser resolvida com o riso. O riso da desconstrução é o testemunho da impossibilidade de oferecer um sentido absoluto diante da pluralidade de sentidos. É a resposta ao contrasentido vital da existência humana. Na perda desse domínio sobre si mesmo, na desorganização fundamental do cômico, o ser humano deixa de ser uma unidade fechada. No entanto, essa ruptura é a carta decisiva que o riso da desconstrução joga: ao perder o império sobre si mesmo, o ser humano passa a exercer justamente a sua humanidade; pode fazer algo quando não está mais determinado a ser nada.

O riso da desconstrução implica uma ruptura com a organização normalizada de nosso mundo e nossa tradição, e, assim, amplia nossos horizontes significativos e, de certa forma, revela nossa finitude. Ela mostra que há um caráter de irrecuperabilidade intrínseco na vida humana. Mostra que a vida humana é qualquer coisa que sempre será incompleta. A virada cômica cria uma situação em que o homem é incapaz de empreender algo, de responder à situação, de tomar um dos muitos caminhos do comportamento com sentido. Então o ser humano desiste de buscar respostas impossíveis para situações impossíveis. Ele não faz nada mais do que rir. E nesse riso o ser humano está diante da própria mortalidade. Isto é, o homem está exposto a essa paralização em razão da sua debilidade e dos limites das próprias possibilidades. É por isso que o riso imprime no ser humano o selo do seu ser-para-morte. A conclusão desse quinto capítulo, portanto, é relativamente simples: quem ri está aberto ao mundo. Quem ri tem consciência de seu desprendimento e de sua liberdade. E a descarga do riso da desconstrução irrompe com o transcurso comum da paisagem metafísica, abrindo novas possibilidades significativas.

Com tudo isso, a desconstrução pretendia se oferecer como uma solução circunstancial para o problema do fim da metafísica, por mais que ela gostasse de se opor a qualquer coisa que se insinuasse como “fechamento metafísico”. Numa manobra admirável, a desconstrução era ao mesmo tempo antimaterialista e anti-idealista e assim se ofereceu como uma posição

ideal para todos aqueles órfãos das grandes metafísicas que, desencantados com suas grandes narrativas e seus pressupostos problemáticos, não abandonaram, mesmo assim, o terreno ontológico. Agora era possível superar de uma vez só a ingenuidade de um reducionismo materialista e os delírios do idealismo ao mesmo tempo em que se revisava todo o chão metafísico.

A metafísica sempre sonhou com a Palavra das palavras, a Metáfora das metáforas, como um discurso firme como a carne e transparente como a água. E então, a desconstrução é contra ou a favor da metafísica? É uma aliada ou uma inimiga do pensamento metafísico? Pretendi ter mostrado nessa tese que com suas ironias e seu ceticismo, seus reducionismos e seus ataques, a desconstrução refletia nas margens o gesto semântico central da metafísica. De fato, esse é um tipo de contradição que a desconstrução, quando bem feita, incorporou: ela é ao mesmo tempo radical e conservadora quando se trata de metafísica. Ela consegue ser ao mesmo tempo libertária e autoritária. Toda a sua pluralidade, o seu jogo de transgredir limites e dismantelar oposições, misturando as formas de vida e excedendo as medidas opera ainda dentro dos limites rigorosos da tradição metafísica. A desconstrução, em suma, rouba a lógica fundamental do pensamento metafísico e se volta agressivamente contra seus próprios criadores.

A desconstrução é ousada na medida em que desafia um pensamento que ainda precisa de valores absolutos, fundamentos metafísicos e sujeitos transcendentais. Contra isso ela mobilizou a transgressão, a multiplicidade, a ironia, o ceticismo e o riso. O resultado, sendo bastante otimista, foi uma subversão engenhosa do sistema de valores dominante no pensamento ocidental, pelo menos no nível da linguagem. Claro que muitos metafísicos antiquados, ao lerem tudo isso sobre desconstrução e metafísica, vão agir de forma bem parecida com fundamentalistas religiosos quando escutam falar de ateísmo. E eles não estão de todo errados em agir assim, pois a desconstrução, em seus melhores momentos, representou de fato um ataque contra muitas das coisas que essas pessoas mais amam. Porém, isso não implica que devemos esquecer que a desconstrução só pode funcionar no horizonte da metafísica, mesmo que seja para transgredí-lo.

Dessa forma, a desconstrução se apresenta como o horizonte de uma época de transição, em que a metafísica, como um fantasma inquieto, não pode andar entre os vivos e nem morrer com dignidade. Se ele deixasse de existir, se a metafísica sumisse do mundo sem deixar vestígios, a desconstrução sem dúvidas sumiria com ela. O trabalho da desconstrução nasceu com o adentramento na tradição metafísica; e ao menos que seu futuro volte a ser esse confronto com o pensamento metafísico, é preferível que não lhe esteja reservado futuro algum.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADAMS, Douglas. *O guia do mochileiro das galáxias*. Trad. Carlos Irineu da Costa e Paulo Fernando Henrique Britto. Rio de Janeiro: Editora Sextante, 2010.

