

Marx e o pensamento do ser: sobre uma leitura derridiana

Gostaria de me dirigir, de imediato, à situação em que Derrida se encontrava, nos anos 60, e que permite compreender a relevância de Heidegger em suas leituras para uma retomada de Marx. Relevância que, como explica¹, ele não encontrou espaço na época para afirmar. O marxismo então predominante no ambiente acadêmico do qual ele se sentia mais próximo permitia pouca ou nenhuma abertura para as suas questões, envolvido que estava com os grandes pensadores da fenomenologia, Husserl e Heidegger e, eu diria, sobretudo o último. A este respeito, a título de informação, embora os anos 60 compreendam duas importantes publicações de Derrida inteiramente dedicadas a Husserl - *Introduction à L'Origine de la géométrie de Husserl*, publicada em 1962 e *Voz e Fenômeno* em 1967 -, e nenhuma publicação substancial dedicada exclusivamente a Heidegger; o volumoso livro, publicado somente em 2013, que reúne as aulas de um curso de Derrida sobre Heidegger em 1964 e 1965 na École Normale Supérieure com o título, que é o mesmo do curso, *Heidegger: la question de l'Être et l'Histoire*, não deixa dúvidas quanto a importância de Heidegger como uma referência decisiva em seu pensamento já naquela época.² Quanto a isto, vale notar o que é observado pelo editor do livro, a propósito do denso material do curso então oferecido sobre Heidegger:

... nesta época [diz o editor], no posto e lugar bem particulares do ensino superior francês que ocupava (...) Jacques Derrida podia escolher livremente o seu tema. 'Heidegger: la question de l'Être et l'Histoire' é,

1 Derrida, Jacques. *Politique et amitié. Entretiens avec Michael Sprinker sur Marx et Althusser*. Galilée. Paris. 2011.

2 Talvez, uma referência já pressuposta em suas leituras de Husserl que, aliás, nos anos 50, despertara o interesse de um certo círculo marxista. Como um exemplo, Derrida se refere ao livro de Tran-Duc Thao, *Phénoménologie et matérialisme dialectique*, que propunha uma reinterpretação materialista dialética dos problemas da fenomenologia genética.

* PUC-Rio.

*pois, um curso que emana de seus próprios trabalhos de pesquisa e ensino, e não um curso do programa de agregação de filosofia*³, voltado para a preparação de estudantes.

Encontramos, assim, nessa época, início dos anos 60, um Derrida, jovem professor universitário ainda desconhecido, que, apesar dos laços de simpatia e afinidade com o marxismo, para não falar de amizade pessoal – Althusser foi seu amigo durante os vinte anos em que estiveram juntos na École Normale Supérieure -, não deixava de manter certa reserva em relação ao marxismo, por razões não apenas de cunho prático-político mas também teórico; e com base, principalmente, como tentarei situar, em Heidegger. Porém, no contexto do ambiente acadêmico daquele momento, as condições para que pudesse propor uma discussão com o marxismo encontravam-se vedadas. Por um lado, por força do isolamento em que se viu preso, em meio ao sucesso das inovações que seu amigo Althusser trazia para dentro do marxismo:

*Mas neste ano [em que dava o curso sobre Heidegger], paradoxalmente, no momento em que eu começava a ensinar (...), havia o seminário de Althusser que então começava, e que, naturalmente, captava toda a atenção dos estudantes; eu me sentia bastante desconfortável (...), bastante marginalizado, de súbito.*⁴

Por outro lado, por força de uma intimidação mais ou menos “no ar”, própria ao momento político em que se vivia no início dos anos 60: guerra fria, com seus prolongamentos geopolíticos, guerra do Vietnã (1962-1975), crise dos mísseis em Cuba (1962), etc, e seus impactos numa Europa abalada, em meio aos dois gigantes do capitalismo e do comunismo, recortada por uma polarização de ideais morais, teóricos, prático-políticos, e que, talvez, pudéssemos, hoje, arriscar a chamá-los de metafísicos; ideais de conservação ou revolução, com reflexos na rígida orientação do partido comunista francês (vale lembrar o apoio do Partido à repressão policial nas manifestações de 68), e não sem a aceitação de um certo ambiente acadêmico, por força, enfim, de uma tal configuração, de um tal constrangimento ou intimidação, dentro e fora da academia, pairando “no ar”, como disse, e que Derrida bem resume com as seguintes palavras:

3 P. 17

4 Idem., p. 22.

*(...) formular questões com um estilo de aparência, digamos, fenomenológica, transcendental, ontológica (mesmo, como eu já o fazia, que se compliasse esta aparência ao extremo...), era imediatamente considerado como suspeito, ultrapassado, idealista, e mesmo reacionário. Naturalmente, eu não pensava assim, mas havia essa intimidação.*⁵

O fato é que as reservas de Derrida já se encontravam presentes no conteúdo de seu curso de 1964-1965 sobre Heidegger, e, como se depreende de seus textos mais tardios, tais reservas permanecerão válidas ao longo de todo o desdobramento posterior de seu pensamento. Como diz na entrevista⁶ com Michael Sprinker - este, aliás, professor universitário de filiação marxista -, a propósito de seu isolamento em meio ao sucesso do seminário de Althusser:

*(...) do ponto de vista filosófico, eu me sentia em uma situação embaraçosa. Toda essa problemática [referente às inovações trazidas por Althusser, em seus seminários que se desdobrariam nas publicações de Pour Marx e Lire le Capital;] me parecia sem dúvida necessária no interior do campo marxista, que era também um campo político, marcado em particular pela relação com o Partido – ao qual eu não pertencia -, e que saía, se se pode dizer, lentamente do stalinismo (que, aliás, havia dominado de forma tirânica a École normale, quando eu era estudante). Mas, ao mesmo tempo, eu achava esta problemática – não diria ingênua ou inculta, longe disso -, mas, digamos, muito pouco sensível às questões críticas, transcendentais e ontológicas que me pareciam então necessárias, fosse contra Husserl ou Heidegger, mas em todo caso através deles.*⁷

Derrida percebia no marxismo então prevalecente - e mesmo na própria tentativa de Althusser em recolocá-lo em novas bases, para além de uma hegemonia que, de acordo com ele, Derrida, constituía “uma terrível dogmática e estereotípia filosófica no interior do Partido” - a inexistência de uma reflexão prévia que, a seu ver, era absolutamente necessária para o alcance que a crítica marxista pretendia comportar. E tal reflexão teria que ser, de um

5 Idem, p. 26.

6 A conversa entre ambos ocorreu no final dos anos 80. Cf a nota do Editor em Politique et amitié Michael Sprinker, considerado um dos mais importantes estudiosos de Althusser no meio acadêmico norte-americano, faleceu prematuramente em 1999.

7 Derrida, Jacques. Op Cit., p. 22-23.

modo incontornável, não apenas de estilo fenomenológico, mas, fundamentalmente, tendo em vista o modo como ele descreve tal reflexão, de estilo heideggeriano:

Para dizer muito rápido, muitas questões me pareciam ignoradas [por Althusser e seus alunos], notadamente sobre a historicidade da história, sobre o conceito de história. Eu me encontrava me debatendo com essas questões (...). Não de um ponto de vista, digamos, a-histórico, mas delas desdobrando, em relação à historicidade da história e da objetividade do objeto, um outro tipo de questões (que eu considerava como preliminares, portanto, como mais radicais, mais ‘desconstrutivas’, quer dizer ‘críticas’ mesmo, em relação ao criticismo e a crítica marxista). Eu tinha a impressão de que o conceito deles [os althusserianos] deveria passar pela prova deste questionamento.⁸

Na ausência de tal questionamento - entenda-se, para dizer em outros termos, mantendo-se, em um gesto exemplarmente metafísico⁹, aderido ao ente “história” (sem nenhuma interrogação quanto à presença deste ente presente, “história”) -, o esforço de Althusser não poderia deixar de, por um lado, recair em um certo cientificismo ou teoreticismo acerca da história; expressão disso, observa Derrida, é “o uso um pouco enfático ou grandiloquente [por parte dos althusserianos] de maiúsculas quanto A teoria ou A ciência”¹⁰, e, por outro lado, ficando preso a um tal cientificismo, o esforço de Althusser não poderia, igualmente, deixar de levar a uma certa paralisia política; preço

