

RESUMO / RÉSUMÉ

PREFERIR SEMPRE A VIDA

O autor retoma a expressão derridiana “preferir sempre a vida”, de modo a nos fazer ouvir, por meio de giros e reviravoltas, as relações estabelecidas por Jacques Derrida entre literatura, morte e vida.

Palavras-chave: literatura; morte; vida.

PRÉFÉRER TOUJOURS LA VIE

L’auteur prend les mots derridiennes «préférer toujours la vie» pour les faire résonner les relations établies par Jacques Derrida entre la littérature, la mort et la vie.

Mots-clés: littérature; mort; vie.

PREFERIR SEMPRE A VIDA

Michel Lisse

Professor da Université Catholique de Louvain (UCL-Belgique)

Pesquisador Associado da F.N.R.S.

michel.lisse@uclouvain.be

Estas são suas palavras, as últimas dirigidas a sua família e a seus amigos, há um ano, na tarde de 12 de outubro de 2004, palavras lidas por seu filho Pierre diante do caixão, ao lado do túmulo. As últimas palavras de Jacques Derrida, diremos com certa ingenuidade, pois poderíamos muito bem acrescentar que não há e não haverá última(s) palavra(s) de Jacques Derrida. A obra foi pensada e concebida para não poder ser fechada por uma palavra final.

Para agradecer Evando Nascimento pelo seu convite e por sua acolhida, para festejar o lançamento das atas do colóquio que ele organizou na cidade do Rio de Janeiro e do qual Jacques Derrida, apesar de sua doença, participou com felicidade, para prestar homenagem a Jacques Derrida cujo aniversário de morte comemoramos nestes dias, eu gostaria de tentar comentar estas palavras que ressoam como uma injunção: “preferir sempre a vida”.

Permitam-me colocar em epígrafe algumas palavras de Jacques Derrida a fim de justificar o exercício ao qual já comecei a me envolver pela evocação de elementos biográficos. Trata-se de uma citação extraída de *Otobiographies*:

uma nova problemática da biografia em geral, da biografia dos filósofos em particular, deve mobilizar outros recursos, e pelo menos uma nova análise do nome próprio e da assinatura. Nem as leituras “imanentistas”

dos sistemas filosóficos, sejam elas estruturais ou não, nem as leituras empírico-genéticas externas jamais interrogaram, como tais, a *dynamis* desta borda entre a “obra” e a “vida”, o sistema e o “sujeito” do sistema. Esta borda – chamo-a *dynamis* por causa de sua força, de seu poder, de sua potência virtual e também móvel – nem ativa nem passiva, nem fora nem dentro. Antes de tudo, ela não é uma linha estreita, um traço invisível ou *indivisível* entre o fechamento dos filosofemas de um lado, e a vida de um autor já identificável sob seu nome, por outro. Esta borda divisível atravessa os dois “corpos”, o corpus e o corpo, segundo as leis que apenas começamos a entrever. (DERRIDA, 2005, p. 40-41).

“Preferir sempre a vida”, estas palavras são uma citação, é claro. Acabo de precisar o contexto em que elas foram pronunciadas, mas devo acrescentar de imediato que estas palavras são igualmente uma citação do próprio Jacques Derrida, citando-se a si mesmo, citando algumas palavras do texto que ele pronunciou durante a cerimônia de incineração de Maurice Blanchot em 24 de fevereiro de 2003: “(...) Maurice Blanchot amou, afirmou senão a vida e o viver, e a luz do aparecer. Temos mil sinais e em seus textos e na forma como ele levou a vida, de que ele *preferiu* a vida até o fim” (DERRIDA, 2003b, p. 327).

Vamos dar voltas em torno das palavras “preferir a vida”, tentar fazê-las ressoar. Eu tiro meu princípio de leitura de *Béliers*. Como deveríamos ler um poema de Paul Celan? – pergunta-se Jacques Derrida. A resposta que ele dá põe em destaque o impossível. Impossível porque o tempo está sempre faltando, como a energia do leitor; impossível também e, sobretudo, porque o esquecimento é a condição da memória. Para que eu retenha algumas passagens de uma obra, eu devo que esquecer outras. Qual é, portanto, este princípio de leitura? Aquele em que a obra é como câmara de ecos. Cada texto, cada poema provoca certo número de ecos na obra e deveria ser, portanto, colocado em relação a estes: “Não *podemos* fazer aqui o que *deveríamos* fazer, ou seja, ouvir este poema na câmara dos ecos de toda obra de Celan, através da qual ele herda reinventando-o, por cada um dos seus temas, tropos, vocábulos, e às vezes forjados ou acoplados na única ocorrência de um poema” (Derrida, 2003, p. 59).

Princípio de leitura que se aplica não apenas a Celan, mas também, devo acrescentar, a Derrida. Este será o meu mote hoje. Reencontraremos, em outro lugar, Celan e Blanchot em torno do verbo *preferir* depois que sejamos interrogados um pouco sobre *a vida*.

