

Melancolia da desconstrução

Jacob Rogozinski

Tradução: Vicentina Marangon

Revisão de tradução: Paula Glenadel

Recebido em 10/04/2011

Resumo

O artigo se interessa pelas análises que Derrida consagrou ao “trabalho do luto”, nas quais, tomando como referência a psicanálise, o filósofo distinguia o processo “normal” do luto, baseado numa absorção do objeto perdido, e suas formas patológicas em que ele subsiste como resto inassimilável, que retorna para assombrar o eu como um espectro. Paradoxalmente, o fracasso do trabalho de luto respeitaria mais o Outro morto do que o luto normal ou “exitoso”, e essa preferência de Derrida pelas patologias do luto seria confirmada por “uma melancolia da desconstrução”, reveladora de uma impossibilidade de “fazer o seu luto” da metafísica ocidental. Esta travessia crítica da desconstrução tem no seu horizonte, assim, por uma espécie de parricídio filosófico, que é também uma última homenagem prestada ao mestre morto.

Palavras-chave: *Derrida; desconstrução; luto; metafísica*

Por que se interessar por este objeto tão excêntrico, o pensamento do luto de Derrida? Porque todos nós passamos pela provação do luto no curso de nossa vida, e porque quase não conseguimos pensar direito sobre o que nos acontece, nós, os sobreviventes. As religiões esforçam-se muito para consolar-nos com a sedutora esperança de uma “sobrevida” num “além” – mas nós paramos (com ou sem razão, pouco importa) de dar crédito a esses além-mundos. Quanto à filosofia, ela aparentemente não nos oferece nenhum recurso: mesmo quando eles não se contentavam em fazer eco ao discurso dos padres, quando tentavam curar-nos do medo da morte, ensinar-nos a meditar sobre a vida e não sobre a morte, era antes de tudo de *nossa* morte que os filósofos nos falavam, e eles não nos davam nenhuma luz para compreender o que sentimos frente à morte dos outros. É significativo que a única oração fúnebre escrita por um clássico da filosofia, o *Menexeno* de Platão, se apresente como um pastiche irônico, atribuído, por brincadeira, a uma cortesã... Para que o luto se torne uma aposta séria para o pensamento, será preciso esperar por Heidegger. É nos seus seminários sobre Hölderlin que ele define o luto como o “tom fundamental” de nossa época;¹ mas trata-se de um luto *sagrado*, aquele que suporta a aflição da ausência dos antigos deuses, e de um luto *coletivo* em que “desaparece o indivíduo com sua aflição particular”. Não é esse luto “historial” que sentimos quando da morte de um ente querido, não é a retração do divino que nos desespera, mas o desaparecimento *daquele* rosto, *daquela* voz, *daquela* presença carnal absolutamente singular (e o próprio Hölderlin, foi somente o luto dos antigos deuses que o precipitou na loucura, ao anúncio da morte de Suzette Gontard?). Certamente, a presença do divino ou sua retração, a assunção da morte pelos padres, orações, um ritual fúnebre, ou, então, o silêncio e o vazio da sua ausência, tudo isso conta na maneira como passamos pela provação do luto. Mas essa provação mesma não se remete à aflição provocada pela fuga dos deuses: é, ao contrário, a experiência a mais íntima, a mais pessoal do luto que traz subjacente o luto de uma Ideia ou de um deus. Afinal, o que é um deus senão uma figura eminente do Outro? Quando lamentamos a “morte de Deus” ou dos deuses, portamos o luto de uma figura do Outro – é o que torna possível um tal luto, o que lhe dá todo o seu sentido, é o luto primordial, a dor a cada vez singular que sentimos quando desaparece um outro bem-amado. Sobre esse fenômeno originário do luto, parece que a filosofia nada tem a nos ensinar. É, sem dúvida, por isso que, quando tentava pensar o luto, Derrida optou por “sair” da filosofia, por apelar à psicanálise.

O que nos ensina Freud sobre o luto? Antes de tudo, isto: que “fazer seu luto” não acontece por si mesmo; que todo luto exige um processo psíquico complexo, um *trabalho* inconsciente cujo sucesso nunca está garantido por antecipação. Esse *Traue-*

¹ Cf. HEIDEGGER, M. *Les Hymnes de Hölderlin* (1934-35). Paris: Gallimard, 1988, p. 85-101 sq.

arbeit pode sempre fracassar: existem lutos patológicos, doenças do luto em que o eu não consegue suportar a perda do objeto de amor. Ou ele se esforça para “manter o objeto por uma psicose alucinatória”, como uma espécie de fantasma que assombra seu delírio; ou se identifica totalmente com ele, de modo que “a perda do objeto se transforme em uma perda do eu”, que o próprio eu *se perca*, que se torne seu próprio fantasma. É esse fracasso, esse impasse do luto que caracterizam a “melancolia”, a psicose melancólica. O que, então, define o luto “normal”, o luto “exitoso”? Uma separação e uma decisão. O traçado de uma linha divisória entre o vivo e o morto, de uma demarcação entre o eu e o objeto perdido, isto é, a decisão de se separar do objeto, de livrar-se dele.² Em francês antigo, “luto” (*deuil*) escrevia-se, às vezes, “duelo” (*duel*), como se, por um estranho acaso, uma sorte da língua, essa palavra fosse o indício de uma luta entre a vida e a morte, entre o que em cada um de nós deseja viver e o que só aspira a morrer. O trabalho do luto impõe *saber separar* entre si mesmo e o outro morto – e *saber fazer saber disto*: anunciar-se a si mesmo (e, ao mesmo tempo, anunciar aos outros) a estranha decisão de continuar vivendo. É bem de uma *decisão* que se trata, em que o eu, que poderia escolher compartilhar o destino do objeto morto – de perder-se na melancolia – opta, apesar de tudo, pela vida, “*deixa-se decidir [...] continuar vivendo e romper seu elo com o objeto desaparecido*” (FREUD, 1968, p. 168). Decisão sempre violenta, assassina, que redobra a insustentável violência da morte: o trabalho do luto, dizia o psicanalista Daniel Lagache, equivale a *matar o morto* – e, entretanto, a vida, o continuar-vivendo do sobrevivente, custa esse preço. Como é preciso entendê-la, essa decisão de sobreviver, esse *deixar-se decidir* ao mesmo tempo totalmente livre e totalmente passivo, que não corresponde a nenhuma das determinações tradicionais da liberdade, da deliberação e da escolha voluntárias? Se ela escapa aos conceitos da tradição metafísica, cabe à desconstrução dar conta dela? O pensamento de Derrida permite decidir-se pela vida? Fazer nosso luto e fazer saber dele: livrar-nos de nossos fantasmas? Nada é menos certo, nós o veremos no momento oportuno.

