 <https://doi.org/10.31977/grifi.v24i1.3654>


Recebido: 12/12/2023 | Aprovado: 22/02/2024

Received: 12/12/2023 | Approved: 02/22/2024

SOU MORTAL, LOGO SOU: A MEMÓRIA ENLUTADA E A POLÍTICA DO LUTO EM JACQUES DERRIDA

Martha Bernardo¹

Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)

 <https://orcid.org/0000-0002-9870-2806>

E-mail: martha.luiza2017@outlook.com

RESUMO:

Nosso objetivo é apresentar uma leitura sobre a questão do luto na obra de Jacques Derrida. Essa questão intervém desde seus primeiros escritos, num embate com Edmund Husserl até sua obra tardia, em que ressaltaremos o diálogo com Martin Heidegger. Sem pretender esgotar a questão, buscamos investigar: 1) como o luto constitui intimamente, para Derrida, o que se denomina o “humano”, concorrendo para a formação da sua subjetividade, marca de uma etapa na história da vida; 2) os aspectos ético-políticos que atravessam a questão do luto, por meio dos temas da memória e da herança.

PALAVRAS-CHAVE: Derrida; Luto; Memória; Ética; Política.

I'M MORTAL, THEREFORE I AM: THE MOURNING MEMORY AND THE POLITICS OF MOURNING IN JACQUES DERRIDA

ABSTRACT:

Our objective is to present a reading of the issue of mourning in the work of Jacques Derrida. This question intervenes from his first writings, in a clash with Edmund Husserl, to his later work, in which we highlight the dialogue with Martin Heidegger. Without intending to exhaust the issue, we seek to investigate: 1) how mourning intimately constitutes, for Derrida, what is called “human”, contributing to the formation of his subjectivity, the mark of a stage in the history of life; 2) the ethical-political aspects that permeate the issue of mourning, through the themes of memory and inheritance.

KEYWORDS: Derrida; Mourning; Memory; Ethic; Policy.

¹Doutorando(a) em Filosofia na Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Rio de Janeiro – RJ, Brasil.



Introdução: humano: o enlutado

Nessa introdução, trata-se de promover uma certa genealogia da questão do luto em Derrida. Para isso, será necessário mobilizar as relações Derrida-Husserl, mostrando como a desconstrução da metafísica da presença neste último coincide com o apontamento da repetição como origem da idealidade e daquela como jogo com uma não-presença irreduzível que constituiria o sujeito, enquanto mortal. Pretendo explicitar como a crítica à consciência transcendental de Husserl, não se volta para a afirmação do empiricismo, mas para a determinação da finitude como proveniência arqui-transcendental do humano.

Com isso, meu objetivo é melhor determinar o que seria o repensar da questão do humano em Derrida, a partir daquela do luto. Insistiremos numa certa viragem antropológica no pensamento de Derrida, através do que Stanislas Julien, com quem dialogarei bastante nos próximos dois tópicos, denominou *antropologia em diferença*, mostrando que, longe de assumir uma especificidade do humano, trata-se, com a questão do luto, de uma *intensidade diferencial que marcaria a ruptura humana*, e que só pode ser compreendida à luz dos quasi-conceitos e estratégias de Derrida que, com ela, resolvem-se num movimento aporético: de um lado, uma ruptura que não deixa de estar inscrita numa continuidade que atravessa a vida, por outro, uma continuidade que não perde certas singularidades produzidas com a ruptura, e que evocam a questão da limitofia, de uma outra traçagem de limites e um outro pensamento das fronteiras.

Sou mortal, logo, sou

Para compreendermos o que está em jogo na questão do luto para Derrida é importante voltarmos para *A voz e o fenômeno* (1967), primeiro livro publicado pelo autor e em que este propõe uma leitura, entre outros livros de Husserl, de *A origem da geometria* (1939), destacando alguns pontos-chave que abrem e envolvem, desde o início de seus escritos, a questão do luto. É importante destacar que Derrida adota o método de força da filosofia husserliana, fazendo Husserl dizer, por vezes, proposições contra sua própria filosofia, mas que estariam também inscritas, aporeticamente, nelas.

Derrida reencontra na filosofia husserliana uma pertença à metafísica da presença. Ele reconhece, em Husserl, a operância do “princípio dos princípios” da fenomenologia, ou seja, o presente ou a presença do sentido a uma intuição plena e originária (DERRIDA, 1994; p.11). Para Husserl, o sentido só seria possível através da idealidade. Este se repete indefinidamente na identidade de sua presença, prescindindo, em sua circulação, da realidade, da objetividade, da mundanidade, do empírico, emancipando-se deles, o que caracteriza justamente seu ser ideal. Ou seja, o sentido, eternizando-se na forma da ideia, se torna transcendental e o que garante essa transcendentalidade é a presença do presente, a “idealidade é o *presente vivo*, a presença a si da vida transcendental” (DERRIDA, 1994; p.12), sendo esta um apanágio da consciência transcendental, que opera a partir da idealidade. Dessa forma, para abalar a arquitetura fenomenológica de Husserl, bastaria reconhecer “uma não-presença irreduzível” portadora de “um valor constituinte reconhecido, e com ela uma não-vida ou uma não-presença ou não-pertinência a si do presente vivo, uma inextirpável não-originalidade” (DERRIDA, 1994; p.13).

Essa vida transcendental aparece como presença de um “objeto qualquer na consciência, na evidência clara de uma intuição cumprida ou da presença a si na consciência, “consciência” não significando nada mais do que a possibilidade da presença a si do presente no presente vivo” (DERRIDA, 1994; p.15). Ou seja, é a consciência, enquanto presente e, portanto, através de uma

certa identidade a si mesma (como presente contínuo), que garante a identidade do sentido a si mesmo, a despeito do empírico. É através dessa idealidade que a identidade do objeto pode ser indefinidamente repetida como a mesma (DERRIDA,1994; p.16) pela consciência ideal ou transcendental.

É nesse momento que Derrida propõe uma primeira inversão do discurso husserliano. Ora, essa presença destacada da mundanidade, não nos conduz à ideia de uma repetição anterior a ela, uma repetição infinita que torna possível, com seu repetir-se, a idealização? Ou seja, a presença não seria fundante e originária, mas sim, a repetição. Essa repetição, à medida que não é objetável, não se afirmaria de uma presença, mas justamente de uma não-presença. Tal proposição não nos conduz a pensar a repetição como uma certa relação de um “existente” com sua morte? Citamos o problema formulado por Derrida: “Em sua pureza, essa presença não é presença de nada que exista no mundo, ela está em correlação com atos de repetição, eles próprios ideais. Será que isso significa que o que abre a repetição até o infinito, ou abre-se ali quando se assegura o movimento da idealização, é uma certa relação de um "existente" com sua morte? E que a "vida transcendental" é o palco dessa relação?” (DERRIDA, 1994; p.16). Derrida parece nos conduzir aqui a uma “origem” (a repetição) anterior a origem (a presença), que seria performatizada pela “vida transcendental” da consciência transcendental e que essa origem é uma relação com a morte. A inversão proposta por ele é que é a presença do presente que deriva da repetição e não o contrário (DERRIDA, 1994; p.61), bem como essa repetição é uma relação com a morte e não com a vida.

Mas essa idealidade, que é apenas o nome da permanência do mesmo e a possibilidade da sua repetição, *não existe* no mundo e não vem de um outro mundo. Ela depende inteiramente da possibilidade dos atos de repetição. Ela é constituída por ela. Seu "ser" está na medida do poder de repetição. A idealidade absoluta é o correlato de uma possibilidade de repetição indefinida. Logo, pode-se dizer que o ser é determinado por Husserl como idealidade, isto é, como repetição. (DERRIDA, 1994; p.62)

A metafísica da presença, escreve Derrida, é uma filosofia da vida, que expulsa de seu centro a morte, tornando-a um acidente mundano, pois o sentido é sempre um ato de viver, como ato de ser vivo (DERRIDA, 1994; p.16). Mas há um processo de morte operando nos signos já que eles substituem e representam, justamente, algo que não eles próprios, eles implicam já uma relação com a morte num movimento de não-apagamento, de memória, que mais tarde receberá o nome de luto e de luto originário, é o que gostaríamos de defender aqui.

Para o Derrida leitor de Husserl, se o que define a identidade do eu é a identidade da consciência a ela própria, a fenomenologia funciona como uma certa denegação da morte, pois essa presença do eu a si só pode ser garantida pela possibilidade de sua ausência, de um eu mortal.