8 Idem, p. 23-24.

9 Embora Derrida se refira à necessidade de um questionamento fenomenológico prévio para se pensar a história tanto nos termos de uma “historicidade transcendental de que fala Husserl”, quanto de “uma certa história do sentido do ser de que fala Heidegger”, o fato é que, se, em algum momento, ele deixa de falar de Husserl, Heidegger, ao contrário, não deixará de acompanhá-lo por toda a sua trajetória. No próprio contexto da conversa com Sprinker, é interessante notar que Heidegger é o nome que se destaca, todas as vezes em que ele tenta situar ou elaborar um pouco mais o argumento sobre a importância da questão fenomenológica, que, muitas vezes, acha-se pressuposta e, ao mesmo tempo, denegada, não apenas entre os marxistas, como Althusser, diga-se de passagem, mas também em outras configurações do pensamento francês (Foucault, que, no final de sua vida, reconheceu publicamente a importância de Heidegger para o seu trabalho; Deleuze). Denegação de Heidegger: trata-se, diz Derrida, de “uma parte da cena francesa que não é simplesmente anedótica. Uma sociologia intelectual resta a ser feita sobre esta dimensão da vida intelectual ou acadêmica francesa e notadamente sobre este ambiente da École normale em que a prática do despejo é estupefaciente”. Idem., p. 37-38.

10 Idem, p. 25.

pago por um combate ao dogmatismo empírico do Partido; combate este que, mesmo sendo necessário, não foi capaz de se perceber em suas amarras metafísicas, permanecendo impermeável à necessidade de uma reflexão fenomenológica prévia acerca da historicidade da história¹¹.

Por sua vez, o ecoar da orientação do Partido na própria academia contribuía também para a interdição, ou paralisia, como diz, de um tal questionamento:

Reiteradamente, eu desejava, não fazer objeções, mas dizer: ‘Vocês deviam ir mais devagar. O que é um objeto? O que é um objeto de ciência? O discurso deles [dos althusserianos] me parecia ceder a um teoreticismo, a uma ‘nova maneira’ de cientificismo, que eu poderia questionar, mas, naturalmente, encontrava-me paralisado, pois, ao mesmo tempo, não desejava que se confundissem as minhas questões com as críticas grosseiras e interessadas que vinham da direita e da esquerda, e, notadamente, do partido comunista. Mesmo não sendo do Partido, eu conhecia a situação. Sabia que a acusação de teoreticismo ou de cientificismo podia ser formulada do ponto de vista [do empirismo dogmático que dominava o discurso marxista]¹² do Partido, (...), como, aliás, ocorreu, de um modo extremamente sumário, em todo caso, nos termos dos quais eu seria o último a subscrever.¹³

Próximo de Heidegger, mais do que de Husserl, arriscaria a dizer, retomando, à sua maneira, a distinção heideggeriana entre pensamento e cálculo, a inquietação de Derrida com relação a Althusser movia-se por uma necessidade, ao mesmo tempo, teórica e prático-política. Teórica, porque era preciso romper com a submissão de seu discurso ao ideal de uma autoridade científica, o que significava romper com o pressuposto de que a ciência, por estar livre de toda teleologia escatológica, representaria uma superação da metafísica; Prático-política, na medida em que o rompimento com tal cientificismo permitiria a abertura para uma demanda de pensamento irredutível ao campo, e para além da autoridade da ciência; afinal, como diz, “(...) não se faz jamais boa

11 E de outros conceitos como, por exemplo, o de “determinação em última instância”.

12 Idem, p. 28.

13 Idem., p. 24.

política limitando-se o questionamento ou a demanda por pensamento”¹⁴. Numa palavra: dogmatismo (i.e, a interrupção do pensar por qualquer razão; por parte de qualquer autoridade) e boa política excluem-se mutuamente.

Dado o seu caráter fenomenológico, a radicalidade de uma tal demanda por pensamento não se deixa confundir com uma simples exigência de mais reflexão crítica:

*Minhas reservas nunca foram objeções. Eu não queria dizer: ‘Isto não é assim. Isto que você diz é falso’. Eu pensava que o que ele dizia não era nunca e nem necessariamente falso, mas que era preciso questionar ainda mais a axiomática do discurso. A axiomática não científica, mas pensante.*¹⁵

Pensar, pois, para além do estabelecido, para além do que se põe e se afirma no plano ôntico, para além de suas condições de possibilidade, e, deste modo, para além das vias dogmáticas do cientificismo, do empirismo e do humanismo, tal é a relevância e a importância incontornável, segundo Derrida, do gesto heideggeriano de pensamento. Importância que, como diz, é muitas vezes denegada, como se verificou no âmbito do marxismo francês da época:

Tomemos um exemplo massivo [de denegação de Heidegger]: a crítica do humanismo.. A Carta sobre o humanismo, justo após a guerra, denuncia ou ‘desconstrói’ um certo humanismo como metafísico. Em todo o seu discurso anti-humanista, Althusser jamais cita Heidegger. Ora, dizer, como ele o fez, que o humanismo é metafísico, ou que a metafísica é humanista, isto não pode deixar de guardar um eco de um momento heideggeriano (...). O texto em que Heidegger diz de Marx que ele é um grande metafísico, e que o conceito metafísico de trabalho é uma das grandes interpretações do ser, é bem a Carta sobre o humanismo. Ao lhe prestar uma certa homenagem, Heidegger declara em suma que Marx não é, essencialmente, um materialista – ou que o seu materialismo não é uma filosofia da matéria, mas do trabalho. Ele não é, essencialmente, um pensador do ser como matéria, e sim um pensador do ser como trabalho. É a partir do trabalho e da produção que se deve interpretar Marx, e não a partir da substância material. É difícil imaginar que todo o discurso althusseriano (mas também

14 Idem., p. 46.

15 Idem., p. 46.

foucaultiano) contra o humanismo não tivesse, na época, relação com este texto, menos de vinte anos depois dele. Ainda mais que a Carta sobre o humanismo era, sem dúvida, o texto de Heidegger mais lido na França (é um texto destinado à França, se se pode dizer, ao contexto francês, tal como Beaufret, o destinatário da carta, o representava ou o descrevia a Heidegger), e as alusões a Marx eram ali sempre muito enfáticas.

A presença de Heidegger era muito forte na École normale, graças em particular a Hypolite, que sempre falava muito sobre ele, e aos cursos de Beaufret. (...) Eu não acho que Althusser tenha, de fato, lido bem Heidegger. Mas havia esta impregnação, quer dizer, uma certa presença, uma autoridade, uma legitimidade do discurso heideggeriano na atmosfera, nas referências.¹⁶

Em sua referência a Marx, na Carta sobre o humanismo, Heidegger diz:

Porque ao fazer a experiência da alienação, Marx alcança uma dimensão Essencial da História, a visão marxista da História é superior às restantes interpretações da história (Historie). Ao contrário, uma vez que nem Husserl nem, quanto saiba até agora, Sartre chegam a reconhecer que o histórico tem sua Essencialidade no Ser, tanto a fenomenologia quanto o existencialismo não alcançam a dimensão em que é possível um diálogo fecundo com o marxismo.

Mas, para isso [para um tal diálogo], é necessário, naturalmente, libertar-se de ideias ingênuas sobre o materialismo e das refutações baratas que pretendem atingi-lo. A Essência do materialismo não está na afirmação de que tudo é apenas e somente matéria e sim numa determinação metafísica, segundo a qual todo ente aparece como material de trabalho (... alles Seiende als das Material der Arbeit erscheint).¹⁷

Mas, para além das denegações althusserianas, francesas, “normaleanas”, o caráter incontornável de Heidegger é reconhecido e afirmado por Derrida, não apenas em sua discussão com o marxismo, mas em relação ao pensamento e à política de um modo mais amplo. Derrida diz e afirma isso, no final

16 Idem., p. 32-33.

17 Heidegger, Martin. Carta sobre o humanismo. (Trad). Emmanuel Carneiro Leão. Ed. Tempo Brasileiro. Rio de Janeiro. 1967., p. 65. Ueber den Humanismus. Éditions bilingue. (Trad) Roger Munier. Aubier Montaigne. Paris. 1983., p. 102.

dos anos 80, ciente não apenas dos riscos e da carga que a associação entre os termos “Heidegger” e “política” representa, mas também da necessidade, e mesmo do imperativo, de enfrentar o risco:

É sempre muito perigoso se explicar com Heidegger. É este perigo que os althusserianos ocultaram. No pensamento, quer dizer, por toda parte, é preciso correr riscos. Sem isso, não há responsabilidade. Por vezes, é preciso ir aonde o pensamento se expõe ao pior, politicamente. Caso contrário, e isto é ainda pior, o pior vem se somar à boa consciência¹⁸

O seu comentário sobre o fracasso da tentativa althusseriana de promover uma transformação do partido comunista – associando tal fracasso, primariamente, não a razões práticas, determinantes de um autoritarismo na orientação do partido, mas sim à ausência de um questionamento de tipo heideggeriano –, provoca uma reação de seu interlocutor, Michael Sprinker, que poderia, muito bem, ser a reação de qualquer leitor, surpreso com o nome de Heidegger em uma problemática que, a princípio, em nada parece lhe dizer respeito:

Alto lá! Você acha que se os althusserianos não tiveram mais influência sobre o aparelho teórico do partido, é porque lhes faltava Heidegger?”