Para abordar o luto *de* Derrida, o pensamento do luto segundo Derrida, um passo a mais é necessário, um passo além de Freud. Aquilo que fizeram dois psicanalistas, dois de seus amigos, Nicholas Abraham e Maria Torok, estabelecendo uma distinção entre *introjetar* e *incorporar*, entre o processo de introjeção, que subjaz ao luto “normal”, e o fantasma da incorporação, que faz parte das doenças do luto.³ Lá onde Freud considerava o trabalho de luto similar a uma separação, uma expulsão do objeto perdido, eles viam, ao contrário, uma interiorização, uma inclusão no eu. A introjeção permite efetivamente ao eu apropriar-se do objeto perdido e, assim, reforçar-se narcisisticamente identificando-se (ao menos parcialmente) com ele. Processo de

² “O luto deve preencher uma função psíquica definida que consiste em estabelecer uma separação entre os mortos, de um lado, as lembranças e as esperanças dos sobreviventes, do outro”. (FREUD, 1976, p. 80)

³ Desses dois autores podem-se ler *Maladie du deuil et fantasma du cadavre exquis e Deuil ou Mélancolie, introjecter-incorporer*. In: *L'écorce et le noyau*, Paris: Aubier-Flammarion, 1978. Ver também “Fors”, prefácio de Derrida ao livro deles *Cryptonymie. Le verbière de l'Homme aux Loups*, Paris: Aubier-Flammarion, 1976. Nos seus trabalhos mais recentes, J. BUTLER recorrerá a esses conceitos para pensar a “melancolia do gênero” e a constituição da identidade sexuada.

ingestão ou, se quisermos, de digestão: o luto normal é uma necrofagia. A incorporação supõe, ao contrário, a negação da perda, uma recusa ou um fracasso do luto: ela mantém o objeto morto sem conseguir integrá-lo nem expulsá-lo, nem vivo nem morto, nem dentro nem fora, nem digerido nem vomitado, “engolido e colocado em conserva”, colocado em um lugar secreto *dentro de uma cripta* no interior do eu. Esse termo convém muito particularmente aqui, pois designa, ao mesmo tempo, uma espécie de enclave interno, um túmulo assombrado por um fantasma, e uma criptagem, a marca de um nome ou de uma palavra estranha em que se dissimula um indizível segredo. Preso em um luto impossível, o eu se faz guardião dessa tumba que leva consigo. Devotando-se assim à guarda do outro morto, acontece do eu tornar-se inteiramente cripta, e essa oscilação de limites entre o eu e o outro, o vivo e o morto, é o que define a melancolia como patologia do luto. O luto normal e o luto patológico correspondem, assim, a dois modos de inclusão, a duas maneiras muito diferentes de introduzir o Outro dentro do Mesmo, quer dizer, dentro do eu. Introjetando-o, o eu absorve o outro morto; funde-se com ele, reconcilia-se com ele, para melhor superar sua perda. Em compensação, na incorporação, o outro se mantém *como outro* no interior do mesmo e perturba sua economia: se ele retorna, é como uma assombração, semelhante ao espectro da *Morte Escarlata* de Poe, cuja irrupção aterrorizante interrompe, de repente, a cerimônia.

O espectro, a cripta, o segredo, uma certa indecidibilidade entre o dentro e o fora, entre a vida e a morte: motivos que encontramos em Derrida. Num certo momento – no início dos anos 1970 – a questão do luto, depois aquelas da sobrevivência, do retorno como spectralidade, vão se impor a ele cada vez mais intensamente: a partir de então, seus textos povoam-se de fantasmas. Naturalmente, convém descartar toda explicação ingenuamente biográfica para ater-se à sua abordagem teórica do conceito de luto. Sem esquecer, entretanto, que uma tal demarcação é, sem dúvida, insustentável, que a questão do luto segundo Derrida poderia bem ter a ver com o luto *de* Derrida, com um trabalho de luto real com o qual teria ele mesmo se confrontado naqueles anos. Deixamos, a seus futuros biógrafos, a tarefa de forçar a entrada da cripta – por exemplo, lembrando-nos de que o pai do filósofo (esse pai, Aimé Haïm Derrida, de quem ele fala tão pouco) morreu em 1970 – de um câncer, ele também, e exatamente na mesma idade que seu filho, aos 74 anos. E se nos perguntamos porque era para ele tão difícil *amar a vida*, ver nisso uma coisa que não fosse uma “economia da morte”, é preciso lembrar que *haïm* significa, em hebraico, “a vida”? Na verdade, uma “revelação” desse gênero não nos acrescentaria nada, tanto os efeitos desse luto real sobre seu pensamento parecem incal-

culáveis. Ficaremos convencidos disso lendo *Glas*, livro lançado em 1974, em que aparece, pela primeira vez, o motivo do luto – mas trata-se do luto *da mãe*, de uma mãe sobrevivente que “fica após ter matado aquele que ela fez nascer”⁴ (DERRIDA, 1974, p. 291 sq)... Centremo-nos, antes, no trabalho que ele opera sobre o *Trauerarbeit*. Se ele se apóia na psicanálise, é para elaborar seus conceitos e deslocar suas apostas, colocando em questão essa distinção normativa, nunca verdadeiramente questionada, entre o luto “exitoso” e aquilo que se designa como doenças do luto. Em qual sentido pode-se falar de um êxito do trabalho de luto? (Lembro-me de um seminário, era na rua Ulm, em meio ao cenário um pouco teatral da sala Dussane. Ele começara a sessão contando um dos seus sonhos, em que estava escrita, num livro, a expressão esquisita *mourning well*:⁵ ele queria entender nela, ao mesmo tempo, a saudação matinal – *good morning!* – e a indefensável, a insustentável injunção de “conseguir realizar” seu luto; mas, ele dizia, isto não funciona nunca). Introjetando o outro morto dentro do meu eu, apropriando-me narcisisticamente dele, eu consigo, claro, superar a dor da ausência, mas, ao mesmo tempo, faço-o desaparecer *enquanto outro*, eu o destruo. O que atesta o senso comum, bastante desagradável, da expressão *fazer seu luto*: diz-se que “se fez seu luto” de uma relação de amizade ou amorosa, de uma ambição frustrada; o que significa que se aceita renunciar ao que se deseja, que se resigna ao seu fracasso, à sua impossibilidade. Nesse uso banalizado, toda referência à morte é apagada: fez-se seu luto da morte – e do próprio luto.

Seria preciso, sem dúvida, marcar melhor a diferença entre *fazer o luto* e *portar o luto*: entre o gesto de *desembaraçar-se* do que não existe mais, de matar de novo o que acaba de morrer, e esse outro gesto que consiste, ao contrário, em encarregar-se dele, de tomá-lo para si para melhor protegê-lo, lembrar-se dele, resguardá-lo. O que se traduziu em todas as culturas humanas por rituais particulares, por certas marcas corporais ou indumentais, a proibição de lavar-se, de barbear-se, a obrigação de rasgar as vestes, de jejuar, de vestir roupas de certa cor, etc. Antes de fazer seu luto, e para poder fazê-lo, seria preciso, primeiro, treinar-se para portar o luto... Uma tal distinção tem fundamento? Imagino suas reservas: ele nos teria advertido, como fazia sempre, contra uma demarcação certa demais, apressada demais. “Portar o luto”, nos teria dito, não se opõe forçosamente a “fazer o luto”, precisamente porque só portamos o luto para melhor suportá-lo, para superá-lo e desembaraçar-se dele. Assim, o “luto exitoso” fracassa inevitavelmente em preservar seu objeto: ele é o cúmulo da infidelidade. “*Inversamente, o fracasso tem êxito: a interiorização que aborta é o respeito do outro como outro*” (DERRIDA, 1986a, p. 54), a experiência de uma extrema fidelidade em que o sobrevivente, incapaz de fazer seu luto, consagra-se totalmente ao culto do objeto perdido. Nesse jogo de perde-ganha, o que pode parecer

⁴ Texto para ecoar, a partir de então, com *Cir-confession* (1991), que colocará em cena a agonia da mãe, seu impossível luto, através da dor do filho que lhe sobreviveu.