Haveria alguns riscos em argumentar que Jacques Derrida é um pensador da vida. Se tal hipótese fosse formulada, teríamos que apontar, a título de justiça, que ele estava muito interessado pela morte e pelo luto. E que, no entanto, este enorme interesse seja talvez uma maneira de preferir a vida, de defender a vida. Para mostrá-lo de modo ainda mais forte, confio-lhes uma leitura de *Aporias* que era o título, acompanhado do subtítulo *Mourir – s’attendre aux “limites de la vérité”*, da

conferência proferida por Jacques Derrida em 15 de julho de 1992, aos seus 62 anos, em uma década de Cerisy-la-Salle, organizada por Marie-Louise Mallet. Jacques Derrida começou uma longa reflexão sobre a morte aberta pela questão: “Minha morte é possível?” (1996, p. 48).

O trajeto será impressionante: toda uma leitura de *Sein und Zeit* será empregada, começando pelo apontamento (na verdade, a descoberta, o que me preocupava quando ouvi esta conferência) da distinção feita por Heidegger entre o fim do ser vivo, o *verenden* cuja tradução mais eloquente é *extinguir-se*,¹ o *sterben* (morrer) reservado ao *Dasein* a quem também ocorre falecer (*ableben*), fórmula inicialmente jurídico-legal para descrever o ato: deixar a vida. Para o pensador alemão, animais perecem ou se extinguem, sem falecer, mas apenas o *Dasein* pode propriamente morrer. Retirando as consequências desta distinção, Jacques Derrida afirma que, por um lado, todos os seres vivos, como seres vivos, ignoram a morte como tal e que, por outro lado, aquele que *eu* digo neste texto, como *Dasein*, não conhece o fim e, será, portanto, em certo sentido, imortal.

O *Dasein*, o *Dasein* como tal, não conhece o fim no sentido de *verenden*. Deste ponto de vista pelo menos e como *Dasein*, eu sou exceto imortal ou então imperecível: eu não tenho um fim, eu nunca terei um fim, eu sei que não vou ter fim. (DERRIDA, 1996, p. 76).

Para Heidegger, a mortalidade do *Dasein* prevalece. É a ela somente que convém se referir para interpretar, na verdade para rejeitar o luto, a fantasmagoria, a sobrevivência... O gesto será sempre o mesmo: consistirá em reenviar estas questões para as ciências “derivadas” que são, de acordo com Heidegger, a psicologia e a psicanálise, a metafísica e a teologia. Para arrematar, Jacques Derrida o mostra e o denunciava: “A análise existencial nada quer saber sobre o retorno e sobre o luto” (1996, p. 110).

A expressão “nada quer saber” cria a imagem de um Heidegger, bastante temeroso, escondendo seus olhos sob o menor risco de ocorrência de um fantasma. Esta passagem torna possível compreender que a relação de Jacques Derrida com este homem pouco interessado em tais questões era tudo, exceto simples. Muito mais tarde, ele dirá que esta relação era dupla, feita, simultaneamente, “de admiração, de respeito, de reconhecimento e, ao mesmo tempo, de alergia profunda e de ironia...” (Entrevista com Dominique Janicaud, *Heidegger en France*, v. II, *Entretiens*, Paris, Albin Michel, p. 103).

A relação era dupla; a imagem, igualmente: “Para mim, há duas imagens de Heidegger: a imagem do grande pensador Heidegger e a imagem de um grande, pesado, um pouco vulgar, ignorante em alguns aspectos – do ponto de vista da literatura, das artes” (Entrevista com Dominique Janicaud, p. 103).

¹ No original francês, o verbo utilizado é *crever* (N.T.).

Talvez haja sempre um momento nas conferências e nos textos, os quais Jacques Derrida consagrou a Heidegger, em que o grande pensador se transforma em um pouco mais vulgar e inculto, especialmente em matéria de literatura. Talvez, em 1992, em Cerisy, Jacques Derrida suspirasse a partir de Shakespeare quando evocava Heidegger como não querendo saber nada sobre espectralidade e sobre a sobrevivência.

... a sobrevivência estrutura, a cada instante em uma espécie de torção irreduzível, uma antecipação retrospectiva introduzindo o revés e o póstumo no mais vivo do presente vivo, o espelhar de um esperar-pela-morte em cada instante, o futuro anterior que precede o mesmo presente que ele parece apenas modificar... (DERRIDA, 1996, p. 102).

A reflexão realizada por Jacques Derrida em *Échographies* a partir da fotografia, da televisão e da técnica em geral mostra claramente esta dimensão espectral. Os dispositivos técnicos gerando rastros que inscrevem, antecipadamente, o presente de sua ausência, o que podemos nomear de espectralidade, fantasmagoria, assombração...: “[...] Estamos assombrados por este futuro que carrega nossa morte. Nosso desaparecimento já está aí” (DERRIDA; STIEGLER, 1997, p. 131).