O que significa o valor de presença originária à intuição como fonte de sentido e de evidência, como *a priori* dos *a priori*? Ela significa, primeiro, a própria certeza ideal e absoluta de que a forma universal de toda experiência (*Erlebnis*) e, logo, de toda vida, sempre foi e será sempre o *presente*. Só há e só haverá sempre presente. O ser é presença ou modificação de presença. A relação com a presença do presente como forma última do ser e da idealidade é o movimento pelo qual eu transgriro a existência empírica, a factualidade, a contingência, a mundanidade etc. E, para começar, *a minha*. Pensar a presença como forma universal da vida transcendental é abrir-me para o saber de que, em minha ausência, além da minha existência empírica, antes do meu nascimento e depois da minha morte, *o presente é*. Posso esvaziar todo conteúdo empírico, imaginar uma desordenação absoluta do *conteúdo* de toda experiência possível, uma transformação

radical do mundo: tenho uma certeza estranha e única da forma universal da presença, pois ela não diz respeito a nenhum ente determinado e não será por ele afetada. Assim, é a relação com a *minha morte* (com o meu desaparecimento em geral) que se esconde nessa determinação do ser como presença, idealidade, possibilidade absoluta de repetição. A possibilidade do signo é essa relação com a morte. A determinação e o apagamento do signo na metafísica é a dissimulação dessa relação com a morte que, no entanto, produzia a significação. (DERRIDA, 1994; p.63)

A possibilidade do Eu, portanto, está condicionada pela possibilidade do meu desaparecimento, que deve ser vivida, para que a relação com a presença possa se instituir. Essa vivência não é algo que acomete o eu sou, mas este supõe já, originariamente, a ideia de um desaparecimento: “Logo, *eu sou* quer dizer, originariamente, *eu sou mortal*. (DERRIDA, 1994; p.64)².

Abramos agora o livro de Stanislas Julien que faz importantes considerações de *A voz e o fenômeno* para nosso estudo.

Para Julien, um dos momentos fundamentais no processo de recolocar a questão do nome do homem em Derrida é aquele da origem do próprio do humano, interrogação do tipo transcendental, pois questiona-se sobre o que torna possível ou performa a abertura da humanidade no homem e sobre a instância capaz de produzir uma tal abertura (JULIEN, 2020; p.16), tendo como efeito uma viragem na desconstrução, no sentido de uma desantropologização, uma desantropocentrização e uma desumanização do homem (*Ibid.*, p.19), enquanto descentramento da humanidade do homem (*Ibid.*; p.20). Essa posição visaria exceder a metafísica em direção de seu fechamento, metafísica essa compreendida sob o signo da presença.

A premência da noção de finitude explica-se, segundo o autor, pois Derrida combateria uma certa tradição dominante na colocação da questão do homem: aquela que pensa o infinito como origem autárquica do homem, infinito aí nomeando a positividade de um poder de estar na origem de si, de ser sua própria origem, localizando essa origem no Mesmo como na supremacia de um ente supremamente presente a si próprio, fazendo coincidir esse sentido de finitude com o da própria Vida (*Ibid.*, p.25). Essa negação da finitude humana pela infinitude originária será reorientada por Derrida, que afirmará, como vimos, o caráter originário da finitude, mas sob a condição de que essa origem coincida com uma desposseção originária da origem do homem, excêntrica, anárquica e, ao mesmo tempo, produtora de um sentido renovado de infinitude (*Ibid.*, p.26).

Em relação à finitude tanatológica, o objetivo de Derrida seria o de proclamar que a origem humana não é apenas impossível de ser determinada pelas limitações de uma pesquisa genealógica, mas que essa impossibilidade se dá pela facticidade de uma relação ao seu limite mortal, ou seja,

² Sobre essa heteronomia do eu, citamos uma passagem de Bernardo: Relação de ininterrupta interrupção, relação sem relação ou relação heteronômico-dissimétrica ou diferante, que, desenhando a respiração ou a incondicionalidade da abertura, da hospitalidade, do dom, do amor, da amizade, da justiça, do respeito, do perdão, da responsabilidade ..., desenha a originariedade estrutural do luto impossível (ou melancolia) do «eu», des-soberanizando-o – como Derrida o diz em *Chaque fois unique, la fin du monde* (2003), a interioridade subjectiva ou, mais precisamente, a-subjectiva é um lugar aberto à transcendência infinita do outro, pelo que, carregando-o em si, como se carrega um luto, que se diz carregado, ou uma criança ainda por nascer, na mais íntima proximidade, portanto, o «eu» não pode fazer o luto desse outro senão fazendo ao mesmo tempo e no mesmo gesto o seu próprio luto, o luto da soberba da sua autonomia e de tudo o que faria de si a medida de «si-mesmo» – e tal é a irreparável desmesura da heteronomia e da dissimetria, e, com ela, a desmesura da atenção, da responsabilidade e da compaixão: como um «nós», hetero-afectado ou assombrado, o «eu» carrega em «si», em «si próprio», o olhar interpelante que o outro como outro lhe dirige. Só assim não há altericídio, e só assim se caminha no sentido de bem sacrificar o sacrifício, transformando-o em aproximação compassiva e responsável da alteridade (BERNARDO, 2023; p.338).

é o limite que se faz originário e originante devido ao seu rastro tanatológico, tornando a finitude uma arqui-origem quasi-transcendental (*Ibid.*, p.31). Assim, é uma certa relação com a morte que explicará a abertura de traços estruturais do seu comportamento (*Ibid.*, p.32).

Segundo Julien, a determinação de um sentido arqui-transcendental da morte, em *A voz e o fenômeno*, inquieta o discurso onto-egológico da fenomenologia husserliana, pois essa requer uma subjetividade absoluta por meio da infinitude da consciência egológica (*Ibid.*, p.32). Para Husserl, seria essa consciência que produz o ser como sentido, este se apresentado para si e para os outros como uma evidência na forma da presença, pois se torna disponível após sua elaboração. É essa repetição fornecida pelo sentido que torna a consciência ela mesma consciente de sua transcendentalidade, e o sentido, por ela produzido, para se atestar deve se idealizar, idealização por meio da qual ele se torna inteligível para todos e infinitamente perdurável.

Haveria, pois, em Husserl, uma solidariedade estrutural entre a repetição indefinida e a presença infinita. O resultado dessa operação é que se a consciência apenas alcança a transcendentalidade por meio de uma abertura à repetição, o que ela encontra nessa abertura não é a pureza da infinitude da Vida, mas uma liberdade de fazer do vazio um esvaziamento de todo conteúdo empírico, “liberdade que se enraíza em uma relação originária à morte como à minha desapareição” (*Ibid.*, p.36). Assim, se a abertura egológica (a si mesma) está condicionada pela abertura do sentido (por meio da consciência transcendental), essa abertura mesma já é condicionada por outra: a da inicialidade da finitude, por uma relação de um existente à sua própria morte (*Ibid.*, p.36). Essa dimensão tanatológica assombra a subjetividade vivente e é essa finitude que deve ser pensada em seu caráter arqui-originário, de onde se segue a conclusão enunciada acima, que o humano não está na origem de si mesmo, mas na facticidade de uma abertura não-empírica à morte.

A idealidade não é uma consequência da infinitude da vida, mas de uma transcendentalidade da relação com a morte, “então o sentido que libera a finitude não é apenas não-real, quer dizer não-empírico; nem mesmo irreal, quer dizer, imanente ao vivido [...]: o sentido é aberto como rastro” (*Ibid.*, p.38), sendo a partir do rastro que se deve pensar a abertura transcendental da idealidade. Haveria, dessa forma, uma performatividade tanatológica da finitude. A temporalidade do rastro reenvia, assim, a um *tempo-morto*, pois trata-se do jamais presente de um passado imemorial, uma diacronia irreduzível à sincronia do presente-vivo, bem como à *différance*, que faz com que o rastro difira infinitamente de toda ente(i)dade³, recuperando a ideia de infinito como absolutamente-outro (*Ibid.*, p.39). A conclusão a tirar dessa análise do rastro é que ele torna possível a abertura da fenomenalidade (*Ibid.*, p.40) e que sua quasi-transcendentalidade impede a marcação de qualquer origem absoluta em geral (*Ibid.*, p.41)

No que se refere à questão do humano, é o regime ideal-intencional do rastro que inaugura – a partir da diferença infinita do rastro que se difere, contaminando o transcendental e o empírico – o ente denominado “homem” (*Ibid.*, p.42). Essa determinação do humano, ou *Dasein*, como um ser-para-a-morte é, entretanto, uma premissa heideggeriana. Veremos como, a partir de um texto escrito quase 30 anos após este, Derrida se desmarca de Heidegger, e evidencia a questão do luto.

³ Sigo aqui a tradução proposta por Joaquim Torres Costa e Antônio M. Magalhães para o termo *etantité*, que difere de *entité* (entidade), enfatizado como origem da palavra o ente. Cf. DERRIDA, J. Margens da filosofia. São Paulo: Papyrus, 1991, p.41).