Em sua resposta, Derrida inicia dando um passo atrás:

Não digo que se os comunistas tivessem lido Heidegger, as coisas teriam sido outras. Isto seria idiota!

Para, em seguida, dar um passo à frente:

Enfim, talvez não tão idiota assim! (...) Mas digo que os conceitos deles não eram suficientemente refinados, diferenciados, e que isso se paga. Isso se paga politicamente.¹⁹

No final, não só o Partido, tomando uma expressão do próprio Sprinker, acabou fazendo os intelectuais “em pedaços”, mas o próprio Partido fez-se, ele mesmo, também em pedaços:

18 Idem, p. 82-83.

19 Politique et amitié, p.75.

*Tal foi “o fracasso do Partido comunista francês [continua Derrida], dos partidos comunistas em geral. É o sinal de que os discursos marxistas de então, incluindo a sua brecha althusseriana, não tinha condições de analisar a realidade sócio-econômico-política de seu tempo, e de pautar a sua prática sobre esta análise.”*²⁰

É verdade, como reconhece, que “‘Heidegger’ não é o único que pode abalar este dogmatismo [teórico, pratico-político, do marxismo então dominante]”, mas toda a sua argumentação se desdobra aqui a partir de Heidegger.

* * *

Poucos anos depois desta conversa com Sprinker, o nome de Heidegger reaparece em um livro dedicado a Marx, *Spectres de Marx*²¹, de 1993; um livro motivado, em grande parte, pela necessidade de se combater uma forma mais recente de dogmatismo; aquela difundida pelo discurso triunfal do chamado neo-liberalismo. Um discurso, como diz:

*(...) que diagnostica em todos os tons, com uma certeza imperturbável, não somente o fim das sociedades construídas a partir de um modelo marxista, mas o fim de toda a tradição marxista, até mesmo da referência à obra de Marx, para não dizer o fim da história simplesmente. Tudo isto teria, enfim, atingido seus confins na euforia da democracia liberal e da economia de mercado.*²²

As páginas dedicadas a Heidegger, em *Spectres de Marx*, são de uma importância crucial para todo o livro, já que ali, valendo-se de Heidegger, Derrida tenta situar a sua condição de herdeiro, leitor, diante de Marx, em uma época, a nossa, que demanda “uma responsabilidade teórica, filosófica, política”:

Uma vez que a máquina de dogmas e os ‘aparelhos ideológicos ‘marxistas (Estados, partidos, células, sindicatos e outros lugares de produção

20 Idem., p. 74-75.

21 Derrida, Jacques. *Spectres de Marx*. Galilée. Paris. 1993. *Espectros de Marx*. (Trad). Anamaria Skinner. Ed. Relume-Dumará. Rio de Janeiro. 1994.

22 Idem., p.97; p. 81. O primeiro número de página refere-se ao texto original, o segundo à tradução brasileira.

doutrinal) encontram-se em vias de desaparecimento, não temos mais desculpa, apenas alibis, para nos desviar desta responsabilidade [de retomar Marx]. Não haverá porvir sem isso. Não sem Marx, não há porvir sem Marx. Sem a memória e sem a herança de Marx: em todo caso, de um certo Marx...²³

Em verdade, na referência que faz ao “porvir”, não se trata apenas de uma discussão sobre um resgate ou retomada da tradição do marxismo, mas sim de uma discussão mais ampla, com Marx, e não só com ele, sobre o porvir do nosso estar-aí, em um mundo. Como pensar e agir à altura, com “justiça” ou “em acordo” com o modo de ser e estar-aí, hoje - no nosso tempo, em nossa época -, em um mundo? Nesta interrogação, um passado e um porvir encontram-se, sempre e necessariamente, implicados.