Mas, como pelo testemunho, aos olhos de Derrida, não é a fotografia que inscreve o assombro no coração do ser vivo, mas esta fantasmagoria, já aí, na pulsação mais viva, é o que torna possíveis a imagem e o arquivo em geral:

[...] o presente vivo é ele mesmo dividido. Desde então, ele carrega a morte em si mesmo e reinscreve em sua imediatividade o que devia sobreviver de alguma forma; ele se divide em sua vida entre sua vida e sua sobrevivência; sem a qual não haveria imagem, não haveria registro. Não haveria nenhum arquivo sem a deiscência, sem essa divisibilidade do presente vivo que carrega seu espectro em si mesmo. (DERRIDA; STIEGLER, 1997, p. 61).

Esta divisão afeta o próprio tempo pensado como se estruturando a partir de um jogo de protensão e retenção, portanto, de rastros: não há, portanto, tempo absolutamente real, nem direto nem *vivo* que já não esteja dividido, seja pela memória, seja pela antecipação. Novamente, é necessário precisar que não foram as tecnologias das imagens do século XX que geraram essa *différance* inerente à temporalização, mas são elas que têm fortemente ampliado esta experiência.

A mesma amplificação afetará o arquivamento. Hoje as capacidades de estocagem de dados são quase infinitas: esta “pulsação de arquivamento” é paradoxal no que a cada vez ela abre e fecha ou no que

ela anula o futuro. Antecipo o próximo acontecimento, estou aberto a ele, mas, no mesmo movimento, eu tenho tal confiança nas minhas capacidades técnicas para registrar, reter, arquivar este acontecimento que, de certo modo, já acontece: “A antecipação se abre ao porvir, mas de repente neutraliza, reduz, presentifica, transforma em memória, em futuro anterior, em esquecimento portanto, o que se anuncia como por vir amanhã” (DERRIDA; STIEGLER, 1997, p. 118).

Esta experiência da transformação do porvir em futuro anterior é, para Derrida, a do luto e da morte. A morte, como acontecimento, como alteridade, é o que não vemos chegar, o que ocorre de modo inesperado; mesmo nos casos mais “previsíveis”, o instante da morte ocorre sempre de forma inesperada. Mas, ao mesmo tempo, a morte está associada ao poder de antecipação:

Poder antecipar é ver a morte chegando, mas ver a morte chegando já é está enlutado, já acalmar, poder começar a acalmar a morte de modo que ela não possa mais acontecer. Ela já não pode mais acontecer, e tudo já se passou. [...] Esta experiência dupla não é nova [...]. Não esperamos por estas máquinas [...], mas lhe demos um desenvolvimento tão poderoso que ainda ficamos atordoados com elas. (DERRIDA; STIEGLER, 1997, p. 119).

Do ponto de vista filosófico, Heidegger, para retornar a ele, preferindo a morte do *Dasein* à sua sobrevida, se situaria ao lado de Kant e da finitude originária sem ter que levar em conta a objeção de Hegel que avança em direção a certa aporia: “... não se pode pensar a finitude originária sem remover o fundo do infinito, nem o ser-da-morte sem partir da imortalidade. (Derrida, 1996, p. 103). Ou ainda: “... isso já está sempre do outro lado daqui ...” (1996, p. 103).

Não é que Heidegger tenha errado, mas ele só pôde desenvolver sua análise existencial fazendo prevalecer de maneira absoluta “a originalidade pré-anárquica do próprio, do autêntico, do *eigentlich*” (1996, p. 104), isto é, mantendo-se ainda em uma perspectiva fenomenológico-metafísica. Jacques Derrida o mostrará, medindo a tensão e o hiato entre o *como (als)* e o *como tal (als solche)* no trabalho da definição da morte por Heidegger, como a possibilidade mais própria ao *Dasein* em sua própria impossibilidade.

... *Dasein* é como inteligência (*Verstehen*) com sua própria morte. Esta é, por sua vez, sua possibilidade *mais própria* e esta mesma possibilidade (a *mais própria*) como impossibilidade (e, portanto, *a menos própria*, eu diria, mas Heidegger nunca o diria assim). O “*als*” (como) deixa de lado o mais impensável, mas não é ainda o “*als solche*” (como tal), pois teremos que nos perguntar de que modo uma possibilidade (a *mais própria*) *como impossibilidade* pode ainda aparecer *como tal* sem desaparecer de imediato, sem que o

“como tal” *se afunde antecipadamente* e sem que seu desaparecimento essencial faça o *Dasein* perder tudo o que o distingue – e de outras formas de ser e até de animais vivos em geral, da besta. E sem que seu *morrer-propriadamente* seja originalmente contaminado, paralisado, contrabandeado pelo *perecer* e pelo *falecer*. (DERRIDA, 1996, p. 125-126).