⁵ Ele retornará em *Cir-confession* a esse sonho “que eu poderia comentar até o infinito até incluir nele a minha história inteira” (DERRIDA, 1991, p. 283-284).

uma falta de respeito, a recusa ou a impossibilidade de fazer seu luto, seria, afinal de contas, mais fiel do que as proclamações rituais de respeito e de fidelidade enlutada. É por isso que ele podia afirmar que o luto é uma “fidelidade infiel”. Se quisermos resguardar a memória do outro morto, seria preciso, a todo preço, evitar “fazer o luto” dele. Como evitar deixar-se pegar na armadilha desse *double bind*? Como não fazer seu luto, enquanto se faz seu luto? Há mesmo uma *aporia do luto*, um duplo entrave paradoxal que tende a desfazer a distinção entre o trabalho do luto e suas patologias. Se o luto o mais fiel – e nesse sentido, o mais *exitoso* – corresponde à incorporação, não é mais possível considerá-la como um simples bloqueio patológico da introjeção: ao contrário, é esta que se apresenta agora como uma forma indigente de incorporação, incapaz de guardar no interior do eu o que ela tenta interiorizar. Sua análise do luto atesta, assim, uma *preferência pela exceção* – para os casos-limite ou patológicos – em detrimento da regra e da norma. É essa preferência que, veremos, irá conduzi-lo, nos seus últimos textos, a tomar, como modelo, as doenças “autoimunes”, ao ponto de fazer delas a lei mortal de toda ipseidade viva e de toda comunidade.

O que acabo de reconstituir aqui, a partir de notações esparsas em diferentes textos, é o esboço de uma *desconstrução do trabalho de luto* – ou, pelo menos, a primeira fase dessa desconstrução, com a inversão do privilégio que a psicanálise concede ao luto normal, isto é, à introjeção. É esse um bom exemplo, uma aplicação exemplar da operação desconstrutiva? Nada é tão incerto. Por ora, constatemos simplesmente que, contestando a primazia da introjeção, ele foi necessariamente levado a privilegiar o paradigma da incorporação. De maneira mais ou menos clandestina, sem mostrar abertamente sua preferência – e, entretanto, certos motivos essenciais de seu pensamento (o dobre de finados, a cripta, o retorno, a espectralidade e, também, vamos vê-lo, a desconstrução da *Aufhebung*) têm suas raízes nessa experiência, aquela de uma incorporação melancólica. Por mais alegre e jubilante que ela possa parecer, haveria então uma *melancolia da desconstrução*, a melancolia mesma de Penélope destecendo sempre de novo seu interminável trabalho. Para ser entendido, evidentemente, num sentido estritamente conceitual e não como o indício de uma patologia pessoal. De que, de quem seu pensamento portava o luto? Questão críptica, aí ainda, onde se deixa entrever o traço de um segredo. Arrisco uma hipótese: ele portava o luto da *metafísica*. Desconstruindo-a, ele sonhava guardá-la em si, retê-la cativa no interior de seu labirinto, como uma preciosa relíquia, uma morta-viva embalsamada, (“solidário com a metafísica no instante de sua queda” – é a esse gênero de guarda melancólica que aspirava também Adorno?)⁶. Era a paixão de Jacques Derrida, o único amor de sua vida, a única destinatária de seus *Envois*, de todos os seus escritos – e

⁶ É com essas palavras que se encerra a *Dialectique négative* de ADORNO (1966). Paris: Payot, 1978, p. 317.

a metafísica era louca por ele. Àqueles que ainda duvidariam disso, aconselhamos reler a narrativa de seu encontro com uma jovem mulher que se nomeia, a ela mesma, “Metafísica”: “*Eu compreendi que eras tu. Sempre foste “minha” metafísica, a metafísica de minha vida, o “verso” de tudo o que escrevo (meu desejo, a palavra, a presença, a proximidade, a lei, meu coração e minha alma, tudo o que amo e que sabes antes de mim)*” (DERRIDA, 1980, p. 212).

“Viva a morte!”: o relevamento do luto

Como fazer seu luto da metafísica? Não pode se tratar de derrubá-la ou de superá-la, nem de acabar com ela (como sonham ingenuamente todos os positivismos “pós-metafísicos”), mas de tentar *delimitá-la*: demarcar seu campo estabelecendo seus limites e, ao mesmo tempo, marcar um lugar à parte, pontuando, no interior de sua clausura, o “traço do além-clausura”. *Fazer a experiência* da metafísica, resguardá-la para melhor atravessá-la. A questão complica-se ainda, redobra-se de maneira abissal, se consideramos que a metafísica não é um objeto qualquer entre todos aqueles dos quais temos de fazer o luto. Poderia ser, com efeito, que ela própria se dobrasse à lógica do luto, que ela se assemelhasse a um trabalho de luto. Que fazemos, quando de um luto normal? Esforçamo-nos para livrar-nos do outro morto, para negá-lo – para matar o morto em nós – e, simultaneamente, para lembrarmos dele, interiorizá-lo, introjetá-lo em nosso eu. Esse gesto de negação que conserva o que nega superando-o parece-se com o que Hegel chamava de *Aufhebung* – um termo que designa a operação maior da dialética hegeliana e que Derrida propõe traduzir por *relever* (*relevar*). Achado notável, já que *aufheben* significa, em alemão, levantar ou erguer, mas também tirar, descartar, suprimir, e o termo francês possui a mesma ambiguidade (assim como quando se fala da “troca (*relève*) da guarda” ou quando se “tira” (*relève*) alguém de suas funções dispensando-o).⁷

É esse relevamento dialético que ele identifica com o trabalho do luto, e não se trata aí de uma vaga semelhança, de uma analogia exterior. No sistema de Hegel, a *Aufhebung* tem uma relação essencial com a morte: ela participa desta “vida do Espírito” que “*suporta a morte e se conserva nela*”, que “*contempla o negativo face a face e permanece junto dele*” afim de reconciliar-se com ele, de convertê-lo em afirmação. Porque o relevamento é sempre relevamento da morte: ele “*suprime a supressão pura e simples, a morte sem frase, a morte sem nome*” (DERRIDA, 1974, p. 155); ele assegura a vitória da vida sobre esta “negação abstrata” que é a morte. Seu sentido se decide naquele duelo mortal em que cada consciência se confronta com a outra, no momento em que o vencedor opta por não matar o vencido, por deixá-lo viver para fazer dele seu escravo, de *negá-lo* como livre consciência de

⁷ N. do T.: Em francês, ambas as noções são expressas na palavra *relève*.