Da analítica existencial da morte à analítica existencial do luto: a passagem do *foyer* tanatológico para o *foyer* rondológico

Em *Aporias* (1996), Derrida se questiona sobre o caráter aporético da interrogação: “minha morte é ela possível?” (DERRIDA, 1996; p.48). Não existiria nada mais singularmente absoluto e menos insubstituível que “minha morte”, no entanto, posso eu experimentá-la enquanto tal? Derrida relembra a definição de morte dada por Heidegger em *Ser e tempo* (§50): “a possibilidade da impossibilidade pura e simples para o *Dasein*” (DERRIDA, 1996, p.50; HEIDEGGER, 2005; p.32⁴). A morte seria a possibilidade mais próxima desse ser-para-a-morte que é o *Dasein* e, ao mesmo tempo, a mais distante. Ao mesmo tempo, essa possibilidade seria uma impossibilidade. Derrida resume assim a aporia que considera presente na reflexão heideggeriana sobre a morte: “não é somente a possibilidade paradoxal de uma possibilidade da impossibilidade, é a possibilidade *como* impossibilidade, essa morte como impossibilidade a mais própria do *Dasein* enquanto que sua própria impossibilidade” (*Ibid.* p.135)⁵. Ora, o cerne dessa questão é que, com ela, para Derrida, Heidegger aponta a humanidade do humano e, simultaneamente, o separa dos animais:

O *Dasein* ou o mortal não é o homem, o sujeito humano, mas ele é isso a partir do que é necessário repensar a humanidade do homem [...] Heidegger não terá cessado de modular essa afirmação segundo a qual o mortal é aquele que faz a prova da morte *enquanto tal*, enquanto morte. E como ele liga essa possibilidade do “enquanto tal”, da mesma forma que aquela que da morte enquanto tal, à possibilidade da palavra, ele deverá concluir que o animal, o vivente como tal não é propriamente mortal: ele não se relaciona à morte enquanto tal (DERRIDA, 1996; p.69)⁶.

Apenas o *Dasein* faria a experiência da morte enquanto tal, mas, ao mesmo tempo, na impossibilidade de fazê-la. É a partir dessa argumentação de uma impossibilidade do enquanto tal da experiência da morte, que singularizaria o *Dasein*, que Derrida extrai, em contrapartida, o traço em comum entre este e os viventes em geral. Por um lado, a impossibilidade do enquanto tal em relação à morte é partilhada por todos os viventes, por outro lado, os animais teriam uma relação muito significativa com a morte, com a guerra, o luto e a hospitalidade, “mesmo que não tenham a morte *como tal* e sob o “nome” de morte como tal [...]. Mas o homem também não, justamente!” (*Ibid.*, p.132)⁷.

Entretanto, sob a analítica existencial esconde-se uma questão crucial para repensar o humano. Levinas, embora não chegue nela, fornece uma pista valorosa ao pensar que a morte do outro é primeira, e que eu morro da morte do outro ou ainda que eu sou responsável pelo outro

⁴ Em francês, Derrida traduz a passagem de Heidegger como “la possibilité de l'impossibilité pure et simple pour le *Dasein*”. Em português, o trecho foi traduzido por Márcia Sá Cavalcante Schuback como “a morte é, em última instância, a possibilidade da impossibilidade absoluta da pre-sença” (HEIDEGGER, M. *Ser e tempo* II. Petrópolis: Vozes, 2005).

⁵ “ce n'est pas seulement la possibilité paradoxale d'une possibilité de l'impossibilité, c'est la possibilité *comme* impossibilité, cette mort comme impossibilité la plus propre du *Dasein* en tant que sa propre impossibilité [...]” (DERRIDA, 1996; p.135).

⁶ Le *Dasein* ou le mortel n'est pas l'homme, le sujet humain, mais il est ce à partir de quoi il faut repenser l'humanité de l'homme [...]. Heidegger n'aura cessé de modular cette affirmation selon laquelle le mortel est celui qui fait l'épreuve de la mort *en tant que telle*, en tant que mort. Et comme il lie cette possibilité du “en tant que tel”, tout autant que celle de la mort en tant que telle, à la possibilité de la parole, il devra conclure que l'animal, le vivant comme tel n'est pas proprement mortel: il ne se rapporte pas à la mort comme tel (DERRIDA, 1996; p.69).

⁷ “même s'ils n'ont pas à la mort *comme telle* e au “nom” de mort comme tel [...]. Mais l'homme non plus, justement!” (DERRIDA, 1996; p.132).

enquanto mortal (*Ibid.*, p.74). Essas afirmações não borram, mas supõem uma *mienneté*⁸ do morrer ou do ser-para-a-morte, que não é a mesma do eu, do ego. É por essa via que Derrida aponta a questão de um luto originário, que não estaria presente nem em Heidegger, nem em Freud, nem em Levinas.

Para isso, seria necessário trazer à luz alguns corolários que orientam a analítica existencial da morte em Heidegger. O primeiro entre eles é que a morte não possui fronteiras. A analítica existencial da morte se vê, assim, antes de todas as determinações biológicas, antropológicas, metafísicas e ontológicas. Ela supõe um certo universalismo da morte, presente em todos os tempos e espaços, que é a relação originária do *Dasein* em relação à morte – o que será questionado por Derrida. O segundo corolário é que tal analítica, em Heidegger, se distancia de todo pensamento político. Uma vez que ela se vê antes de todas as determinações, ela se apresenta como prévia a todos os problemas políticos da sepultura, dos cultos, dos mortos, da guerra e da medicina (*Ibid.*, p.108), bem como a toda organização da sociedade contemporânea, particularmente da modernidade técnica, e de uma política da morte que ela engaja, seja através de exterminações de massa, seja atravessa da guerra dos reféns, as políticas de assistências em epidemias (como a da Aids) que dividem o Norte e o Sul global, mas também a bio-genética e a bio-ética.

O terceiro corolário – e o mais importante para nós – é também político. Não é apenas em relação à morte, que a analítica existencial deixa escapar a questão política, é também em relação ao luto e à espectralidade, pois Heidegger toma como secundárias em relação à filosofia, disciplinas como a psicanálise, a psicologia, a teologia e a metafísica, campos nos quais só entraria em questão a *experiência do falecimento*, mais que a morte propriamente dita, fazendo do luto, do fantasma, do espectro e da sobrevivência, categorias secundárias, enquanto elas são irreduzíveis para Derrida. Se a *mienneté*, o *Dasein* ou o eu, se elaboram sempre a partir de um luto originário, então o outro constitui, de partida, o “ser-si-mesmo” como diferente de si (*Ibid.*, p.111). O luto originário é, então, constitutivo da ipseidade, do si do sujeito. *O sujeito deriva de um certo luto originário, ele é formador do sujeito*. Da mesma forma, a relação com o outro é sempre enlutada, pois esse outro me escapa. Derrida considera que a *mienneté* em Heidegger, ainda está confinada nos limites do ego, deixando ao largo tudo o que se evade da consciência, embora, através do movimento aporético que apontamos acima, abra caminho para ela. Esse deslocamento da questão, da analítica existencial da morte para a questão do luto originário é marcada por um reingresso da política a partir do luto, outro ponto de afastamento que Derrida marca entre ele e Heidegger: “não há política, diríamos nós de modo econômico, elíptico, logo dogmático, sem organização do espaço e do tempo de luto, sem topolitologia da sepultura, sem relação amnésica e temática ao espírito como reaparição, sem hospitalidade aberta ao hóspede, como *ghost*, que mantemos assim como ele nos mantém refém” (DERRIDA, 1996; p.112)⁹.

O que Derrida enfatiza, portanto, não será a experiência da “minha morte”, pois tem-se aí uma impossibilidade, mas a experiência da morte do outro, que seria primeira à “minha morte” que constitui no mais íntimo o eu, o meu, o sujeito, o ego:

⁸ *Mienneté* é a tradução francesa para o termo *Jemeinigkeit*, traduzido para o português, pelos tradutores de Heidegger de *Ser e tempo*, como ser sempre minha (na tradução de Márcia Schuback. Petrópolis: Vozes: 2015. Petrópolis: Vozes, 2012) e “ser-cada-vez-meu” (por Fausto Castilho). No entanto, *mienneté* é uma palavra também empregada por Levinas, cuja tradução seria *minheidade*, de *mien*, meu, como aparece na tradução de Pergentino Stefano Pivatto de *Ensaio sobre a alteridade* (Petrópolis: Vozes, 2010).

⁹ “pas de politique, dirions-nous de façon économique, elliptique, donc dogmatique, sans organisation de l’espace et du temps de deuil, sans topolitologie de la sépulture, sans relation anamnésique et thématique à l’esprit comme revenant, sans hospitalité ouverte à l’hôte, comme *ghost*, qu’on tient aussi bien qu’il nous tient en otage” (DERRIDA, 1996; p.112).

A morte do outro se torna-se assim “primeira”, sempre primeira, como experiência do luto que institui minha relação a mim mesmo e constitui, na diferença – nem interna, nem externa – e a estrutura, a eguidade do *ego* assim como toda *Jemeinigkeit*. A morte do outro, essa morte do outro em “mim” é, no fundo, a única morte nomeada no sintagma “minha morte”, com todas as consequências que daí podemos tirar (DERRIDA, 1996; p.133)¹⁰.