BEGLEY, Louis. *Franz Kafka: Um ensaio biográfico*. Trad. Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem*. Trad. Susana Kampf. São Paulo: Duas Cidades, 2011.

_____. *Gesammelte Schriften I-VI*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1977.

_____, *La Metafísica de la Juventude*. Trad. Luis Martínez de Velasco. Barcelona: Ediciones Páidos Ibérica, 1993.

_____. *Magia e Técnica, Arte e Política: ensaios sobre a literatura e história da cultura*. Trad. Sergio Paulo Rouanet. 4 ed. São Paulo: Brasiliense, 1989. (OBRAS ESCOLHIDAS, volume I).

BENJAMIN, Walter. *Origem do Drama Barroco Alemão*. Trad. Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984.

_____. *Passagens*. Trad. Irene Aron. Belo Horizonte MG: Editora UFMG, 2006.

_____. *Rua de Mão Única*. Trad. Rubens Rodrigo Torres Filho, José Carlos Martins Barbosa. 5 ed. São Paulo: Brasiliense, 1995. (OBRAS ESCOLHIDAS, Volume II).

_____. *Sociologia*. Org. e Trad. Flávio R. Kothe. 2 ed. São Paulo: Ática, 1991.
BERCLAZ, Ana Paula Soares. *A comunicação visual a pintura na modernidade e na pós-modernidade*. Dissertação de mestrado apresentada na Faculdade de Meios de Comunicação Social da PUCRS, 2004;

BERGSON, Henri. *O riso: ensaio sobre a significação do cômico*. Trad. Nathanel C. Caixeiro. Rio de Janeiro: Zohar Edições, 1980.

BLOOM, Harold. *Abaixo as verdades sagradas: poesia e crença desde a Bíblia até nossos dias*. Trad. Alípio Correa de Franca Neto e Heitor Ferreira de Costa. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

_____. *Um mapa de Desleitura*. Trad. Thelma Médici Nóbrega. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1995.

BUCK-MORSS, Susan. *Dialética do olhar: Walter Benjamin e o projeto das Passagens*. Trad. Ana Luiza de Andrade. Belo Horizonte: Editora UFMG; Chapecó: Editora Universitária Argos, 2002.

BUTLER, Judith. *Problema de gênero: Feminismo e subversão da identidade*. Trad. Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

CUSSET, François. *Filosofia Francesa: A influência de Foucault, Derrida, Deleuze e cia*. Trad. Fátima Murad. São Paulo: Artmed, 2008.

DAVIDSON, Donald. *Ensaio sobre a verdade*. Trad. Paulo Ghiraldelli Jr e Pedro F. Bendassoli. São Paulo: Unimarco Editora, 2002.

DERRIDA, Jacques. *A farmácia de Platão*. Trad. Rogério Costa. 2 ed. São Paulo: Iluminuras, 1997.

_____. *A voz e o fenômeno: Introdução ao problema do signo na fenomenologia de Husserl*. Trad. Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1994

_____. *Do Espírito*. Trad. Constança Mercondes César. Campinas: Papyrus, 1990

_____. *Gramatologia*. Trad; Miriam Schnaiderman e Renato Janini Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 1973.

DERRIDA, Jacques. *Força da lei*. 2 ed. Trad. Leila Perrone-Moisés, São Paulo: Martins Fontes, 2010.

_____. *Margens da Filosofia*. Trad. Joaquim Torres Costa e Antonio M. Magalhães. Campinas: Papyrus, 1991.

DERRIDA, Jacques. Rorty, Richard, e outros. *Deconstruction and pragmatism*. Nova York: Routledge, 1996.

DELEUZE, Gilles, GUATARRI, Félix. *Kafka: Por uma literatura menor*. Trad. Julio Castanhõn Guimarães. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1997.

DE MAN, Paul. *Alegorias da leitura: Linguagem figurativa em Rousseau, Nietzsche, Rilke e Proust*. Trad. Lenita R. Esteves. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1996.

_____. *Resistência à teoria*. Trad. Teresa Louro Perez. Rio de Janeiro: Edições 70, 1989.

DOSTOIÉVSKY, Fiódor. *Memórias do subsolo*. Trad. Boris Schnaiderman. São Paulo: Editora 34, 2000.

ERAMOS, Desidério. *Elogio da Loucura*. Trad. Paulo Neves. Porto Alegre: LePM, 2008.

GABRIEL, Markus e ZIZEK, Slavo. *Mitologia, Loucura e Riso: a subjetividade no idealismo alemão*. Trad. Silvia Pimenta Velloso Rocha. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.

GADAMER, Hans-Georg. *Hermenêutica em retrospectiva*. Trad. Marco Antonia Casanova. Petrópolis: Vozes, 2009.

HEIDEGGER, Martin. *A época da imagem do mundo*. In: O outro pensar. SCHENEIDER, Paulo Rudi. Ijuí: Ed. Unijuí, 2005.

_____. *Conferências e Escritos Filosóficos*. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Os Pensadores).

_____. *Conceitos Fundamentais da Metafísica: Mundo, finitude e solidão*. Trad. Marco Antonio Casa Nova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Trad. Fausto Castilho. Campinas: Editora Unicamp; Petrópolis: Vozes, 2012.