É neste sentido que o comentário de Heidegger em *Der Spruch des Anaximander*²⁴ pode ser lido como uma amostra da discussão que, nos anos 60, fora impossível ter com os marxistas em torno da história, do socius, do ser-com, da leitura da realidade, da relação com o outro, enfim, da política. Arriscando uma leitura de Heidegger, trazendo para o texto sobre Anaximandro um motivo encontrado no *Hamlet*, de Shakespeare, “time is out of joint”, (o tempo está fora dos eixos, desarticulado, disjunto), Derrida percebe ali, no texto de Heidegger, uma radicalidade fundamental para abolir a certeza – portanto, também o dogmatismo - marxista em relação à história. A propósito do texto de Heidegger, Derrida indaga:

Mas se o ajuntamento em geral, se a junção do ‘joint’ supõe primeiramente o ajuntamento, a justeza ou a justiça do tempo, o que se passa quando o tempo mesmo se torna ‘out of joint’, dis-junto, desajustado, desarmonioso, em desconcerto, desacordado ou injusto...?²⁵

Em outros termos, como pensar e agir, com base numa preocupação com “o que há de ser”, com o “justo” ou a “justiça” - pensados para além da lógica da reparação, da correção, da restituição, do castigo, da vingança, do direito -, quando o tempo, que é sempre o tempo de hoje, o nosso tempo, também o nosso mundo, “o presente como nosso presente”, se encontra “out of joint”?

23 Idem., p. 36; p. 29-30.

24 Heidegger, Martin. *Der Spruch des Anaximander*. In: Holzwege. Vittorio Klostermann. Frankfurt am Main. 1972. Trad. (fr). Wolfgang Brokmeier. La parole d’Anaximandre. In: Chemins qui mènent nulle part. Gallimard. Paris. 1962.

25 Idem., p. 48; p. 40.

Para seguir com esta interrogação, não se pode recorrer a nenhuma orientação, a nenhum tipo de certeza ou garantia. Aqui só se pode seguir com um pensamento radical. Um pensamento que contorne todo e qualquer possível dogmatismo, sempre prestes a se afirmar como norma. Isto significa, justamente, um pensamento que pensa para além da lógica da reparação, da correção, da restituição, do castigo, da vingança, do direito. Segundo Derrida, o texto de Heidegger, *Der Spruch...*, constitui “um dos lugares mais sensíveis” para se pensar o que aqui se nomeia por “justiça”, em meio à dis-juntura do tempo presente.

O texto, comumente admitido, de Anaximandro, diz o seguinte:

*“De onde as coisas têm a sua origem, para lá também devem afundar em perdição, segundo a necessidade; pois elas devem expiar e ser julgadas por sua injustiça, de acordo com a ordem do tempo.”*²⁶

A propósito de sua tradução, observa Heidegger:

*A palavra Adikía [“injustiça”] nos diz, em primeiro lugar, que a Dikê não se encontra dada. Têm-se o costume de traduzir Dikê por ‘direito’. Nas traduções da fala de Anaximandro, traduz-se também por ‘castigo’. Se afastarmos nossas representações jurídicas e morais, e nos ativermos ao que vem à palavra, então Adikía diz que, ali onde ela reina, predomina (wo sie waltet), as coisas não vão como deveriam. O que significa: alguma coisa se encontra fora das juntas, disjunta (aus den Fugen). No entanto, do que se trata? Do presente, em sua estada transitória (“Vom je-weilig Anwesenden”).*²⁷

É neste sentido que Heidegger traduz Dikê como “junção”, “ajuntamento”, “ajustamento”, “articulação do acordo ou da harmonia”. Como diz Derrida, comentando a tradução de Heidegger:

*“Enquanto é pensada – a partir do ser como presença (als Anwesen gedacht), Dikê conjunta, harmoniosamente, de algum modo, a junção e o acordo. Adikía, ao contrário: ao mesmo tempo o que está desajuntado, desconjuntado, torcido e fora do direito, no erro do injusto, até mesmo na besteira (voire dans la bêtise).”*²⁸

26 Ligeiramente modificado, com base no original e na tradução francesa.

27 Op. Cit., p. 326-327; p. 426.

28 Derrida, Jacques. *Spectres...*, p.49; p. 41.

Retomando o motivo de Hamlet – que, aliás, como lembra, antecede a Nietzsche, a Heidegger e a Benjamin²⁹ –, Derrida propõe que:

O equivalente alemão de ‘out of joint’, no sentido de ‘desarticulado, demitido, desconjuntado, fora de si, desordenado, fora dos eixos, desajustado, desajustado’, é ‘aus den Fugen’ -... . Ora, quando Heidegger insiste na necessidade de pensar Dikê a quem, antes ou separadamente das determinações jurídico-morais da justiça, ele encontra, em sua língua, com ‘aus den Fugen’, as virtualidades múltiplas, reunidas e suspensas de ‘The time is out of joint: alguma coisa no presente não anda bem, isso não anda como deveria andar. Assim: a palavra a-dikia diz primeiramente que a diké não se encontra aí (wegbleibt).’³⁰

Alguna coisa no presente, que é sempre o nosso presente, o tempo de hoje, o “presente em sua estada transitória”, no dizer de Heidegger, não anda bem. Como o próprio Heidegger resume: “A palavra [de Anaximandro] diz, sem equívoco, que o presente (“das Anwesende”) encontra-se na a-dikía, quer dizer, fora da junção (aus der Fuge).”³¹ E, mais adiante, “o presente (“das Anwesende”) é, enquanto presente, fora de junção.”³² Mas, por outro lado, acompanhando Heidegger, à presença (“Anwesen”) como tal pertence a junção, o ajuntamento, junto com a possibilidade do estar fora da junção. A junção seria, aqui, a de uma dupla ausência (Ab-wesen; ab-sence), em meio às quais o presente de-mora-se, “em sua estada transitória”: dupla ausência, implicada em sua aparição e em seu desaparecimento, em seu declínio.

Derrida chama a atenção para a temporalidade, na determinação do presente, em que a sua estada transitória transita, se assim se pode dizer, a partir do porvir:

Ela [a transição do presente] provém disto que, por essência, ainda não proveio, sequer ainda veio, e que, portanto, fica por vir. A passagem desse

29 “Se o direito faz questão da vingança, como pareceu queixar-se Hamlet – antes de Nietzsche, antes de Heidegger, antes de Benjamin -, será que não se pode suspirar por uma justiça que um dia, um dia que não pertenceria mais à história, um dia quase messiânico, fosse enfim subtraída à fatalidade da vingança? ... E este dia está diante de nós, por vir, ou é mais antigo do que a memória?”. Idem, p. 47; p. 39.

30 Idem., p. 50; p. 42.

31 Der Spruch... p. 327; 427.

32 Ibidem.

*tempo do presente vem do porvir, para ir na direção do passado, na direção de um ir [i.e., do ir presentificador da aparição] que já passou.*³³

Em outras palavras, o porvir [em sua ausência] provem, vem ao nosso encontro, a partir daquilo que [em sua ausência], sempre, já passou. A presença se ordena na junção dessa dupla ausência; “disso que não é mais e disso que não é ainda”. Na ordem desta dupla junção, para além da lógica da retribuição, da correção, do castigo, do direito, enfim, do cálculo, dá-se a “justiça”. O que é dado na “justiça” assim entendida, na Dikê, pensada a partir do ser como presença? O que “dar” aqui quer dizer? Vejamos o que diz Heidegger:

*O dar de que se trata aqui não pode se situar se não que no modo da presença. Dar não é somente desapossar-se, O dom que se acorda é mais original. Um tal dom deixa ao outro aquilo o que lhe cabe propriamente. O que cabe ao presente, é o ajuntamento de sua estada, que o ordena em proveniência e declínio.*³⁴

Assim, comenta Derrida:

*“Se desta palavra, ‘justiça’ traduz-se ainda assim Dikê, e se, como o faz Heidegger, pensa-se Dikê a partir do ser como presença, confirmar-se-ia que a ‘justiça’ é antes de tudo, e finalmente, e sobretudo, propriamente, o ajuntamento do acordo: o ajuntamento próprio ao outro dado por quem não o tem. Injustiça seria a disjunção ou o desajuntamento.”*³⁵

Assim, atravessar um pensamento que - ao pensar tanto a “injusta” insistência do ente (presente) em se manter no ocultamento da transitoriedade de sua estada, quanto a “justa” configuração (da presença) transitória de um ajuntamento do ente que se dá na junção de uma dupla ausência - provoca um abalo no dogmatismo dos discursos, tal é a expectativa derridiana não apenas em relação aos textos de Marx, mas, sobretudo, ao modo de ser/estar aí no mundo por vir.

33 Spectres ..., p. 51; p. 42 (ligeiramente modificado).

34 Der Spruch ..., p. 329; p. 429-430.

35 Spectres ..., p. 54; p. 45.