O ponto, portanto, que gostaríamos de sublinhar é, como frisa Julien, que a ruptura que Derrida promove a partir do pensamento heideggeriano consiste em – sem negar a proveniência tanatológica do humano, “que excede o fechamento onto-teológico e ontoegológico do questionamento antropológico” – “não se submeter à determinação existencial dessa finitude pelo morrer” (JULIEN, 2020; p.60). A aporia que mencionei acima, da relação original do *Dasein* com a morte que o determina como ser-para-a-morte consistiria em fazer da morte uma abertura para um infinito de possibilidades e, ao mesmo tempo, “cristalizá-la no caráter árquico da finitude como traço de uma determinação ainda metafísica da origem” (*Ibid.*, p.61). Haveria um sentido de finitude ainda mais originário em Derrida, mas uma originalidade que é heterogênea à origem, o luto originário. O gesto de Derrida em relação a Heidegger seria, portanto, após acolher a analítica existencial da morte, e de dela se separar pelo problema posto da origem, “salvar a finitude arqui-originária” (*Ibid.*, p.73), apontando uma hiper-originalidade anterior à abordagem heideggeriana, que libera a origem nela mesma para dividi-la e anarquizá-la (*Ibid.*, p.74).

Essa passagem é também aquela de um *foyer* tanatológico para um *foyer* rondológico, que envolve o luto originário como originalidade anárquica da finitude enlutada, sendo o luto a condição de pensabilidade de uma finitude infinita (*Ibid.*, p.77). Haveria, então, uma primazia do luto em relação ao morrer, ou seja, mais arqui-original que a facticidade do morrer, seria a facticidade do luto, o que afasta Derrida da análise existencial do morrer proposta por Heidegger. A analítica existencial se voltará, então, em Derrida, para a performatividade do luto (uma analítica do luto) como afirmação de uma relação fecunda, criadora e *protofenomenal* com a morte, criatividade arqui-transcendental cujo poder é estabelecer uma relação do sujeito consigo mesmo (*Ibid.*, p.80). É o luto que libera a criatividade tanatológica conduzindo-a ao infinito, constituindo-se como uma possibilidade do impossível (*Ibid.*, p.81).

A analítica do luto lançará mão do luto originário e da rondologia. O primeiro traço dessa analítica do luto é, como foi dito, a primazia da morte do outro sobre a minha morte, fraturando a imanência do morrer através de uma infinitização da finitude (*Ibid.*, p.83), pois o luto obriga ao ultrapassamento do meu limite, da minha finitude (*Ibid.*, p.84). O modo dessa infinitização é a possibilidade mesma da abertura à morte do outro, por meio da qual a imanência faz efação sobre a (minha) finitude, colocando-a em contato com seu limite extremo. A originalidade do luto é, pois, transcender a imanência do morrer (reclamando, nessa transcendência, outra imanência) e fazendo derivar de si a analítica do morrer. Resumindo, em Derrida, “o luto faz comunicar num só e mesmo movimento: a infinitização da finitude, a transcendência da *mienneté*, a fratura da

¹⁰ “La mort de l’autre redevient ainsi “première”, toujours première, comme l’expérience du deuil qui institue mon rapport à moi-même et constitue, dans la différence – ni interne, ni externe – qui la structure, l’égoïté de l’ego aussi bien que toute *Jemeinigkeit*. La mort de l’autre, cette mort de l’autre en “moi” est au fond la seule mort nommée dans le syntagme “ma mort”, avec toutes les conséquences qu’on peut en tirer (DERRIDA, 1996; p.133).

imanência, e a an-arquização da origem” (*Ibid.*, p.84)¹¹. O segundo traço do luto é que o nada aberto pela mortalidade se torna outro para ele mesmo, nele mesmo, se estrangeirizando, desligando-se, com essa operação, do Mesmo. Derrida consideraria esse traço do luto como uma abertura finitamente infinita ao outro mortal que advém absolutamente outro, no infinito de sua alteridade heterogênea à ordem da presença. O terceiro traço determinante do luto diz respeito ao caráter enlutado para a morte do outro mortal, pois a morte efetiva do outro nos constitui e deve ser compreendida como a possibilidade da impossibilidade, do nada como rastro da finitude mortal do outro. O luto, nessa perspectiva, é “a an-arquia da finitude por onde a proveniência, compreendida a partir e como avanço ultrapassante da mortalidade do outro, advém como pré-veniência da mortalidade dos mortos” (*Ibid.*, p.86)¹². É pela morte do outro, que se faz a experiência da própria morte e, a partir do luto, da própria finitude e da transcendência dessa finitude, por meio do qual o “si” se institui como “aqui”, abrindo, dessa forma, a um saber (*Ibid.*, p.88). A transcendência deve ser compreendida como um ultrapassamento da empiria da finitude arqui-originária, como in-finitização da abertura finita do luto enquanto abertura transcendental à ausência do outro mortal, onde o outro aparece como outro, o que conduz a uma primazia do luto na ordem da originalidade (JULIEN, 2020; p. 88), do luto sobre o morrer (ponto em que Derrida se afasta de Heidegger).

O aporte rondológico da performatividade tanatológica do luto em Derrida consistiria na “maneira em que a abertura do *logos* [...] esposa a condição de possibilidade e, então, sua proveniência em uma performatividade tanatológica do luto que libera, expulsa a ordem ontológica [...] do niilismo na sua dupla dimensão fenomenal e modal” (*Ibid.*, p.94)¹³. A rondologia libera, assim, da própria finitude enlutada, o infinito ou uma alteridade infinita do possível, por meio do rastro, para além do ser.

Assim, como conclusão à determinação desse *foyer* de proveniência do humano, Julien escreve:

Se, como sustentamos, a desconstrução derridiana pretende fazer da questão do homem e de seu nome sua questão própria [...] é com a única condição de colocar essa questão como origem desenraizada do homem, quer dizer, como aquela de sua anarquia nativa. [...] A assinatura da desconstrução derridiana deve poder se deixar conduzir de maneira em que essa tarefa [a determinação das proveniências] deva inaugurar, no seio do questionamento antropológico uma viragem consistindo em colocar a questão (da origem) do homem fora do campo das proveniências, de sorte que determiná-las torna a explicitar, nelas, as coordenadas conceituais suscetíveis de cartografar o terreno em questão. [...] É, com efeito, com as coordenadas históricas e conceituais da finitude infinita do luto e como luto que podemos conquistar esse território e de-terminá-lo como o *foyer rondológico das proveniências*. *E é por isso, se é a partir desse foyer que podemos colocar a questão do nome do homem*, e se é, logo, apenas da finitude infinita do luto que poderíamos iniciar essa nomeação, então “homem” se deixaria nomear provisoriamente: *o enlutado*” (JULIEN, 2020; p.129-130)¹⁴.

¹¹ “le deuil fait communiquer dans un seul et même mouvement: l’in-finitisation de la finitude, la transcendence de la mienneté, la fracture de l’immanence, et l’an-archisation de l’origine” (JULIEN, 2020; p.84).

¹² “l’an-archie de la finitude par où la provenance, comprise depuis et comme avancée devançante de la mortalité de l’autre, advient comme pré-venance de mortalité des morts” (JULIEN, 2020; p.86).

¹³ “la manière dont l’ouverture du *logos* [...] puise as condition de possibilité et donc de as provenance dans une performativité thanatologique du deuil qui met à l’écart, expulse de l’ordre ontologique [...] de la nihilité dans sa double dimension phénoménale et modale (JULIEN, 2020; p..94).

¹⁴ “Si, comme nous le soutenons, la déconstruction derridienne prétendait faire de la question de l’homme et de son nom sa question propre, c’est-à-dire la question au sein de laquelle elle engage la singularité même de son geste de pensée et donc sa signature philosophique, c’était la seule condition de poser cette question comme celle de l’origine déracinée de l’humain, c’est-à-dire comme

É assim que o desenraizamento da origem humana prometeria um território (o do *foyer* rondológico) operando uma viragem histórica no questionamento antropológico. No entanto, a tese defendida por Julien é a de uma multiplicidade de proveniências que seriam sempre *mais de uma* (como, por exemplo, o *foyer* biológico), de onde seu argumento de que a desconstrução derridiana deve ser vista como uma “anfibiaologia constitutiva da equivocidade politerminológica das proveniências” (*Ibid.*, p.130)¹⁵. Pois, o *foyer* rondológico da proveniência humana resguarda, ainda, considerado como única proveniência, um *próprio do homem*, que marca sua exclusividade e, portanto, um viés antropocêntrico, permanecendo, assim, ligado a um certo humanismo metafísico, ainda marcado por uma certa teleologia, pois marcaria um ponto de parada no seio mesmo desse *foyer*. Por isso, seria preciso, para Derrida, determinar de outro modo as proveniências do humano, através de um *foyer* que possa exceder o fechamento antropológico-filosófico, inaugurando uma maneira de colocar a questão do homem irreduzível ao humanismo. Esse *foyer* seria aquele da biologia, onde o luto se estende para todos os viventes, embora constitua, com o advento do humano, uma ruptura na história da vida.