si, *conservando-o* a seu serviço. O relevamento é a experiência dessa sobrevivência: é a “amortização da morte”, seu investimento especulativo na economia da vida; ele trabalha “para amortizar o custo absoluto, para dar um sentido à morte, para cegar-se ao mesmo tempo no sem-fundo do sem-sentido” (DERRIDA, 1967, p. 378). Ele é a *Erinnerung* da morte na consciência, sua interiorização e sua lembrança (segundo o duplo sentido desse termo em alemão). Se a negação “abstrata” – a ameaça de uma perda absoluta da qual a consciência não se *reergueria*⁸ – corresponde ao luto impossível, à doença do luto, a *Aufhebung* coincide, ao contrário, com aquele processo de introjeção que caracteriza o trabalho normal do luto. Derrida é o único leitor de Hegel e de Freud a aperceber-se dessa coincidência, a compreender que o trabalho de luto é a força secreta do sistema hegeliano. Isto não quer, sobretudo, dizer que a psicanálise nos daria a “chave” da filosofia hegeliana ou, ao contrário, que Hegel teria enunciado por antecipação uma tese essencial da psicanálise. Reelaborados dessa maneira, os conceitos de luto, de relevamento ou de introjeção tornam-se inclassificáveis. Nem puramente filosóficos, nem puramente psicanalíticos, eles se evadem de seu contexto inicial e rompem todas as fronteiras, circulam entre os dois domínios, desferrolhando suas trancas, fazendo encaixes de teorias aparentemente muito distantes, e nos permitem, assim, abordar, sob outro ângulo, o projeto da psicanálise e o destino da metafísica. Sabe-se que Hegel pretendia dar por completa a filosofia (e a totalidade do saber) compreendendo o conjunto de suas figuras sucessivas como momentos internos de seu sistema, posições logo *depositadas, depostas*, ao mesmo tempo confirmadas e superadas, relevadas. Com o Saber Absoluto hegeliano, a metafísica ocidental se extingue fazendo o luto dela mesma. Ela faz soar seu próprio dobre de finados.

Glas:⁹ é precisamente o título desse livro atordoante – o *Finnegan's Wake* da filosofia francesa – em que ele encena a epopéia da *Aufhebung*, desdobra-a em todas as direções fazendo-a entrelaçar-se com os motivos da castração e da diferença sexual, da ereção e do fetiche, do nome próprio e da assinatura, da Sagrada Família, da Imaculada Conceição, do Judeu, da prótese, do resto, da flor, do dom, da morte... é nessa perspectiva que ele faz uma primeira reelaboração do conceito freudiano do luto enxertando-o naquele do relevamento. Um outro enxerto se segue, uma nova transposição que fará do trabalho de luto o paradigma de qualquer trabalho, na sua dimensão “relevante” e sacrificativa: “*todo trabalho não é um trabalho de luto? e , ao mesmo tempo, de apropriação do mais ou do menos de perda?*”¹⁰ (DERRIDA, 1974, p. 100, p. 140 *sq.*) Isto jamais será repetido o suficiente: tal como ele a praticava, a desconstrução não é uma operação somente “negativa” ou “destruidora”. É profundamente afirmativa, abre um novo espaço de elaboração para antigos conceitos transmiti-

⁸ N.do T.: Em francês, o verbo usado aqui foi *se relever*, que significa também *reerguer-se*.

⁹ N. do T. : A tradução literal desta palavra é “dobre de finados”. No livro, além deste sentido, o grupo consonantal GL da palavra é o fio condutor de uma série de interpretações da obra de Jean Genet.

¹⁰ E, vinte anos mais tarde, esta chamada: “Eu tinha tentado mostrar em outro lugar que o trabalho do luto não é um trabalho entre outros. É o próprio trabalho, o trabalho em geral, traço pelo qual seria preciso, talvez, reconsiderar o próprio conceito de produção – naquilo que o liga ao trauma do luto [...], à espiritualização espectral que está em trabalho em toda *techné*” (DERRIDA, 1993, p. 160).

dos pela tradição, relaciona-os, generaliza-os, oferece-lhes uma maior envergadura: dá um sentido mais amplo às palavras da tribo. Quando ele expande a significação do trabalho do luto, que ele estende ao conceito de trabalho em geral, não se trata de uma aproximação arbitrária: é o próprio Hegel que descrevia o processo do trabalho como uma operação dialética, um modo de relevamento. Trabalhar equivale sempre a negar-conservar-superar uma coisa natural transformando-a, a apropriar-se da Natureza e, assim, livrar-se dela: a fazer o luto dela. Tal será o destino do escravo, quando se tornar o Trabalhador ou, na versão de Marx, o Proletário: seu trabalho de luto torná-lo-á livre. Se reelaborarmos o pensamento de Marx na sua linha hegeliana, a questão do luto adquire um valor político: ele se liga à crítica da alienação do trabalho, ao projeto da revolução proletária. O advento do comunismo coincidiria com o luto exitoso, uma *Aufhebung* terminal capaz de exorcizar os espectros do passado, de colocar fim ao que Marx chama de “a ressurreição dos mortos”. Mas como isso é possível? Como o proletariado poderia fazer seu luto (do Capital, do Estado, da divisão do trabalho...) e passar além desse luto? (Lembro-me do nosso primeiro encontro, em 1980, na ocasião daquele colóquio de Cerisy, onde, com outros “jovens pesquisadores”, eu participava do seminário “político”. Na minha exposição eu me perguntava se poderia haver uma política da desconstrução. Insistia sobre o que, no gesto desconstrutor, colocava em questão toda separação bem definida entre um dentro e um fora, toda ruptura irreversível entre um Antes e um Depois. Procurando fazer meu luto do marxismo, eu chegava a questionar a “lógica incisiva da revolução” e definia – um pouco apressadamente – a revolução proletária como um projeto metafísico de autofundação do Homem novo. Impossível desconstruir, eu dizia, sem desconstruir a revolução – e sem analisar a dívida secreta que liga ainda a desconstrução ao esquema de ruptura e da revolução. Apelando para uma “política de resistência”, eu o compelia a considerar o mal radical, esse “abismo do político” no qual um projeto de emancipação pode se deixar desviar para o serviço de uma nova tirania. Ele me respondera, marcando, ao mesmo tempo, seu acordo sobre o básico – sua “desconfiança sobre a idéia de revolução” – e sua recusa em “participar de um concerto antimarxista por um ataque frontal contra um projeto revolucionário”: “há, dizia ele, do lado da ideologia da revolução, alguma coisa (que eu) não posso simplesmente condenar”. Daí provinha uma espécie de recuo, esse silêncio ou esse “branco” na sua relação com Marx, que era preciso pensar, também, como um “gesto político”)¹¹

Essas questões que ele ia abordar longamente a seguir, notadamente em *Espectros de Marx (Spectres de Marx)* – prefiro deixá-las aqui em suspenso e pesquisar em outro lugar a recorrência da lógica do luto. Acabamos de vê-lo: na economia da

¹¹ Cf. ROGOZINSKI, J. Déconstruire – la révolution. In *Les Fins de l’homme, à partir du travail de Jacques Derrida*. Paris: Galilée, 1981, p. 516-529. Muito tempo depois, ele ia evocar essa discussão num dos seus últimos textos – cf. *Penser à Strasbourg*. Paris: Galilée, 2004, p. 54. Um dos nossos primeiros encontros e o derradeiro. Vinte e quatro anos: o tempo, sempre tão breve, de uma distante “amizade”?