A trajetória aberta pela questão da *possibilidade* da minha morte se fecha provisoriamente sobre a impossibilidade para a impossibilidade de aparecer como tal, isto é, sobre a impossibilidade de uma simples fenomenologia da impossibilidade. Por que *simples* fenomenologia? Porque permanece uma fenomenologia aporética do não aparente: a impossibilidade aparece desaparecendo ou ela desaparece tão logo aparece. Em termos quase blanchotianos, diríamos que a impossibilidade só *ocorre apagando-se*.

Tudo se concentra, portanto, neste enigma do “como tal” e do aparecer que *marca e se apaga simultaneamente* (...). Marcar e apagar, simultaneamente, essas linhas que *só ocorrem apagando-se*, são ainda os rastros como possíveis insinuando ou deixando insinuar o princípio de sua impossibilidade, este princípio de ruína que é também sua oportunidade e que promete a linha comprometendo-a na interferência, no enxerto, na divisibilidade. Este princípio de ruína não é outro senão a morte, não o morrer-propriadamente, o que já é outro assunto, mas o fim do propriamente-morrer. (DERRIDA, 1996, p. 129).

Desde então, e a reversão é abismal, o *Dasein* nunca tem acesso à morte como tal, à sua própria morte, mas apenas ao perecer ou ao falecer: o que pode aparecer ao *Dasein como tal* é apenas a impossibilidade do aparecer *como tal*: “... se a morte é a possibilidade do impossível e, portanto, a *possibilidade do aparecer como tal da impossibilidade de aparecer como tal*, o homem ou o homem como *Dasein* nunca se relaciona com a morte como tal, somente com o perecer, com o falecer, com a morte do outro que não é o outro” (1996, p. 133). Enquanto Heidegger atribuía um privilégio incomensurável ao morrer como a possibilidade de impossibilidade, Jacques Derrida inscreve o “esperar pela morte” como uma das modalidades do aporético; é porque o fim de sua conferência trata do direito à aporia. Mas esse direito de resistência à aporia, em sua forma final, é em si aporética, na medida em que não existe fenomenologia da aporia: “[...] *A aporia não pode ser jamais simplesmente suportada como tal*. A aporia final é a impossibilidade da *aporia como tal*” (1996, p. 137).

Em “Demeure, Athènes”, uma frase, na verdade a primeira frase, não cessa de assombrar o texto. Esta frase parece dizer certo dever ou certa dívida que tínhamos com relação à morte. “Nós nos devemos à morte”², eis a frase que, incessantemente, retorna de maneira literal ou não. Não é preciso

² No original francês, *Nous nous devons à la mort* (N.T.).

esperar o fim do livro para que esta frase seja explicada por Derrida que argumentará em favor de sua intraduzibilidade e, portanto, rejeitará duas traduções possíveis.

1. A tradução que recorrerá à “grande tradição pós-socrática e sacrificial do ser-para-morte” e proporia ouvir a frase de uma perspectiva ética: importa dedicar-se à morte a que estamos destinados, é preciso se preocupar com ela, ordenar nossos projetos, nossa vida, guardá-la... Dito de outro modo, esta tradição fez da morte o fim da vida, não apenas como um termo, mas igualmente como objetivo, finalidade.
2. A tradução, já menos tradicional, que leva em conta a dívida, o dever, a obrigação... Nietzsche, Heidegger e Lévinas puderam nos ajudar a ouvir “nós nos devemos à morte” nesta perspectiva. Jacques Derrida mostra que é possível traduzir a frase “nós nos devemos à morte”, enfatizando – e este é o paradoxo –, sua intraduzibilidade gramatical: como fazer em outra língua a repetição do “nós”? O segundo “nos” faria de “nós”, do primeiro “nós”, diz Derrida em uma alusão a Lévinas, uma “promessa” ou um “refém”:

(...) o primeiro nós, o “sujeito” que viria depois do segundo (objeto reflexivo [...]). Ele se constituiria como “sujeito” apenas depois de ter refletido o “segundo” “nos” constituído em “objeto” devido: “nós” somos “devidos” [...], nós nos relacionamos com nós mesmos, nós nos examinamos como um dever, tomado como uma dívida ou um dever que nos precede e que instituímos, uma dívida que contraímos antes mesmo que a tenhamos contratado. (DERRIDA, 2009, p. 53-54).