A questão que se insinua é, então, a seguinte: como não fazer do campo simbólico, marcado pelo luto, um próprio do humano, exclusividade que reinstauraria, justamente, o humanismo tradicional do qual Derrida quer se desvencilhar? Ou, em outras palavras:

Como conduzir uma tal viragem [antropológica] sem evitar *nem* de afirmar a diferença modal entre o antes e o depois da ruptura [humana] *nem* a contestação de toda interpretação genérica dessa diferença? E, pois, se arriscando a pensar o seguinte: *que essa ruptura (e o que a torna possível: a finitude enlutada) não acontece apenas no homem, e assim não pode constituir o próprio genérico do homem, e não pode então cair no humanismo*. Por quê? Por que isso de onde provém essa ruptura reenvia ao que, mais anarquicamente e heterologicamente ainda que a finitude do luto, não é – talvez –, próprio ao homem, mas a todos os viventes: a todos os entes cujo comportamento é estruturado pelo regime genético-natural do rastro, a todos os entes que partilham então com o homem *uma pertença imemorial à anarquia biológica* de-terminando o *foyer* das proveniências o mais anárquico que seja [...]. (JULIEN, 2020; p.171)¹⁶

A intenção de Derrida seria, assim, alargar a questão do luto para os viventes, desapropriando o próprio do humano através da contaminação da diferença antropológica que vai tornar porosa as fronteiras metafisicamente estabelecidas entre o humano e os demais viventes

celle de son anachie native [...]. La signature de la déconstruction derridienne doit pouvoir se laisser reconnaître à la manière dont cette endurance doit inaugurer au sein du questionnement anthropologique un tournant consistant à poser la question de (l'origine de) l'homme [...] vers le site hors-sol des provenances, de sorte que dé-terminer celles-ci revient à en expliciter les coordonnées conceptuelles susceptibles de cartographier le site en question. [...] C'est en effet les coordonnées historiques et conceptuelles de la finitude infini du deuil et comme deuil que nous avons pu conquérir sur ce territoire et dé-terminer comme le foyer hantologique des provenances. Et c'est pourquoi, se c'est désormais depuis ce foyer que l'on peut poser la question du nom de l'homme, et si c'est donc seulement depuis la finitude infinie du deuil que l'on pourrait initier cette nomination, alors “homme”, cela se laisserait nommé provisoirement: *l'endeuillé*” (JULIEN, 2020; p.129).

¹⁵ “amphibiaologia constitutiva de l'équivocité polyterminologique des provenances” (JULIEN, 2020; p.130).

¹⁶ “Comment conduire un tel tournant en n'évitant ni d'affirmer la différence ni la contestation de toute interprétation générique de cette différence? Et bien en se risquant à penser ceci: *que cette rupture (et ce qui la rend possible): la finitude endeuilée n'arrive peut-être pas qu'avec l'homme, et ainsi ne peut constituer le propre générique de l'homme, et ne peut donc déchoir dans l'humanisme*. Pourquoi? Parce que ce d'où provient une telle rupture renvoie à ce qui, plus anarchiquement et hétérologiquement encore que la finitude du deuil, n'est – peut-être – pas, propre à l'homme, mais à tous les vivants: à tous les étants dont le comportement est rendu possible par la vie-en-différence et structuré par le régime génético-naturel de la trace, à tous les étants qui partagent donc avec l'homme *une appartenance immémorable à l'anarchie biologique* dé-terminant le foyer des provenances le plus anarchique qui soit [...]. (JULIEN, 2020; p.171).

(*Ibid.*, p.172). Essa operação faria que com Derrida reformulasse três linhas de pensamento que percorrem o humanismo tradicional no que diz respeito à questão do humano: 1) a que pretende compreender o humano a partir de uma traçagem de linhas fronteiriças contínuas, homogêneas, indivisíveis entre este e os demais viventes; 2) aquela que pensa o Animal a partir de uma falta ou de uma privação em relação ao próprio do humano; 3) a terceira, que pensa essa privação como legitimação do sacrifício Animal, marcando o devir carnofalocêntrico do antropocentrismo (*Ibid.*, p.173-174).

O luto impossível e a memória enlutada em Derrida

Mas como Derrida pensa o luto e, particularmente, o que ele denomina de luto impossível, de modo que este possa se constituir em uma diferença de grau humana? Nesse e no próximo tópico vamos abordar essas questões. Antes de pensar o luto como luto impossível em *Mémoires pour Paul de Man* (1988), Derrida o pensa como meio-luto, por exemplo, em *Ja ou le faux bond* (1977) e *Dialangues* (1983), duas entrevistas publicadas em *Points de suspension* (1992). Relembrando o problema do luto em *Glas* (1974), ao qual retornaremos no próximo tópico, ele escreve em *Ja ou le faux bond*:

Quando digo que *Glas* trabalha também sobre o “efeito de leitura”, entendo particularmente que ele faz de um de seus temas principais a recepção (assimilação, digestão, absorção, introjeção, *incorporação*) ou a não-recepção (exclusão, forclusão, rejeição e, ainda, mas desta vez como expulsão intestinal, *incorporação*), então do vômito interno ou externo, do trabalho-de-luto e de tudo o que vem ou torna a engulhar (DERRIDA, 1992; p.48)¹⁷.

O que Derrida enfatiza no luto não é, vemos pela passagem, primeiramente a perda, mas as operações que o trabalho de luto envolve e, particularmente, os modos de incorporação, como assimilação ou rejeição, que presidem esse processo¹⁸. O trabalho de luto é aquele de uma reapropriação do outro que não está mais presente, mas é também um trabalho sobre o luto, quer dizer, o engajamento num análise prática, efetiva, do luto, uma elaboração de seu conceito, pensado particularmente pela psicanálise. Mas trabalhar sobre o luto, trabalhar *ao* luto (ao modo do luto – e Derrida dá o exemplo da energia que atravessa as máquinas no seu funcionamento) é trabalhar pelo fim do luto, é fazer o luto do luto, experimentando *no corpo* outra relação com o que não está mais aí. Mesmo considerando que tal não seja possível – sobretudo quando Derrida pretende que esse luto do luto não seja uma consolação ou uma reconciliação com a morte – é essa impossibilidade mesmo o que lhe interessa: “Eis o que chamo, ainda que mal, de luto do luto. É uma coisa terrível que eu não gosto mais que quero gostar. Você me pergunta o que me faz escrever ou falar, eis aí. É alguma coisa como isso, não o que eu gosto, mas o que eu gostaria de gostar, e

¹⁷ Quand je dis que *Glas* travaille aussi sur «l'effet de lecture», j'entends en particulier qu'il fait l'un de ses thèmes principaux de la réception (assimilation, digestion, absorption, introjection, *incorporation*) ou de la non-réception (exclusion, forclusion, rejet et encore, mais cette fois comme expulsion intestinale, *incorporation*), donc du vomissement interne ou externe, du travail-du-deuil et de tout ce qui vient ou revient à *dégueuler*. (DERRIDA, 1974; p.48).

¹⁸ Derrida escreve, por exemplo, em *Glas*: “o trabalho do luto como trabalho da língua, dos dentes e da saliva, da deglutição também, da assimilação e do arroto” (DERRIDA, 1974, p.40); “Le travail du deuil comme travail de la langue, des dents et de la salive, de la déglutition aussi, de l'assimilation et du rot” (DERRIDA, 1974; p.40).

que me faz correr ou esperar. Que me dá e me retira o meu idioma” (*Ibid.*, p.54)¹⁹. E mais à frente: “Sim, o luto do luto, até o esgotamento. Com o que poderíamos sonhar, é o fim do luto. Mas esse fim é o processo normalmente terminado do luto. Como afirmar um outro fim?” (*Ibid.*, p.56)²⁰. Ou seja, como pensar um fim do luto não como um fim, um término, um acabamento do luto, o que seria impossível, uma vez que o processo de assimilação/rejeição do outro, justamente, não tem fim?

Talvez possamos, então, “especular” (sirvo-me dessa palavra de Freud em *Além...* [Além do princípio de prazer] [...], especular então sobre um “fim” do trabalho de luto que não seria mais o acabamento “normal” do luto mas alguma coisa como um além do princípio de luto [...]. É a lógica inimaginável, impensável mesmo desse *pas au-delà* [Derrida joga com um duplo sentido da expressão, *pas au-delà* significando um não mais além, mas também um passo além] que me interessa. Mesmo se é o impensável, isso dá ao menos o contorno do poder-pensar (DERRIDA, 1992; p.57)²¹.

Já em *Dialangues* (1983), Derrida explica por que ele não reenvia diretamente o problema do luto à questão da perda. À pergunta do entrevistador, ele responde:

Falo raramente de perda, como falo raramente de falta, por que são palavras que pertencem a um código de negatividade, que não é, que não queria que fosse o meu. Não acredito que o desejo tenha uma relação essencial à morte. Creio que o desejo é afirmação, e por consequência o luto mesmo o é também; aceitaria facilmente dizer que minha escritura é enlutada, ou de meio-luto, sem que isso queira significar perda (DERRIDA, 1992; p.152)²².