luta mortal, do sacrifício, do relevamento dialético, o trabalho (de luto) libera. Para dizê-lo em alemão, *Arbeit macht frei...* Por que tudo isso aqui lembra irresistivelmente a divisa que ornava a entrada do campo de Auschwitz? Diferentemente dos carcereiros da Kolyma, os nazistas não eram, entretanto, hegelianos. É preciso ver nesta sentença *auch ein Witz*, “ainda um chiste” de uma insondável e rangente ironia? Aquilo que se anuncia ali, à sombra dos crematórios, seria justamente o limite absoluto de todo relevamento dialético, o impasse do Absoluto, sua sentença de morte. Hegel pressentira talvez a aterrorizante possibilidade disso, quando evocava a “morte a mais fria e mais banal”, aquela das vítimas do Terror, uma morte que “não dá nada em troca do sacrifício”, “que não tem mais sentido do que cortar um pé de repolho ou beber um gole d’água”.¹² Seria isto, a morte sem nome, a “doação em holocausto” mencionada alusivamente em *Glas* (DERRIDA, 1974, p. 270)? Alusivamente demais: ele jamais se confrontou com a Shoah (ou, de modo mais geral, com a questão do terror totalitário ou do extermínio). Com algumas poucas exceções: numa meditação sobre a poesia de Celan, quando de um diálogo com Lyotard e, mais recentemente, em *Fichus*, a partir de Adorno. Ele evoca, então, a Shoah como a ameaça de uma “amnésia sem resto” (DERRIDA, 1986b, p. 83): apagando todos os nomes, privando as próprias palavras de sepultura, ela “transpôs aquele limite em que o próprio luto nos é recusado” (DERRIDA, 1986b, p. 95). A melancolia da desconstrução encontraria sua fonte nessa experiência extrema de um luto impossível? Essa transposição do limite, esse apagamento do Nome, não significariam o fracasso de todo trabalho de luto, o desastre final, abismo em que se precipitam toda metafísica e toda dialética? Aqui se imporia uma releitura de *O diferendo* (*Le différend*), daquela passagem em que Lyotard analisa a “frase SS” (eu lhes ordeno, morram!): na pista de Adorno, ele descobre aí “uma experiência de linguagem que pausa o discurso especulativo” hegeliano, indício de um erro radical que impede de concatenar – dialeticamente ou não – com uma outra frase. (Lembro-me ainda de Cerisy, do silêncio que acompanhara a admirável conferência de Lyotard, *Frasear após Auschwitz* (*Phraser après Auschwitz*),¹³ do diálogo que Derrida estabelecera, então, com ele, questionando o “privilegio unânime” que “nós, os ocidentais, atribuímos a Auschwitz”, advertindo contra o risco de esquecer os “outros nomes abomináveis”, inclusive “os nomes que não têm nome”; insistindo sobre a exigência ética e política “de articular sobre Auschwitz”, justamente porque não é possível articular). Ao argumento de Lyotard, ele opõe, então, o imperativo de *articular sobre o não-articulável*. Essa injunção deixa-se traduzir no léxico do luto? É preciso dizer que, porque o luto é aqui impossível, um trabalho de luto e de memória é, apesar de tudo, necessário? Mas como

¹² Cf. HEGEL, G. W. F. *Phénoménologie de l’Esprit* (1806). Paris: Aubier-Montaigne, 1947, t. II, p. 136-140. Mal saído da minha descoberta de *Glas*, eu tinha tentado, em outros tempos, reexaminar a política de Marx e a questão do totalitarismo a partir dessa crítica hegeliana do Terror – cf. *À double tour*, em *Le retrait du politique* (recueil). Paris: Galilée, 1982.

¹³ Cf. LYOTARD, J.-F. *Les fins de l’homme*. Paris: Galilée, 1981, p. 311-312. Essa conferência de Lyotard será desenvolvida em *Le différend*. Paris: Minuit, 1984.

fazer seu luto daquilo que torna todo luto impossível? Como articular sobre um erro radical sem anulá-lo imediatamente, sem relevá-lo? Como colocar em questão a “centralidade” do nome maldito de Auschwitz, sem injuriar as vítimas? E, inversamente, como afirmar sua centralidade, até mesmo sua “unicidade” sem insultar inúmeras outras vítimas? Essas questões continuam ainda hoje nossas questões.

Se a tese de Lyotard está correta, torna-se, enfim, possível delimitar o campo da “metafísica”: suas fronteiras são aquelas do trabalho do luto; elas circunscrevem um espaço em que um luto, um relevamento dialético, o encadeamento de uma frase sobre a outra seriam ainda possíveis; em que a melancolia poderia ser superada. Pareceu-nos que a tradição filosófica não servia de socorro algum para compreender o que é o luto. Descobrimos agora que não se trata de uma negligência, de um esquecimento acidental. Se ela não consegue pensar o luto, é porque é incapaz de refletir sobre ele de fora, colocando-o à distância como um objeto entre outros: o que é chamado de metafísica seria apenas um longo, um interminável trabalho de luto – e é por isso que a verdade do luto lhe escapa. Somente um *pensamento não-enlutado*, um pensamento que fosse colocado além do luto, seria rigorosamente capaz de pensar o luto, sua possibilidade como sua impossibilidade (isto é, também aqueles do trabalho e da produção, o terror, o extermínio...) Há muito tempo que a filosofia ocidental ruma seu próprio luto, desde sua origem grega, desde que Platão a definira como uma *mélétè thanatou*, um exercitar-se para morrer, uma aprendizagem da morte. O que não significa, como se crê muito frequentemente, que o filósofo teria de meditar sobre a possibilidade futura de sua morte: é a cada instante que ele *se mortifica*, que sua alma se esforça para «curvar-se em si mesma», para voltara si separando-se tanto quanto possível de seu corpo, como se ele já estivesse morto. Comentando essa passagem do *Phédon*, Derrida observa que a *psyché* só desperta para si mesma no exercício da morte, como se lhe fosse preciso, para poder nascer para si mesma, celebrar antecipadamente seu próprio luto (DERRIDA, 1999, p. 21-23). “Estou de luto, então existo”: desde meu nascimento já estou morto, sempre já em luto de mim mesmo. De Platão a Hegel – e talvez a Heidegger – *esse luto originário de si mesmo* é o que constitui o ser-si-mesmo da alma, do *ego*, do sujeito ou do *Dasein* (DERRIDA, 1996, p. 111). Assim, a filosofia ocidental começa e acaba no luto. Pelo menos uma certa versão dessa filosofia, a mais maciça, essa que domina desde os Gregos com a bênção da Igreja, de todas as Igrejas – mas ela não é a única. Uma luta sem perdão, uma gigantomaquia põe em confronto aqueles *Amigos da Morte* e aqueles que chamarei de *Filhos da Vida*, aqueles que sustentam que a morte não é nada para nós, que o sábio não pensa em nada menos que na

morte, que sua sabedoria é meditação da vida, afirmação da vida em seu Eterno Retorno. Por que ele não evoca nunca esta outra tradição, aquela de Epicuro, de Spinoza, de Nietzsche? Ele estaria ligado à orientação dominante, teria se tornado um desses “pregadores da morte” de quem zombava Zaratustra? O que mantém seu pensamento sob o horizonte da morte e do luto? O que o impede de se deixar decidir pela vida? A desconstrução seria apenas uma variante daquele *viva la muerte* especulativo, essa *tanatologia*?