Em nome de que Derrida pode recusar essas duas traduções que, no entanto, conforme ele mesmo precisa, são possíveis? A intraduzibilidade gramatical não parece ser um argumento poderoso o suficiente, como mostra Derrida, já que ele dá a seus leitores duas pistas para tradução. Contra o que Derrida chama de “a *modalidade pragmática* de seu acontecimento”, ou seja, o surgimento da frase sozinha, descontextualizada, surpreendendo-o no sol (é o que ele diz no início do livro), pode permitir um entendimento diferente de “devemos à morte”. Poderia se tratar de um “protesto indignado” contra duas tradições que afirmam que “devemos à morte”, de uma negação da dívida supostamente originária, da “religião de luto”, da “cultura da perda e falta etc.”. Objeção de um “nós” contra o outro: “Devemos à morte, há um nós, o segundo que se deve assim, mas nós, em primeiro lugar, não, o primeiro *nós* que vê, observa e fotografa o outro, e que fala aqui é um ser vivo inocente que jamais ignorou a morte: nisso nós somos infinitos [...]” (2009, p. 56).

Jacques Derrida não cessará de proclamar e de defender esta inocência do ser vivo, às vezes com a urgência como fez em agosto de 1995, escrevendo uma intervenção em favor de Mumia Abu-Jamal, condenado à morte nos Estados Unidos e que corria o risco de ser executado. Jacques Derrida não é apenas o autor de várias dezenas de grandes livros, mas também signatário de numerosos textos de apoio, cartas de protesto ou de defesa ou intervenções em revistas ou jornais. Toda uma atividade política ignorada por aqueles que o acusaram, inadvertidamente, de falta de interesse pelos direitos dos homens. Quando se é confrontado com questões ético-políticas urgentes, pensava Derrida, uma oposição simples e radical é necessária em um primeiro tempo, como testemunha o texto que servirá de prefácio ao livro de Mumia Abu-Jamal, *Life from Death Row*, publicado em 1995 nos Estados Unidos³. Mas tal oposição não é suficiente e é preciso tentar, para não perder o benefício desta tomada de posição, procurar os lugares em que a recuperação de qualquer tomada de posição não é mais possível. Em 1984, Jacques Derrida concebeu um campo de ação:

As críticas frontais e simples são sempre necessárias, elas são a lei do rigor na urgência moral e política, ainda que possamos discutir a melhor formulação para esta disciplina. Frontal e simples deve ser a oposição ao que se passa hoje [1982] na Polónia ou no Oriente Médio, no Afeganistão, em El Salvador, no Chile ou na Turquia, nas manifestações de racismo mais próximas de nós, e em coisas mais singulares e sem nome de Estado ou de nação.

Mas é verdade - e devemos colocar estas duas lógicas em relação - que as críticas frontais sempre se deixam retornar e recuperar em filosofia. A máquina dialética de Hegel é esta maquinação. Ela é o que há de mais impressionante na razão. Pensar a necessidade da filosofia talvez signifique se colocar em lugares inacessíveis a este programa de reapropriação. Não estou certo de que isso seja simplesmente possível e calculável, é o que se furta a qualquer garantia, e a aspiração a este respeito só pode se afirmar, enigmática e sem fim. (Entrevista a *Le Monde*, Éd. La découverte/Le Monde, 1984, p. 83).

Nada de surpreendente já que Jacques Derrida consagra à pena de morte dois anos de seminário de 1999 a 2001 (cujos rastros encontramos em vários livros posteriores ao seminário) a fim de ir além da simples oposição para evitar a reapropriação, para inventar um lugar inacessível à máquina dialética. Ele mostrará, de início, como a oposição à pena de morte se revela difícil porque os argumentos abolicionistas são devolvidos e usados pelos antiabolicionistas. De fato, trata-se frequentemente menos de oposição ao *princípio* da pena de morte do que da oposição contra a *crueldade* da pena de

³ Este livro, com o prefácio de Jacques Derrida datado em primeiro de agosto de 1995, foi traduzido e publicado em 1996, pela editora La Découverte com o título *En direct du couloir de la mort*.

morte: assim, lembrará Jacques Derrida, a Suprema Corte dos Estados Unidos suspendeu em 1972 a aplicação da pena de morte porque foi tida como “cruel” e, portanto, incompatível com duas emendas à Constituição americana. Cinco anos depois, vários Estados retomaram as execuções a partir do método de injeção letal, julgada não cruel e isso com a aprovação da Suprema Corte. Como Jacques Derrida mostrará longamente em *États d'âme de la psychanalyse*, pode haver uma crueldade que não derrama sangue. E ele oporá os Estados Unidos à União Europeia, que aboliu a pena de morte, “o último dos países ocidentais, de filiação europeia e cristã, que mantém e reforça e aplica maciçamente, com uma crueldade mais obscena e injusta, e bárbara, uma crueldade hodierna não sangrenta, a ‘lethal injection’.” (2000, p. 63).

Provavelmente não sem razão política, porque a pena de morte está intimamente relacionada à soberania do Estado, o que, indubitavelmente, explica porque as convenções internacionais não se opõem a seu *princípio*:

[...] é adicionando o “direito à vida” aos direitos humanos que numerosas convenções internacionais deste último meio século se erigiram, é claro, contra a crueldade da pena de morte, mas de modo implícito, sem condenar e especialmente sobre esta questão, sem forçar os Estados soberanos. (DERRIDA, 2000, p. 78-79).