Mesmo que haja uma experiência da perda em todo luto, a única perda que Derrida considera realmente lastimável, é a perda da memória, que não se confunde apenas com o esquecimento e a amnésia, mas com o apagamento dos rastros, sendo contra esse apagamento que Derrida escreve (*Ibid.*, p.153). Pois o luto é uma experiência de guardar, na memória, ainda que de maneira infiel, aquilo que não está mais lá. Trata-se de uma experiência de fidelidade na infidelidade e vice-versa, pois o querer guardar o outro, a fidelidade, é sempre acompanhada da impossibilidade de restituir o outro integralmente, onde habita uma infidelidade. Mas, a experiência contrária, a de não quer guardar o outro, e mesmo a ausência de vontade de fazê-lo, é também uma infidelidade que se converte em fidelidade, pois não se cede à assimilação do outro. Entre essas duas experiências, a da possibilidade do luto e sua impossibilidade, encontra-se o meio-luto (*Ibid.*, p.161): “não consigo fazer o luto de tudo o que perco, por que quero guardá-lo e, ao

¹⁹ “Voilà ce que j'appelle, encore mal, le deuil du deuil. C'est une chose terrible que je n'aime pas mais que je veux aimer. Vous me demandiez ce qui me fait écrire ou parler, voilà. C'est quelque chose comme ça : non pas ce que j'aime mais ce que j'aimerais aimer, et qui me fait courir, ou attendre. Me donne et me retire l'idiome. (DERRIDA, 1992; p.54)

²⁰ “Oui, le deuil du deuil, jusqu'à épuisement. Ce dont on pourrait rêver, c'est la fin du deuil. Mais cette fin est le processus normalement achevé du deuil. Comment faire *affirmation* d'une *autre fin*?” (DERRIDA, 1992; p.56).

²¹ “Peut-être peut-on alors “spéculer” (je me sers de ce mot de Freud dans *Au-delà*, [...], spéculer donc sur une “fin” du travail de deuil qui ne serait plus l'achèvement “normal” du deuil mais quelque chose comme un au-delà du principe du deuil [...]. C'est la logique inimaginable, impensable même de ce pas au-delà qui m'intéresse. Même si c'est impensable, ça donne au moins le contour du pouvoir-penser” (DERRIDA, 1992; p.57).

²² “Je parle rarement de perte, comme je parle rarement de manque, parce que ce sont des mots qui appartiennent à un code de négativité, qui n'est pas, dont je ne voudrais pas qu'il soit le mien. Je ne crois pas que le désir ait un rapport essentiel au manque. Je crois que le désir est affirmation, et par conséquent le deuil même l'est aussi ; j'accepterais plus facilement de dire que mon écriture est endeillée, ou de demi-deuil, sans que cela veuille signifier la perte” (DERRIDA, 1992; p.152).

mesmo tempo, o que faço de melhor é o luto, é perdê-lo, por que fazendo o luto, eu o guardo dentro de mim” (*Ibid.*, p.161)²³

Em *Mémoires pour Paul de Man* (1988), Derrida relaciona “luto verdadeiro”, expressão empregada por De Man, e “luto impossível”. O luto possível seria aquele de uma completa assimilação do outro, uma espécie de amnésia da memória, ou, antes, uma traição desta, uma infidelidade ainda mais mortífera que a morte (DERRIDA, 1988; p.29), pois o luto *possível* seria uma interiorização da imagem passiva, apaziguada, docilizada, que reenvia sempre ao Mesmo de uma ideia ou de um ideal do morto. O luto *impossível*, diferentemente, deixa ao outro sua alteridade, recusa-se a uma incorporação totalizante do morto, pois o outro vive em nós e nós vivemos isso ou aquilo *em sua memória*, mesmo que seja irrealizável traduzir a memória do morto e, dessa forma, a impossibilidade do luto posta-se além da morte e da imortalidade (*Ibid.*, p.43). A memória enlutada põe, assim, em marcha, um *ser em nós* do outro, que não é uma ressurreição do *outro em si*, nem apenas um fantasma narcísico, que imputaria completamente ao outro *nossa* subjetividade, tornando essa memória sempre algo *vindo do outro já-morto* (*Ibid.*, p.44), baralhando, pois, a dualidade entre interioridade e exterioridade, bem como a ideia de propriedade. Mas essa análise da memória enlutada acaba por marcar um traço distintivo da memória, a memória é enlutada, e não apenas após a morte do outro, mas em cada biografia. A memória, sendo já enlutada, sendo repetição de manifestar um já-ausente, faz com que nós não sejamos nunca nós mesmos, idênticos a nós mesmos. Ora, sendo o luto a própria condição da memória, é apenas através dele que se pode falar de um “si mesmo”, sendo este os rastros do outro em nós (DERRIDA, *Ibid.*). A impossibilidade de totalizar esses rastros explica a finitude da memória, marcando também um luto da memória. Há, portanto, uma performatividade da memória que, em sua dimensão constitutivamente fantasmática, aparta-se da ideia do ser, uma vez que ela joga com o já-morto, sendo esta a “lei da lei” da memória (*Ibid.*, p.45), que, aporeticamente, faz com ela recolha o ser-morto, manifestando-o.

Mas quando Paul de Man escreve sobre o verdadeiro luto, ele não tem em mente o fim do trabalho de luto, enquanto processo normal de superação da morte do outro, como o defende Freud em *Luto e melancolia*²⁴. O luto verdadeiro, para De Man, seria uma tendência: em aceitar a incompreensão e dar-lhe lugar, em enumerar os modos de linguagem que negam a verdade do luto. Qual seria essa verdade? Que o luto começa com o “primeiro” rastro, “antes” da percepção e do sentido desfazendo, portanto, toda ideia de verdade (*Ibid.*, p.51) - o rastro já é memória, não há rastro originário, apenas rastros de rastros, o que torna a finitude da memória não empírica (*Ibid.*, p.69), pois ela devém desse absolutamente outro que é a morte.

A questão que Derrida se coloca é se somos capazes desse luto verdadeiro, se podemos fazê-lo, se temos o direito de fazê-lo e se isso seria um bem. E ele responde: ora, sendo a memória

²³ “Je n'arrive pas à faire mon deuil de tout ce que je perds, parce que je veux le garder, et en même temps, ce que je fais de mieux, c'est le deuil, c'est le perdre, parce qu'en faisant le deuil, je le garde au-dedans de moi” (DERRIDA, 1992; p.161)

²⁴ Constantino retoma as diferenças de abordagem entre Freud e Derrida em sua tese de doutorado *A Alteridade no pensamento de Jacques Derrida: Escritura, Meio Luto, Aporia*, da qual destacamos a seguinte passagem: “neste ensaio [Luto e melancolia], Freud faz uma correlação entre o trabalho de luto normal e a melancolia, definindo-os como estados que se seguem à perda de um objeto de amor; tanto o luto quanto a melancolia tratam da relação com o outro, da possibilidade de se desvincular dos investimentos feitos sobre um objeto e da resistência que este desinvestimento suscita. A partir da comparação entre os dois estados, que apresentam características muito semelhantes, Freud sustenta que ao luto normal corresponde a superação da perda como resultado de um lento trabalho de desligamento do objeto, que se faz através de um processo de interiorização deste, e define a melancolia como um fracasso deste processo, como uma reação patológica à perda. Derrida se interessa por este jogo com o outro perdido sustentado por Freud, em *Luto e Melancolia, e estende o trabalho de luto para além do âmbito das vinculações com os objetos amorosos, para além da reação à perda destes objetos, definindo como um luto sem fim a relação possível e impossível com a alteridade*” (CONSTANTINO, 2006; p.130).

enlutada por essência, ela apenas faz aliança com ela mesma pela afirmação impossível do luto, ela só é no luto, ao modo do luto. É essa afirmação impossível, diante de uma experiência terrível, que deve se tornar possível. E retomando *Psyché*, ele afirma: só há a afirmação do impossível, o resto é uma constatação, uma técnica, um registro (*Ibid.*, p.52). É tornando possível o luto impossível – permanecendo inconsoláveis diante da finitude da memória, finitude esta que é um saber que portamos mesmo antes da morte da pessoa amada – que nós “chegamos” a nós mesmos, que nós nos reinventamos – é a essência do nome próprio (*Ibid.*, p.62), o que significa que todo nome próprio é *em memória de* – tornando o outro parte de nós, o que devém impossível, pois o outro escapa etc, num movimento contínuo de reapropriação fracassada e conquistada.

Retomando *Mémoires pour Paul de Man*, em *É preciso comer bem ou o cálculo do sujeito* (1989), Derrida escreve que esse processo de ex-apropriação próprio ao luto, ou seja, de uma tentativa de apropriação fracassada do outro, não é um limite da subjetividade humana, no sentido de um fechamento ou de uma negatividade desta. A ex-apropriação supõe a irreducibilidade da relação ao outro, que resiste a toda subjetivação e mesmo à interiorização-idealização do que se chama trabalho de luto (DERRIDA, 1992; p.285). Haveria, portanto, algo de não-subjetivável na experiência do luto, algo que escapa ao sujeito consciente ou inconsciente e que diz respeito a esse outro impossível de ser subsumido pela memória e que, no entanto, constitui no seu mais íntimo o sujeito, exigindo, por isso, uma reelaboração desse conceito.