Isso não é possível, nos dirão: porque ele era, ele também, um Filho da Vida, porque seu pensamento é uma afirmação da vida, além do luto e da melancolia. Estamos bem certos disso? Seu “amor pela vida” de que ele falava às vezes – raramente – não cede diante da exigência imperiosa de desconstruir uma metafísica que é, de início, metafísica da Vida? E a morte, nesse combate, não era a sua mais poderosa aliada? (Lembro-me daquela tarde de outubro em Ris-Orangis, da luz de outono sobre as tumbas, da multidão silenciosa e das lágrimas. Da voz de Pierre, seu filho mais velho, lendo para nós sua última mensagem: “...Sorriam para mim, diz ele, como eu lhes teria sorrido até o fim. Prefiram sempre a vida e afirmem sem cessar a sobrevivência... Eu os amo e lhes estarei sorrindo de onde estiver”. Referindo a amigos as suas últimas palavras, não tinha me esquecido de nada, a não ser essas palavras, esse estranho imperativo de *preferir a vida e afirmar a sobrevivência*. Eu as descobri, com surpresa, quando a mensagem foi publicada.¹⁴ Ainda hoje não as leio sem surpresa). Mas a metafísica é igualmente um pensamento da morte, uma interminável ruminação enlutada. Se esse trabalho de luto culmina na *Aufhebung* de Hegel, se o “SA” – o Saber Absoluto hegeliano – é o ponto onde se encerra a metafísica ocidental, a desconstrução deve aplicar-se em resolver com prioridade esse *relevamento da morte*. Como é possível? Como voltar a *Aufhebung* contra ela mesma? Como localizar seu *ponto de não-retorno*, lá onde “a *apropriação absoluta*” equivale a uma “*expropriação absoluta*”, onde o *relevamento dialético* inverte-se em “*lógica da perda ou da despesa sem reserva*” (DERRIDA, 1974, p. 188)? Onde situar os pontos de ruptura do sistema?

Diferentemente de Adorno ou de Lyotard, ele jamais consentiu em designar Auschwitz como a *sentença de morte*¹⁵ da filosofia ocidental. Para abalar a clausura do Sistema, era-lhe necessário rodear de outra maneira suas defesas, explorar outros caminhos nas margens da filosofia. Apelar à literatura, por exemplo à heterologia de Bataille que denuncia a *Aufhebung* como servil, opõe-lhe a operação soberana em funcionamento na despesa improdutiva, no riso, no jogo, no êxtase erótico ou místico.¹⁶ Ou então a Genet, a todos aqueles motivos que, em *Glas*, não param de passar clandestinamente da coluna-Genet à coluna-Hegel, transformando a ereção gloriosa do

¹⁴ Na revista *Rue Descartes* nº18, 2005 (“Salut à Jacques Derrida”).

¹⁵ N. do T.: Em francês, *arrêt de mort*, onde se lê, além da decisão do juiz, a parada que ela impõe.

¹⁶ Cf. De l'économie restreinte à l'économie générale – un hégélianisme sans réserve. In: DERRIDA, 1967, p. 369-407. A via batailliana decifrada nesse texto será depois explorada por J.-L. NANCY em *La Communauté désœuvrée*. Paris: Bourgois, 1986, e, posteriormente, em *La pensée dérobée*. Paris: Galilée, 2001.

Espírito em fetiche e seu Saber Absoluto em fantasma. É nessa perspectiva – essa procura de novos aliados fora da filosofia – que acontece seu apelo à psicanálise. A distinção entre introjetar e incorporar encontra aqui toda a sua importância. Se é verdade que a metafísica caminha para o luto, para o relevamento, para a introjeção, então a incorporação melancólica indica sua fraqueza, o ponto em que sua lógica se desequilibra, em que seu trabalho de luto se torna impossível. O que a desconstrução se aplica em desvendar, é esta cripta da metafísica, este resto inassimilável do Sistema: “o não-engolido-nem-cuspido, o que continua na garganta como outro” (DERRIDA, 1992, p. 49).

Impossível, então, desconstruir a metafísica sem colocar em questão a possibilidade do luto, do trabalho de luto “normal” ou “exitoso”. Cada processo de luto gera um resto, o retorno de um espectro, e esse retorno compromete necessariamente o cumprimento do ritual. Ele teria, sem dúvida, dado, a essa dificuldade, a forma de uma aporia (para que o luto tenha êxito, é preciso que ele fracasse; *ele consegue apenas fracassar*; sua possibilidade supõe a sua impossibilidade, etc.), mas, também, aquela de uma injunção arqui-ética, a obrigação de acolher o estrangeiro, de respeitar a alteridade do outro morto, de dar, ao que retorna, o seu lugar, de render-lhe justiça. Um imperativo ético, a própria lei da ética: é nesses termos que, num de seus últimos livros, ele assinalará a obrigação “melancólica” de portar o outro morto, sem absorvê-lo em mim. “*Se eu devo (é a própria ética) portar o outro em mim para lhe ser fiel, para respeitar a alteridade singular dele, uma certa melancolia deve protestar ainda contra o luto normal. Ela não deve nunca resignar-se à introjeção idealizante*”¹⁷ (DERRIDA, 2004, p. 73-74). Injunção, sem dúvida, insustentável: porque ela exige saber levar em conta o fantasma – discernir com exatidão o que retorna ao morto (a fidelidade, a homenagem, o respeito ou a preservação da memória) e o que retorna como morto, isto é, como obsessão, como o nem-vivo-nem-morto do qual não acabaremos nunca de fazer nosso luto. Como conseguir isso? Como fazer a separação entre o que resta como Corpo glorioso, Nome inapagável invocado e comemorado sem cessar, e o que resta somente como resíduo ou como espectro? Entre o que se deixa introjetar, relevar no trabalho normal do luto e o que resiste a essa reapropriação enlutada? O que, no nosso luto, resiste ao luto – por exemplo, ao luto de Jacques Derrida? É a sua escrita, uma certa parte (mas qual?) de sua escrita, as criptas ou as margens de seus textos? É, ao contrário, o traço de uma certa “presença” encarnada, a singularidade viva de um movimento, de um rosto, de uma voz? (contrariamente às aparências, a segunda hipótese não me parece menos “derridiana” do que a primeira).

¹⁷ Sobre essa ética do luto, cf. as belas páginas de M. CRÉPON em *Langues sans demeure*. Paris: Galilée, 2005, p. 76-85, e as análises de S. CRICHTLEY em *Ethics, Politics, Subjectivity*, Verso Press, 1999.

Como fazer seu luto do luto?