Jacques Derrida também destaca o papel da tradição filosófica para justificar a pena de morte. Já em vigor nos diálogos platônicos, continuará durante séculos, tornando-se em Kant, por exemplo, a garantia da dignidade humana, a possibilidade de direito e da própria existência do Estado. Trata-se de um

filosofema clássico de todas as grandes filosofias do direito favoráveis à pena de morte, como, por exemplo, a lógica central da filosofia do direito de Kant e Hegel. A dignidade do homem, sua soberania, o signo que o faz acessar ao direito universal e o coloca acima do animal é o que o eleva acima da vida biológica. Ele coloca sua vida no jogo da lei, ele arrisca a vida, ele afirma a sua soberania de sujeito ou da consciência. Um direito que renunciasse inscrever em si a pena de morte não seria um direito. Não seria um direito humano, não seria uma lei compatível com a dignidade humana. Este não é um direito. Não um direito do homem. A própria ideia de Direito implica que alguma coisa vale mais do que a vida. A vida não deve ser sagrada, *como tal*, deve ser sacrificada para que exista direito. A ideia do sacrifício é comum a Kant, Hegel, Heidegger e Bataille e a Blanchot [de 1948 quando este publicou “*La littérature et le droit à la mort*”], mesmo quando eles falam de literatura. O sacrifício se eleva, ele supera o egoísmo e angústia da vida individual. Entre a lei e a morte, entre o direito penal e da pena de morte, há indissociabilidade estrutural, uma dependência mútua *a priori* inscrita no conceito de direito, dos direitos do homem, do direito humano, bem como no conceito

de morte, a morte natural, morte portanto determinada por uma razão universal, na verdade pelo Estado, pelo estado de direito do Estado atual ou de um estado de direito de um Estado por vir. Trata-se sempre de uma morte que damos ou que se nos dá soberanamente. (DERRIDA, 2003c, p. 277).

E, no entanto, embora alguns escritores ou certos textos literários celebrem a pena de morte, Jacques Derrida verá na literatura como instituição uma tradição abolicionista em que Hugo, por meio de seus escritos e, especialmente, de seu discurso em 1848 pedindo a abolição da pena de morte, será um de seus maiores representantes:

ele [Hugo] ilustra melhor que qualquer outra nobre tradição política e literária francesa, de Voltaire a Camus: o homem escritor cidadão inscrevia, pelo menos implicitamente, o direito da literatura, o direito à literatura não como direito à morte – e ao terror – mas como o direito à vida, direito além do direito e direito à abolição da pena de morte. (DERRIDA, 2003c, p. 272).

De certa forma, Jacques Derrida se manteve dizendo sem cessar: a escritura está ao lado da vida, ao contrário do que toda uma tradição metafísica elaborou, a escritura é para a vida, para vida que excede a oposição entre a vida e a morte e não tem nada a ver com a morte, sim, a escritura é para a vida *para* a vida (não a vida *para* a morte), para a sobre-vida.

Assim, a propósito da economia psíquica freudiana que tem de lidar com uma aparência não econômica da pulsão de morte como além do princípio do prazer e da realidade para reescrevê-la novamente nesta economia do possível, Jacques Derrida argumentará em favor da necessidade de incondicionalidade, de uma afirmação, um além do além:

Ou eu afirmarei que há, é preciso que haja qualquer referência ao incondicional, um incondicional sem soberania e, portanto, sem crueldade, coisa provavelmente muito difícil de pensar. Não é necessário para que esta condicionalidade econômica e simbólica se determine. Esta afirmação na qual me movo se move por ela mesma, antecipadamente, já, sem mim, sem álibi, como a afirmação originária *diante da qual*, e, portanto, *para além da qual* as pulsões de morte e de poder, a crueldade e a soberania se determinam como “*além*” dos princípios. A afirmação originária, que de antemão assim se move, se presta ao invés de se dar. Não é um princípio, um principado, uma soberania. Ela vem, portanto, de um além do além, e, portanto, de um além da economia do possível. Ela leva uma vida, certamente, mas uma vida diferente daquela economia do possível, uma vida impossível sem dúvida, uma sobre-vida, e não simbolizável, mas a única que *vale* ser vivida, sem álibi, uma vez por todas, a única a partir da qual (digo a *partir* da qual) um pensamento sobre a vida é

possível. De uma vida que ainda *valha* a pena ser vivida, uma única vez por todas. Justificar um pacifismo, por exemplo, e o *direito* à vida, não pode ser feito, de modo radical, a partir de uma *economia da vida*, ou do que Freud afirma, nós o entendemos, sob o nome de uma constituição biológica ou de uma idiosincrasia. Isto só pode ser feito a partir de uma *sobre-vida* que não deve nada ao álbi de algum além mito-teológico. (DERRIDA, 2000, p. 82-83).