É essa concepção do luto que separa Heidegger de Derrida. Heidegger parece não reconhecer, como vimos, que o luto se dá mesmo *antes* da morte do outro, *instituído em eu*, e *exigindo uma revisão da problemática do sujeito*: “Estou enlutado, logo sou, eu sou – morto da morte do outro, minha relação comigo é, de início, enlutada, de um luto, além do mais, impossível” (DERRIDA, 1992; p.331). O luto *rompe com o conceito de autorreferencialidade do sujeito característica da tradição humanista ou antropto-teológica pois envolve sempre um outro em mim*, ou seja, a morte, *para mim*, é sempre mediatizada ou imediatamente mediatizada, pois o luto impossível não é experimentável diretamente, ele fracassa a cada sucesso, embora, de certa maneira, se efetive. Diferentemente de Heidegger, portanto, não seria a morte a relação originária do *Dasein* no face a face com sua própria finitude, mas o luto (*Ibid.*, p.331). Assim, Derrida pode afirmar:

se um passado não existe *literalmente*, a morte também não, apenas o luto [...], e todas as figuras da morte com as quais nós povoamos o “presente”, que nós inscrevemos, entre nós os viventes, em todos os rastros, dito de outra maneira, as “sobrevivências” [*survivances*, também *supervivências*], essas cifras estendidas em direção ao futuro através de um fabuloso presente por que elas podem durar mais que nós, além do “presente” de suas inscrições: os signos, as palavras, as letras, todo esse texto o qual sabemos “no presente” que um valor de legado tenta aí sua sorte e se avança *antecipadamente* “em memória de...” (DERRIDA, 1988; p.72)²⁵.

Assim, a memória enlutada não é uma revivência do passado, ela se volta para o porvir, ela é a experiência da vinda de um porvir, que Derrida denomina *hipótese messiânica*, por isso ela resguarda a estrutura da promessa que também ela se engaja para além da morte, também ela é

²⁵ “Si un passé n'existe *littéralement* pas, la mort non plus, seulement le deuil [...], et toutes les figures de la mort dont nos peuplons le “présent”, que nous inscrivons, entre nous les vivants, dans toutes les traces, autrement dit, les “survivances”, ces chiffres tendus vers le futur au travers d'un fabuleux présent parce qu'ils peuvent durer plus que nous au-delà du “présent” de leurs inscriptions; les signes, les noms, les lettres, tout ce texte dont nous savons “au présent” qu'une valeur de legs y tente sa chance et s'avance *d'avance* “en mémoire de...” (DERRIDA, 1988; p.72).

um luto sem fim e um mais além do luto, marcando as sobrevivências como um excesso de vida, como afirmação do porvir, através de um “sim” incondicional. Como afirma Constantino, o fim do trabalho do luto impossível seria, dessa forma, não a melancolia, mas uma negociação infinita com a alteridade (CONSTANTINO, 2006; p.131), abrindo para uma ética. Vejamos, finalmente, os aspectos ético-políticos do luto em Derrida, para compreender que essa memória do luto não é apenas individual, mas coletiva.

Conclusão: aspectos ético-políticos do luto em Derrida

Percebe-se, pelo que foi dito anteriormente, que o luto concorre para uma reinvenção do sujeito, que deve se reformular e se reelaborar diante dessa experiência constitutiva da sua própria existência. Mas a morte do outro não é apenas a do terrível sofrimento que nos acomete quando perdemos parentes e amigos, o outro pode ser também uma promessa não realizada, um desejo não efetivado, um acontecimento que não teve lugar. Não se trata, pois, com o luto, apenas de uma perda, no sentido estrito, mas da perda enquanto impossibilidade de atualização de espectros que rondam e que se quer precipitar. Nesse sentido, o luto não se volta apenas para o passado, ele se abre para o porvir.

Por isso, uma análise política não pode prescindir, para Derrida, da psicanálise. Não aquela psicanálise ortodoxa e plena de dogmas, mas ao campo que ela abre. Pois o luto, conforme Derrida escreve em *Ja ou le faux bond*, dá a pensar na categoria de “exclusão arrodada” (*exclusion encerclante*), uma exclusão que se encontra no interior do círculo que se fecha sobre ela e que a neutraliza, deixando-a, concomitantemente, de fora, mesmo se ela se encontra dentro. O luto também é esse círculo que o sujeito traça em torno de si, e no qual o outro permanece, ao mesmo tempo, dentro e fora. O que esse círculo produz é que a coisa por ele rodeada não está plenamente nem no interior, nem no exterior, ela está “fora de estado”. Para Derrida, seria necessário articular sob essa ótica – para alcançar uma pertinência ou uma eficiência política (DERRIDA, 1992; p.71) – de um lado, “uma descrição histórica dos elementos tradicionalmente reparáveis sob a categoria do “político” (Estado, poderes, polícia, exército, instituições, relações de força sócio-econômicas, etc.)” (*Ibid.*, p.71)²⁶, pesquisas que têm se conduzido num campo pré-analítico, onde não se pauta a questão do luto e, de outra parte, uma análise tendo por princípio a problemática psicanalítica. O desconstrutor propõe, assim, uma abordagem de dupla via entre a política e a psicanálise, a partir da questão do luto que envolve também o problema do recalque e da repressão, sem os quais não seria possível compreender o campo político: “Bem entendido, é necessário também *politizar* a tópica do luto [...], com a ajuda de conceitos rigorosos e através de uma *prática psicanalítica-e-política*” (*Ibid.*, p;72)²⁷.

Esse processo já havia sido lançado em *Glas*. Numa passagem desse livro um tanto obscura e a qual Derrida não volta, ele associa o luto ao trabalho, não apenas na chave da memória, mas enquanto um processo de perda (o gasto psíco-físico, a produção) e ganho (o salário, o ganha-pão, a sobrevivência). Todo trabalho estaria, assim, no círculo do processo de luto, pois envolve uma ex-apropriação da alteridade, em que se pode pensar no luto de uma classe. Nesse sentido, o luto opera nas classes trabalhadoras, impedidas de se apropriar da produção fruto de seu trabalho – a produção, como outro, lhes escapa. A palavra *glas* significa um relógio de igreja que anuncia a

²⁶ “une description historiques des éléments traditionnellement repérables sous la catégorie du « politique » (État, pouvoirs, police, armée, institutions, rapports de forces socio-économiques, etc.)” (DERRIDA, 1992; p.71).

²⁷ “bien entendu, il faut aussi *politiser* la topique du deuil [...] à l'aide de concepts rigoureux et à travers une *pratique psychanalytique-et-politique*” (DERRIDA, 1992, p;72).

agonia, a morte ou os obséquios de alguém, quando ele toca se pode falar de um “*glas de deuil*”. Mas a origem do francês *Glas* remonta ao latim *clas*, *chiasso*, *classum*, *classicum*, sinal dado por uma trombeta para convocar uma classe de homens ao serviço militar, ao trabalho. Derrida joga, na passagem seguinte, com esse duplo sentido de *glas*, o corrente e o etimológico, onde o tilintar do relógio confunde agonia, morte, luto e trabalho.

Todo trabalho não é um trabalho de luto? E, no mesmo golpe, de apropriação de mais ou menos de perda, uma operação *clássica*? Uma operação violenta de classe e de classificação? Uma degola do que sustenta o singular nele mesmo? O trabalho de luto *se chama* – *glas*. [...]. O *glas* é de início (*clas*, *chiasso*, *classum*, *classicum*), o sinal de uma trombeta destinada a *chamar* (*calalre*), convocar, reunir enquanto tal, uma *classe* do povo romano. Há, então, *glas* na literatura clássica, mas também na luta de classes: classe (DERRIDA, 1974; p.99b)²⁸.

Mas o luto guarda, já em *Glas*, a promessa de uma outra comunidade, através de um retorno à experiência do que foi obliterado, ou deixado de um lado, de um resto sobrevivente que retorna:

Há, sem dúvida, esse desejo irrepreensível que uma “comunidade” se forme mas também que ela saiba seu limite – e que seu limite é sua *abertura*: uma vez que ela crê ter compreendido, recolhido, interpretado, *guardado* o texto, então qualquer coisa deste, qualquer coisa nele de totalmente *outro* lhe escapa ou lhe resiste, que convoca uma outra comunidade, que não se deixa nunca totalmente interiorizar na memória de uma comunidade presente. Experiência do luto e de promessa que institui a comunidade mas também lhe interdita de se unir, guarda nela a reserva de uma outra comunidade que assinará, de outra forma, completamente outros contratos (DERRIDA, 1984; p.336)²⁹.

O luto pode assumir a dimensão histórica do perdão político, como é o caso do luto em relação à palavra *judeu*, que Derrida indica em *Schibboleth*, seu livro em homenagem ao poeta Paul Celan, que teve toda sua família assassinada pelos nazistas – uma perda sem resto, onde o luto mesmo lhe é recusado, a interiorização do outro na memória (por exemplo, através de uma tumba ou sepultura, ou por meio de um epitáfio), mas que retornam, como fantasmas, em sua poesia, a de um estrangeiro que escreve e repensa a língua alemã, fazendo dela uma língua de migrantes. Esse luto se refere tanto ao outro, com a si, a si como judeu ou a si enquanto outro que judeu. Essa escrita que envolve autobiografia e memória coletiva tem também a função de, reanimando os fantasmas por meio das palavras, exconjuram a repetição e a banalidade do mal, reivindicando justiça.