Melancolia da desconstrução: ela confirma o impossível luto da metafísica. Se é verdade que a metafísica é a doença do Ocidente, então a incorporação melancólica seria seu remédio, seu *pharmakon*, tão perigoso, talvez, quanto o mal que ele presuppõe curar. Mal contra mal, luto contra luto, pode-se dizer que não se sai de uma certa economia da morte; que a fronteira passa somente entre duas versões do luto, duas maneiras de (não) fazer seu luto, de ter sempre na lembrança o que está morto, de permanecer junto dele. *Much ado about nothing*: tantas leituras sutis, tantas estratégias astuciosas para ao fim se contentar do prazer de jogar uma forma de luto contra uma outra. Pelo menos seria o caso se a desconstrução se reduzisse à simples inversão do paradigma dominante (aqui, aquele da introjeção); mas ela não se limita nunca a isso, empenha-se, ao contrário, em revelar a secreta convivência que une os dois termos opostos e torna-os indecidíveis; o que a leva a arranjar, a cada vez, um novo conceito, um terceiro termo que escapa à oposição deles. E ela consegue isso no caso que nos interessa aqui? E se não, será preciso falar de um limite, até mesmo de um fracasso da desconstrução, que repetiria, num outro nível, o fracasso do trabalho do luto?¹⁸ Porque o luto, *todo* luto fracassa, sempre. A introjeção, já foi visto, não consegue resguardar fielmente o objeto perdido: ela faz seu luto dele, releva-o, digere-o e esquece-o no momento mesmo em que ela pretende comemorá-lo. Mas a incorporação fracassa, ela também, de uma outra forma: “*resistindo à introjeção, ela impede a assimilação amorosa e apropriante do outro*” e assim ela se preserva “*dessa relação com o outro ao qual, paradoxalmente, a introjeção é mais aberta*” (DERRIDA, 1976, p. 26). Como Orfeu incapaz de desviar seu olhar da sombra de Eurídice ou como o herói de *O quarto verde* de Truffaut, o sobrevivente agarra-se ao objeto de seu luto impossível, petrifica-o, transforma-o em relíquia. Recusando-se a assumir sua perda, ele o perde de novo *enquanto objeto de amor* – de um amor vivo do qual não lhe resta mais do que um simulacro irrisório, uma sombra pálida que recai nas trevas. Como no caso das doenças auto-imunes, o que protege é, ao mesmo tempo, a pior ameaça e destrói o que devia proteger.

Dupla injunção, duplo fracasso do luto: que o objeto de amor perdido tenha sido introjetado ou incorporado, nos dois casos trata-se, antes de tudo, de assegurar-se de “*que o morto continue morto, no seu lugar de morto*” (DERRIDA, 1976, p. 57). Que ele se deixe digerir ou esquecer, ou que retorne para assombrar-me como fantasma, jamais conseguirei preservá-lo como *este* outro absolutamente singular que ele era para mim. Uma coisa ao menos é certa: essa singularidade não saberia ser aquela de um fantasma. Um morto que retorna nunca é singular justamente porque ele *retorna*, repetindo, imitando a singularidade viva que

¹⁸ Diferentemente de Bennington, não penso que a noção de “meio-luto” seja elaborada o bastante para oferecer uma saída – cf. Derrida-base. In *Jacques Derrida* de BENNINGTON e DERRIDA. Paris: Seuil, 1991, p. 139.

ele assombra. *Nunca se fará seu luto de um fantasma*. Enunciado que pode ser entendido em dois sentidos muito diferentes: em primeiro lugar, ele quer dizer que o que retorna é o que escapa ao luto, desregula a ordem ritual da comemoração e do esquecimento. Nem integrado nem rejeitado, ele retorna interminavelmente e, nesse sentido, a melhor maneira de respeitar um morto, de poupá-lo do esquecimento, consiste em fazer dele um fantasma. E, entretanto, o retorno do espectro é, *ao mesmo tempo*, o que apaga toda singularidade, o que a reduz a uma simples réplica inconsistente, um rastro de rastro, uma sombra furtiva, um eco: o que a faz desaparecer sem retorno na qualidade de *esta* singularidade única, insubstituível, da qual portamos luto. Fazer de um morto um fantasma, fazê-lo retornar como fantasma, é condená-lo ao mais profundo esquecimento e não há melhor maneira de ultrajar sua memória. Nada é mais aterrorizante do que um espectro, porque ele traz, nas dobras de sua mortalha, a ameaça ou a memória de uma *morte pior do que a morte*. Entre o trabalho do luto e o retorno, entre introjetar e incorporar, relevamento e melancolia, parece, a partir de então, impossível saber separar : há sempre um momento em que acabam por se confundir, aparecem como duas versões da morte, dois modos secretamente cúmplices de um mesmo esquecimento. Como escapar dessa economia da morte? Como conseguir *fazer seu luto do luto*? A um interlocutor que lhe perguntava o que “o fazia escrever ou falar”, ele respondia de maneira enigmática, evocando “*uma coisa terrível que não amo, mas que quero amar*”. É, dizia ele, “*a única coisa que finalmente me interessa*”: o que “*me dá e me recusa o idioma*” e “*que eu chamo, ainda inadequadamente, de luto do luto*”¹⁹ (DERRIDA, 1992, p. 54). Talvez nos aproximemos aqui da cripta mais secreta. Em que essa Coisa é “terrível”? O que ela ameaça, o que ela protege ameaçando? Em qual sentido ela determina, ao mesmo tempo, o dom e a retração do idioma, o que faz a singularidade de uma escritura, de um “assunto”,²⁰ de uma “vida”? Por que ele não podia ou não queria nomeá-la? E se todo nome faz falta, como se poderia passar *além do princípio do luto*?

Ele nos advertia de todo modo que essa expressão – *fazer seu luto do luto* – não é propriamente conveniente para dar nome à Coisa em questão. Como o “meio-luto” de que ele fala às vezes, ela traz ainda, na sua própria letra, a marca do luto, repete e reduplica o que pretendia superar. Mas por isso mesmo, é muito conveniente para representar a aporia em que se enreda todo pensamento, quando ele tenta pensar o luto, o impasse da introjeção e da incorporação, todas as duas infieis, todas as duas incapazes de preservar a singularidade destruída. Se é verdade que a desconstrução porta o luto da metafísica, essa injunção determina sua relação mais íntima com este Outro espectral, essa tradição sedimentada chamada “metafísica” – e, mais geralmente, a relação de um pensamento novo com o já-pensado que

¹⁹ Vinte anos mais tarde, essa (im)possibilidade persiste ainda como uma questão que assombra cada questão: «Como fazer seu luto do luto? Mas como fazer de outro jeito, a partir do momento em que o luto deve ter fim? É que o luto do luto tem que não ter fim? Impossível na sua própria possibilidade? Eis a questão que é chorada através das lágrimas de Antígona [...], mas é talvez a origem de toda questão» (DERRIDA, 1997, p. 101).

²⁰ N. do T. : Em francês, *sujet*, “assunto”, mas também “sujeito”.

o cerceia, a luta de um acontecimento de verdade com a não-verdade que o impede de acontecer. Quando ele tenta descrever essa relação, evoca duas estratégias possíveis da desconstrução e os limites dessas duas posturas, o inevitável fracasso delas. Ela teria de escolher entre: 1. um gesto de *ruptura* (de estilo marxista ou nietzschiano) que pretende fazer tábula rasa do passado “instalando-se brutalmente fora dele”, mas se arrisca continuamente a “reinstalar o ‘novo’ terreno sobre o mais velho solo” – e 2. um gesto de *repetição* (de estilo heideggeriano), que corre o risco de consolidar o que devia desconstruir. Nos dois casos, a lógica da relação com o fora “*transforma regularmente as transgressões em ‘falsas saídas’*” (DERRIDA, 1972, p. 162). Parece-me que a mesma temível lógica trabalha também na relação com o antes, com o já-pensado, com o já-morto; que nos condena a oscilar permanentemente entre a expulsão que esquece, própria do luto “exitoso”, e o interminável sofrimento da melancolia. Para escapar desse impasse, para fazer seu luto do outro morto e levar o luto a termo, a desconstrução ou o luto do luto deveriam preservar-se igualmente da ilusão de ruptura e da guarda repetitiva, da introjeção e da incorporação. Mas isso parece fora de alcance, ou pelo menos nenhum novo conceito permite abordar. Essa falta de saída é o limite último da desconstrução, incapaz de subtrair-se à “terrível lógica do luto”? Ou, então, o limite de *toda* filosofia, de todo pensamento, face ao impensável da morte? É certo que a economia do luto não deixa entrever nenhuma saída? Que é, afinal, impossível *preferir sempre a vida*?