Nos textos de Hélène Cixous, H.C., Jacques Derrida encontrará certa defesa da vida que ignora a morte, portanto não a nega e, conseqüentemente, não a afirma.

À primeira vista, parece que para ela, eu digo para ela, há apenas um lado e não dois, e este lado é o da vida. A morte, que ela ignora ou desconhece mais que ninguém, nunca é negada, é claro, ela assombra e sopra tudo, você poderia verificar a cada palavra, mas não é um lado, é um não-lado. (DERRIDA, 2002, p. 36).

Essa frase de *Apories* soa agora melhor: “eu não tenho um fim, eu nunca terei um fim, eu sei que não vou ter fim” à luz desta vida finita, porque limitada de um lado e infinita porque sem borda oposta:

Mas se, como eu sugiro, a vida não tem outro lado, se há apenas um lado, o de viver a vida, então ela permanece indecível, é claro, já que não se decidiu e não se pode mais decidir entre duas bordas ou dois lados opostos, mas este indecível é o lugar da decisão que, por mais grave que seja, só pode ser *para a vida*. Porque é indecível, só podemos decidir e só resolver para a vida. Mas indecível, a vida também o é, em sua finitude mesma, infinita. O que tem só um lado – uma borda única, sem borda oposta, é in-finita. Finita porque limitada de um lado, mas infinita porque sem borda oposta. (DERRIDA, 2002, p. 46).

Se tal pensamento da vida pode ser lido na e por meio da literatura, quem quer que escreva esse fluxo vital é pela vida, portanto, abolicionista, partidário de uma abolição da pena de morte sem a possibilidade de alívio ou recomeço. E Jacques Derrida terá sido e continua sendo este escritor de fluxo vital, como retrata o princípio redacional de *Circonfession*, já que o fluxo da escritura só é interrompido pela restrição de um programa utilizado que limita o tamanho dos parágrafos e que “recusou” que mais um signo fosse adicionado (cf. p. 36).

Ser *para a vida*, *preferir a vida*. Estas expressões são semelhantes, mas o verbo *preferir* mantém guardada significação diferente. Etimologicamente, vem do latim *ferre* (carregar) e *prae* (antes). O verbo latino é encontrado principalmente no verbo francês *diferir* e o substantivo diferença, veja

différance (com um a), de que Jacques Derrida pôde dizer “que marca uma relação (uma *férance*)” com a alteridade (cf. *Échographies*, p.18). O *ferre* latino tem a mesma raiz indo-europeia que o *pherein* grego (que deu a palavra *meta-fora*), em inglês *to bear* (*bearing, witness, testemunhar*)... Acho que poderia mostrar, com alguns anos de pesquisa, toda a importância dessa rede de relações na obra de Jacques Derrida. Limitar-me-ei hoje a ouvir o *levar⁴ a vida no preferir a vida*. Preferir a vida seria também carregá-la. Como você sabe, duas linhas de Paul Celan têm assombrado os textos de Jacques Derrida a partir de alguns anos. Este foi, notavelmente, o caso 29 de março de 2003, por ocasião da conferência de encerramento do colóquio “Maurice Blanchot. Récits critiques”, Jacques Derrida vai evocar, rapidamente, sua relação com Maurice Blanchot: “Alguns de vocês sabem o que – e quem – Maurice Blanchot foi e continua sendo para mim, Blanchot, o amigo, o pensador, o escritor” (2003c, p. 284).

E então, como ele desejava não dizer mais sobre o aspecto autobiográfico, ele evoca um terceiro, uma terceira pessoa entre ele e Blanchot: Paul Celan, que ele cita: “*Die Welt ist fort, ich muss dich tragen*”, anunciando ter tentado em outra parte uma leitura deste poema. Ele segue imediatamente associando *Die Welt ist fort* a uma passagem de *Celui qui ne m'accompagne pas* semelhante ao enunciado de Celan: “o mundo carecia” (2003a, p. 25).

Em *Béliers*, esses dois versos são comentados segundo o princípio de um movimento giratório que permitirá jogar com os dois sentidos *Die Welt ist fort, ich muss dich tragen*: seja quando o mundo não existe mais (aqui ou aí), eu devo carregá-lo, seja quando eu tenho que carregá-lo, então o mundo não é mais, ele tende a desaparecer (cf. BÉLIERS, p. 68). Estes pronomes *eu* e *você* podem, diz Jacques Derrida, significar “qualquer um” e até mesmo “qualquer coisa” no mundo: um anonimato irreduzível está no trabalho destes dois versos:

[...] o *eu* e o *você* poderiam dizer respeito a qualquer um e a qualquer coisa no mundo, a começar pelo poeta, o poema ou o destinatário, na história da literatura ou na vida, entre mundo do poema e o mundo da vida, ver para além do mundo que já não é (DERRIDA, 2003a, p. 46).