KANT, Immanuel. *Crítica da Faculdade do Juízo*. Trad. Valério Rohden e Antônio Marques. 2ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

KOTHE, Flávio R. *O cânone colonial: ensaio*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1997.

KRAUS, Karl. *Aforismos*. Trad. Renato Zwick. Porto Alegre: Arquipélagos Editorial, 2010.

LIPOVESTSKY, Gilles. *A era do vazio*. Trad. Miguel Serra e Ana Luiza Faria. Lisboa: Antropos, 1983.

MUECKE, D.C. *Ironia e Ironismo*. Trad. Geraldo Gerson de Souza. São Paulo: Editora Perspectiva, 190.

ONETTI, Juan Carlos. *El pozo*. Montevideu: ARCA, 1994.

OTTE, Georg e outros (org.) *Limiares e Passagens em Walter Benjamin*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

PASCAL, Blaise. *Do espírito geométrico e outros pensamentos e Pensamentos*. Trad. Antonioo Geraldo da Silva, São Paulo: Editora Escala, 2006.

PLATÃO. *A República*. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2014.

PLESSNER, Helmuth. *Lo riso y el llanto*. Trad. Lucia Garcia Ortega. Madris: Revista do Ocidente, 1960.

POSTMAN, Neil. *Amusing ourselves to death: public discourse in the Age of Show Business*. New York: Pinguin Books, 1985.

PROUST, Marcel. *Em busca do tempo perdido: No caminho de Swann*. Trad. Mario Quintana. 3ed. São Paulo: Globo, 2006.

PUTNAM, Hilary. *Comó renovar la filosofia*. Trad. Carlos Laguna. Madrid: Catedra, 1994.

_____. *O realismo de rosto humano*. Trad. Carlos Andrade, Lisboa: Instituto Piaget, 1999.

_____. *Razão, verdade e história*. Trad. Antônio Daurte. Lisboa: Publicação Don Quixote, 1992.

PUNTEL, B. Lorenz. *A filosofia como discurso sistemático: Diálogos com Emmanuel Turpe sobre os fundamentos de uma teoria dos entes, do Ser e do Absoluto*. Trad. Nélio Schneider. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2015.

_____. *Estrutura e ser: Uma quadro referencial teórico para uma filosofia sistemática*. Trad. Nélio Schneider. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2008.

_____. *Ser e Deus: Um enfoque sistemático em confronto com M. Heidegger, É. Levinas e J. L. Morion*. Trad. Nélio Schneider. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2011.

RORTY, Richard. *Consecuencias del pragmatismo*. Trad. José Miguel Esteban Cloquel. Madrid: TECNOS, 1996.

_____. *Contingência, ironia e solidariedade*. Trad. Vera Ribeiro. São Paulo: Martins, 2007 (Coleção Dialética).

_____. *Ensaio sobre Heidegger e outros: Escritos filosóficos II*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999.

RORTY, Richard. *Feminismo, ideologia e desconstrução: uma visão pragmática*. In: ZIZEK, Slavoj (org). Um mapa da ideologia. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.

_____. *Pragmatismo e política*. Trad. Paulo Ghiraldelli Jr. São Paulo: Martins, 2005.

SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*. Trad, M. F. Sá Correia. Porto: Rés Editora, 2005.

SCHNEIDER, Paulo Rudí. *A Contradição da Linguagem em Walter Benjamin*. Ijuí: Editora Unijuí, 2008. (COLEÇÃO FILOSOFIA)

SHAKESPEARE, William. *Macbeth*. Trad. Beatriz Viégas Faria. Porto Alegre: LePM, 2010.

STEIN, Ernildo. *Antropologia filosófica: questões epistemológicas*. Ijuí: Editora Unijuí, 2010.

_____. *Às voltas com a metafísica e a fenomenologia*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2014.

_____. *Diferença e metafísica: Ensaio sobre a desconstrução*. 2 ed. Ijuí: Ed. Unijuí, 2008.

STEIN, Ernildo. *Nas proximidade da antropologia*. Ijuí: Editora Unijuí, 2003.

TUGENDHAT, Ernst. *Autoconciencia y autodeterminación: Una interpretación lingüístico-analítica*. Trad. Rosa Helena Santos-Ihlau. Madrid: Fondo de Cultura Económica S.A. de C.V., 1993.

_____. *Lições introdutórias à Filosofia Analítica da Linguagem*. Trad. Ronai Rocha. Ijuí: Ed. Unijuí, 2006 (Coleção Filosofia).

_____. *Não Somos de arame rígido: conferências apresentadas no Brasil em 2001*. Org. Valério Rohden. Canoas: Ed. Ulbra, 2002.

VALDEBENITO, Carmen Glória. Marcel Duchamp: *aparencia desnuda*. In: *Analecta Revista de Humanidade*, n.4, Primer Semestre 2010.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus lógico-filosófico e Investigações filosóficas*. Trad. M. S. Loureiro. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1985.