Nesse sentido, Derrida escreve em *Espectros de Marx*:

²⁸ “*Tout travail n'est-il pàs un travail de deuil? Et du même coup d'appropriation du plus ou moins de perte, une opération classique? Une opération violente de classe et de classification? Une décollation de ce qui tient le singulier à lui-même? Ce travail de deuil s'appelle* ,- *glas* [...]. Le *glas* est d'abord (*clas*, *chiasso*, *classum*, *classicum*) le signal d'un trompette destiné à *appeler* (*calare*), convoquer, rassembler en tant que telle, une *classe* du peuple romain. Il y a donc du *glas* dans la littérature classique, mais aussi dans la lutte des classes: classe” (DERRIDA, 1974; p.99b).

²⁹ “Il y a sans doute ce désir irrépressible qu'une « communauté » se forme mais aussi qu'elle sache sa limite — et que sa limite est son *ouverture* : une fois qu'elle croit avoir compris, recueilli, interprété, *gardé* le texte, alors quelque chose de celui-ci, quelque chose en lui de tout *autre* lui échappe ou lui résiste, qui appelle une autre communauté, qui ne se laisse jamais totalement interioriser dans la mémoire d'une communauté présente. Expérience de deuil et de promesse qui institue la communauté mais aussi lui interdit de se rassembler, garde en elle la réserve d'une autre communauté qui signera, autrement, de tout autres contrats” (DERRIDA, 1984; p.336).

Aprender a viver *com* os fantasmas, no encontro, na companhia ou no corporativismo, no comércio sem comércio dos fantasmas. A viver de outro modo, e melhor. Não melhor, mais justamente. Mas *com* eles. Não há *estar-com* o outro, não há *socius* sem este *com* que nos proporciona o *estar-com* em geral mais enigmático do que nunca. E este estar-com os espectros seria também, não somente, mas também, uma *política* da memória, da herança e das gerações. (DERRIDA, 1993, p.15)³⁰.

O luto, enquanto condição da memória, envolve uma ética, um estar-com-os-mortos, não sendo apenas um apanágio do indivíduo, mas das coletividades. Esse passado é inseparável de uma história política que se precipita no presente e no futuro, envolvendo escolhas, avaliações, interpretações, rastros e sobrevivências. Para Derrida, por exemplo, o processo de triunfo do capitalismo no mundo contemporâneo tem, como contrapartida, um luto em sua fase de triunfo, caracterizada por Freud como posterior à melancolia, onde o ego supostamente superou a perda do objeto e o sofrimento psíquico que ela acarreta, liberando-se vorazmente para novos investimentos libidinais. Esse luto seria o do comunismo: “Marx está morto, o comunismo está morto, bem morto, com suas esperanças, seu discurso, suas teorias e suas práticas, viva o capitalismo, viva o mercado, sobreviva ao liberalismo econômico e político!” (*Ibid.*, p. 90)³¹. O canto de vitória do capitalismo contra o espectro de Marx seria uma conjuração maníaca, para, por assim dizer, enterrar a cada vez o morto, o que marcaria o fracasso do trabalho de luto. É nesse ponto que intervém a associação entre política e psicanálise para pensar o presente. Derrida escreve: “ao mesmo tempo jubilante e angustiada, maníaca e enlutada, frequentemente obscura na sua euforia, essa retórica neoliberal nos obriga a interrogar uma acontecimentalidade que se inscreve na liberação entre o momento onde o inelutável de um certo fim se anunciou e o colapso efetivo dos Estados ou das sociedades totalitárias que se davam a figura do marxismo” (*Ibid.*, p.199)³².

Interrompemos aqui análise de Derrida, pois nosso intuito é apenas o de frisar que esse questionamento em torno do luto não implica numa renúncia, mas numa abertura a um pensamento afirmativo da promessa messiânica, numa contra-conjuração. O luto torna-se uma questão de herança que nunca é dada, mas que é sempre uma tarefa. Para Derrida, nós somos “herdeiros enlutados”, no sentido de que o que somos é, de início, herança (*Ibid.*, p.94). É desse luto, dessa memória, dessa herança intermináveis que surge uma injunção com a justiça (*Ibid.*, p. 160), onde o fantasma é o que dá a pensar e a fazer.

³⁰ “Apprendre à vivre *avec* les fantômes, dans l’entretien, la compagnie ou le compagnonnage, dans le commerce sans commerce des fantômes. À vivre outrement, et mieux. Non pas mieux, plusjustement. Mais *avec* eux. Pas *d’être-avec* l’autre, pas de *socius* sans cet *avec-là* qui nous rend *l’être-avec* en général plus énigmatique que jamais. Et cet être-avec les spectres serait aussi, non seulement mais aussi une *politique* de la mémoire, de l’héritage et des générations” (DERRIDA, 1993, p.15).

³¹ “Marx est mort, le communisme est mort, bien mort, avec ses espoirs, son discours, ses théories et ses pratiques, vive le capitalisme, vive le marché, survive le libéralisme économique et politique!” (DERRIDA, 1993; p. 90).

³² “à la fois jubilante et angoissé, maniaque et endeuillée, souvent obscène dans son euphorie, cette rhétorique néolibérale nous oblige donc à interroger une événementialité qui s’inscrit dans l’écart entre le moment où l’inéluctable d’une certaine fin s’est annoncé et l’effondrement effectif des États ou des sociétés totalitaires qui se donnaient la figure du marxisme (DERRIDA, 1993; p.119).

Referências

- ALOMBERT, Anne. *Penser l'humain et la technique. Simondon et Derrida après la métaphysique*. Lyon: ENS Éditions, 2023.
- ANTAL, Eva. Jacques Derrida's (art)work of mourning. *Perichoresis*, v. 15, n° 2, 2017.
- BERNARDO, Fernanda. A exceção Derrida – o “eleito secreto” dos animais. A veia antroponto-teo-lógica em questão”. *Revista Filosófica de Coimbra*, vol. 32, n.º 64, 2023.
- BIYOGO, G. *Adieu à Jacques Derrida: enjeux et perspectives de la déconstruction*. Paris: l'Harmattan, 2005.
- CONTINENTINO, Ana. *A alteridade no pensamento de Jacques Derrida: escritura, meio-luto, aporia*. 2016, tese (Doutorado em Filosofia). PUC, Rio de Janeiro.
- DERRIDA, Jacques. *A voz e o fenômeno*. Tradução Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 1994.
- DERRIDA, Jacques. *De la Gramatologie*. Paris: Éditions de Minuit, 1967.
- DERRIDA, Jacques. *Glas*. Paris: Galilée, 1974.
- DERRIDA, Jacques. *Schibboleth; Pour Paul Celan*. Paris: Galilée, 1986.
- DERRIDA, Jacques. *Mémoires. Pour Paul de Man*. Paris: Galilée, 1988.
- DERRIDA, Jacques. *Spectres de Marx*. Paris: Galilée, 1993.
- DERRIDA, Jacques. *Apories*. Paris: Galilée, 1996.
- DERRIDA, Jacques. *Seminaire la vie la mort (1974-1975)*. Paris: Editions du Seuil, 2019.
- DERRIDA, Jacques. *D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie*. Paris: Galilée, 1983.
- DERRIDA, Jacques. *Ja, ou le faux bond*. In: *Points de suspension*. Paris: Galilée, 1992.
- DERRIDA, Jacques. *Dialangues*. In: *Points de suspension*. Paris: Galilée, 1992.
- DERRIDA, Jacques. *Psyché. Invention de l'autre*. Paris: Galilée, 1987.
- GASTON, Sean. *The impossible mourning of Jacques Derrida*. Londres/Nova York: Continuum, 2006.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo, parte 1*. Tradução Maria Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2005.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo, parte 2*. Tradução Maria Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2005.
- RODRIGUES, Carla. Por uma filosofia política do luto. *O que nos faz pensar*, v.29, n.46, 2000.
- RODRIGUES, Carla. Isso que permanece irreduzível no trabalho de luto e na tarefa de tradução. *Traduire Derrida aujourd'hui*, ITER N°2, 2000.
- ROGOZINSKI, Jacob. *Cryptes de Derrida: faire part*. France: Nouvelles éditions ligne, 2014.
- ROUDINESCO, Elisabeth. *Pour une politique de la psychanalyse*. Paris: La découverte, 1977.
- SALVATERRA, Valeria. Génesis de la noción de *trabajo de duelo* en *Glas* de Jacques Derrida. *Anales del Seminario de Historia de la filosofía*, 40, 1, 2023.
- STANISLAS, Julien. *Survivence(s) de l'humanité – Derrida et la question de l'homme*. Paris: Hermman, 2020.
- SAVOIE, Marie-Joëlle. *Chaque fois unique, la fin du monde: figures et apories du deuil selon Jacques Derrida*. 2015, tese (Doutorado em filosofia). Université de Montréal, Montréal.

Autor(a) para correspondência / Corresponding author: Martha Bernardo. martha.luiza2017@outlook.com