Lembre-mo-nos do que significa o título *Chaque fois unique, la fin du monde*. Jacques Derrida fez uma autocomentário em *Béliers*:

Pois cada, e cada vez singularmente, cada vez insubstituivelmente, cada vez infinitamente, a morte é nada mais nada menos do que um fim *do* mundo. Não *só um* fim, entre outros, o fim de alguém ou de algo *no*

⁴ No original francês, *porter*, carregar, levar (N.T.).

mundo, o fim de uma vida ou de um ser vivo. A morte não coloca um término a alguém no mundo, nem a *um* mundo entre outros, ela marca cada vez, cada vez ao desafio da aritmética, o absoluto fim de um só e mesmo mundo, de que cada obra como um só e mesmo mundo, o fim do mundo único, o fim da totalidade do que é ou pode se apresentar como a origem do mundo para tal e único ser vivo, seja humano ou não (DERRIDA, 2003a, p. 23).

Die Welt ist fort, ich muss dich tragen. Poderíamos traduzir como se segue: no fim do mundo, quando a morte colocou um fim ao mundo, eu o sobrevivente, privado de mundo, sem mundo, devo levar a você, o outro, a vida, o ser vivo que ignora a morte e o outro, morte. Eu tenho que carregá-lo, o luto originário precedente à morte. A estrutura do luto é aporética, você sabe, senhoras e senhores, Jacques Derrida nos ensinou há muito tempo. *Em Mémoires. Pour Paul de Man*, esta aporia do luto é apresentada como uma história de um sucesso que falha ou como um fracasso bem-sucedido. Cito esta passagem, convidando-os a serem atentos à ocorrência do verbo carregar:

[...] o *sucesso que falha*, a interiorização fiel que carrega o outro e o comporta [*comporte*] em mim (em nós), vivo e morto ao mesmo tempo, ele faz do outro uma *parte* de nós, entre nós - e o outro parece então não ser mais o outro precisamente porque nós o lamentamos e o carregamos *em nós* como um nascituro, como um por vir. Inversamente, o *fracasso bem-sucedido*: a interiorização que aborta é ao mesmo tempo o respeito do outro como outro, uma espécie de rejeição terna, um movimento de renúncia que deixou sozinho, de fora, lá em baixo, em sua morte, fora de nós (Derrida, 1988, p. 54).

Quer eu interiorize o outro e oculte sua alteridade, quer eu mantenha o outro do lado de fora, na solidão sem memória ou arquivo... Aporia de luto. Mas é preciso estar atento ao parágrafo seguinte a esta esquematização, pois ele chama de uma resistência a essa lógica: “Podemos aceitar este esquema? Não penso assim, ainda que isso envolva *uma parte* de dura e inegável necessidade, a mesma que torna o *verdadeiro luto* impossível” (1988, p. 54).

Em nome de que e a partir de que, tal resistência ao esquema de luto pode ocorrer? Em nome do outro, o outro como outro, ou seja, como “rastro não totalizável, inadequado para si e para o mesmo” (1988, p. 56). Esse traço é resistente a uma internalização simples, ele é “interiorizado *no luto* como aquele que não pode ser interiorizado, [...] dentro e para além da memória enlutada, constituindo-a, fazendo-a funcionar, não se limitando mais a ela, desafiando qualquer reapropriação [...]” (1988, p. 56).

O rastro irreduzível a qualquer hermenêutica, a qualquer lógica do próprio, do autêntico, do como tal..., eu o li hoje na graça e na *philia* de Jacques Derrida e a partir de seu sorriso; paro, portanto, nesta citação final:

Prefiram sempre a vida e afirmem constantemente a sobrevivida...
Eu os amo e sorrio a vocês de onde eu estou.

(Tradução de Marcos de Jesus Oliveira, revisão técnica de Piero Eyben)

Referências Bibliográficas

DERRIDA, Jacques. *Mémoires: pour Paul de Man*. Paris: Galilée, 1988.

_____. *Apories: mourir – s’attendre aux «limites de la vérité»*. Paris: Galilée, 1996.

_____. *États d’âme de la psychanalyse: l’impossible au-delà d’une souveraine cruauté*. Paris: Galilée, 2000.

_____. *H.C. pour la vie, c’est-à-dire...* Paris: Galilée, 2002.

_____. *Béliers: le dialogue ininterrompu: entre deux infinis, le poème*. Paris: Galilée, 2003a.

_____. *Chaque fois unique, la fin du monde*. Paris: Galilée, 2003b.

_____. *Parages*. Paris: Galilée, 2003c.

_____. *Otobiographies: l’enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*. Paris: Galilée, 2005.

_____. *Demeure, Athènes*. Paris: Galilée, 2009.

DERRIDA, Jacques; STIEGLER, Bernard. *Échographies de la télévision: entretiens filmés*. Paris: Galilée, 1997.

Recebido em fevereiro de 2012

Aceito em maio 2012