Se um além do luto fosse possível, ele deveria proceder *ao mesmo tempo* da incorporação e da introjeção, articular de maneira inédita alguns dos seus traços. Não poderia ser uma ruptura mais radical, um esquecimento mais definitivo: como na incorporação, uma relação privilegiada com o outro morto deve manter-se no que ele tinha de mais singular. Tratar-se-ia de manter-se tão perto quanto possível dessa singularidade desaparecida, de ajudá-la a *retornar*, a passar da outra margem àquela dos vivos – por exemplo, no caso de um amigo ou de um mestre, esforçando-se em recolher o legado de sua questão. Ao mesmo tempo, trata-se, apesar de tudo, de fazer seu luto do luto: de livrar-se dessa fascinação fatal, dessa obsessão que transforma o morto em espectro. Como a introjeção, o luto do luto implica um trabalho, um combate entre o vivo e o morto que deveria permitir, finalmente, ao sobrevivente, livrar-se da influência da morte, *deixar-se decidir a continuar vivendo*. Mas como decidir-se pela vida sem esquecer, de um modo ou de outro, aquele que está morto? E como preservar sua memória sem se deixar devorar por ele, na melancolia interminável de um luto impossível? Ei-nos novamente no coração da aporia. Qual seria o “terceiro termo” da alternativa, o nome ainda inaudito que poderia indicar-nos uma saída? Um desses nomes poderia

ser aquele de *messias*: segundo a tradição judaica, à vinda do messias os mortos ressuscitarão; ou, pelo menos, seu advento deveria fazer justiça aos vencidos e aos mortos, a todas as singularidades humilhadas, esquecidas, destruídas; o que poderia, enfim, permitir que se faça o luto do luto. Eu gostaria de entender nesse sentido esse estranho aforismo do *Zohar* que anuncia que o messias não virá “antes que todas as lágrimas tenham sido vertidas”... Entretanto, se a referência ao messiânico – a uma *messianidade sem messias* – faz-se cada vez mais insistente em sua obra, ele jamais vinculou “o invencível desejo de justiça” que se liga à sua espera à promessa de um além do luto. Uma outra palavra possível, numa outra tradição, seria aquela da verdade, da *alétheia*. Para os Gregos dos tempos arcaicos, a palavra do poeta é dita “verídica”, porque, cantando os heróis mortos em combate, ela arranca o nome deles do *lethe*, do véu das trevas e do esquecimento que os encobre, o que é uma outra maneira de re-nomear o nome dos mortos, de render-lhes justiça. Vista dessa maneira, a revelação da verdade poderia, também, ser entendida como um acontecimento messiânico (com a condição de saber diferenciar a celebração do herói e a reparação devida à vítima). Para dizê-lo em *jewgreek*, o messias bem que poderia chamar-se *alétheia*. Aí ainda, é preciso salientar que ele nunca enveredou por esse caminho. Aconteceu-lhe, na sua leitura de Celan, de invocar a *verdade do poema* que “*abre a possibilidade de fazer seu luto do que está perdido sem resto (a família exterminada, a incineração do nome...)*” (DERRIDA, 1986 B, p. 68 e 94). Ele o fez apenas uma vez. O mais frequente é ele efetivamente afastar toda referência à *alétheia* como um fantasma ou um artifício, sem atentar para a busca da verdade que está na base de seu próprio pensamento.

É isso, essa revocação da verdade, essa recusa em decidir-se entre a verdade e a não-verdade, que o impedem de avançar na direção do luto do luto? Sem dúvida – do mesmo modo que é sua dificuldade de pensar a *chegada*, de distinguir a vinda e o retorno, que o impede de dar todas as chances ao acontecimento, ao messiânico, à *aletheia*, e, assim, passar além do luto. Mas uma outra decisão também lhe falta: como ele se recusa a diferenciar a vida da morte, a possibilidade de preferir a vida, de “deixar-se decidir” por ela, lhe está, do mesmo modo, impedida. Segundo ele, todo luto e toda relação com a morte têm suas raízes no *luto de si mesmo* (que é, ao mesmo tempo, um luto do outro em mim), na relação com o si-mesmo espectral de um eu-fantasma morto desde sempre. “*Já estou morto*” – “*eu lhes digo que estou morto*”: desse enunciado impossível, ele fez a divisa de sua obra. Com as consequências que isso implica: se eu sempre já estou em luto de mim mesmo, é porque nunca vim à vida, porque não há um eu que poderia decidir-se a continuar vivendo. Como o teria dito Freud, a perda do objeto transformou-se, aqui, na perda do eu; o que confirma, se isso fosse necessário, o caráter essencialmente

melancólico da desconstrução. É com essa revocação enlutada do *ego* – com esse *egicídio* – que devemos agora nos confrontar, se quisermos saber qual sujeito seria capaz, sem naufragar neles, de atravessar o luto e a melancolia.

Abstract

This paper addresses Derrida's texts on "the work of mourning", in which the philosopher, borrowing from psychoanalytic theory, postulates a distinction between mourning as a "normal" process of introjection of the lost object, and its pathological forms, in which mourning does not succeed. Failure to mourn is paradoxically more respectful of the dead Other than the so-called "normal" or "successful" mourning. Derrida's inclination for pathological mourning would be restated by a "melancholia of deconstruction", which reveals his impossibility to take leave of western metaphysics. The critical trajectory of deconstruction thus seems to envisage a type of philosophical parricide, itself a last tribute paid to the dead master.

Keywords: *Derrida; deconstruction; mourning; metaphysics*

REFERÊNCIAS

- DERRIDA, Jacques. *L'écriture et la différence*. Paris: Seuil, 1967.
- _____. *Marges - de la philosophie*. Paris: Minuit, 1972.
- _____. *Glas*. Paris: Galilée, 1974.
- _____. *Fors*. Préface au *Verbier de l'Homme aux Loups* de N. Abraham et M. Torok. Paris: Aubier-Flammarion, 1976.
- _____. *La Carte postale: de Socrate à Freud et au-delà*. Paris: Flammarion, 1980.
- _____. *Mémoires - for Paul de Man*. New York: Columbia University Press, 1986 a.
- _____. *Schibboleth*. Pour Paul Celan. Paris: Galilée, 1986 b.
- _____. *Circonfession*. In: *Jacques Derrida* de BENNINGTON, G. e DERRIDA, J. Paris: Seuil, 1991.
- _____. *Points de suspension. Entretien*. Org. E. Weber. Paris: Galilée, 1992.
- _____. *Spectres de Marx. L'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*. Paris: Galilée, 1993.
- _____. *Apories: mourir - s'attendre aux «limites de la vérité»*. Paris: Galilée, 1996.

_____. *De l'hospitalité*. Paris : Calmann-Lévy, 1997.

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

_____. *Béliers*. Le dialogue ininterrompu. Entre deux infinis, le poème. Paris: Galilée, 2004.

FREUD, Sigmund. Deuil et Mélancolie (1915). In: _____. *Métapsychologie*. Paris: Gallimard, 1968.

_____. *Totem et Tabou* (1913). Paris: Payot, 1976.