

DESCOLONIZAR OS INDESCONSTRUÍVEIS: espectrologia, fideísmo e messianidade em Jacques Derrida

Moysés Pinto Neto¹

<http://orcid.org/0000-0003-4785-9691>

Resumo: O texto investiga os “indesconstruíveis” na filosofia de Jacques Derrida e sua relação com espectrologia, fé e messianidade. Partindo de uma imagem de zigzag, ela própria presente em diversos ensaios derridianos, aproxima e desaproxima os indesconstruíveis (justiça, perdão, promessa, dom etc.) das ideias de indecível e decisão, de místico e espectral e, finalmente, de imanente e transcendente. A partir do debate sobre a Era Axial, pergunta-se, então, se os indesconstruíveis derridianos podem mesmo postular a universalidade, apresentando como contraponto o tratamento da fé secular em Hägglund e da espectralidade nas metafísicas ameríndias tais como descritas por Eduardo Viveiros de Castro.

Palavras-chave: Indesconstruíveis; Espectros; Fé; Messianidade; Derrida.

DECOLONIZING THE UNDECONSTRUCTIBLES: hauntology, fideism and messianity in Jacques Derrida

Abstract: The text investigates the “undeconstructibles” in Jacques Derrida’s philosophy and their relationship with spectrology, faith and messianity. Starting from a zigzag image, itself present in several Derridian essays, it brings the undeconstructibles (justice, forgiveness, promise, gift, etc.) closer and far away from the ideas of undecidable and decision, mystical and spectral and, finally, immanent and transcendent. From the debate on the Axial Era, one asks, then, if the Derridians undeconstructible can even postulate universality, presenting as a counterpoint the treatment of secular faith in Hägglund and spectrality in Amerindian metaphysics as described by Eduardo Viveiros de Castro.

Keywords: Undeconstructibles, Specters, Faith, Messianity, Derrida.

¹ Professor do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Luterana do Brasil. Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Estado do Rio Grande do Sul com estágio-sanduiche no Centre for Research in Modern European Philosophy (CRMEP), em Kingston – Inglaterra. Email para contato: moysespintoneto@gmail.com ou moyses.neto@ulbra.br.



Introdução

Enunciados apodícticos são raríssimos na obra de Derrida. A rigor, a desconstrução sempre foi um exercício do *talvez*, ainda que não um talvez que simplesmente coloca a pergunta em primeiro plano — segundo uma longa tradição filosófica também trabalhada por ele (DERRIDA, 1987) —, mas um talvez *forte*, no sentido da afirmação da contingência radical de tudo que existe.² É, por isso, estranho que em *Mal de Arquivo* encontremos uma afirmação como a seguinte:

A crença, o fenômeno radical da crença, única relação possível com o outro enquanto outro, não tem finalmente nenhum lugar possível, nenhum estatuto irredutível na psicanálise freudiana, que, contudo, a torna possível (Derrida, 2001a, p. 122).

Não é propriamente o debate com Freud e o arquivo que interessa aqui, mas o dito incidental de que a *crença é a única relação possível com o outro enquanto outro*. Chamaremos essa postulação de *fideísmo*.³ A afirmação aparece no contexto em que Derrida criticava Freud por entrelaçar-se aos espectros na mesma medida em que os expulsa ao final, repetindo o gesto de Marx (e Heidegger) a respeito. Como *scholar* e positivista, Freud não poderia sujar as mãos com os fantasmas, fazendo, ao final, uma “redução a outra coisa” e, com isso, negando a “existência virtual do espaço espectral”. Entre os dois mestres da suspeita, o fantasma de Shakespeare assombrava suas especulações, que depois deviam ser purificadas para manter o caráter científico exigido de um bom *scholar* racional (DERRIDA, 2001a, pp. 121-122; DERRIDA & STIEGLER, 2002, p. 125).

Neste ensaio, usando um caminho repleto de encruzilhadas que oscilam em um *ziguezague* — como os exercícios fenomenológicos de Husserl —, procuro desenvolver o conceito de fideísmo em Derrida a partir da sua postulação de uma “messianidade quase transcendental” que se confunde com o seu tratamento do espectral. Assim, traço o itinerário de diagonais invertidas, em *ziguezague*, a partir de perguntas e proposições que examinam:

A) se a messianidade é uma categoria existencial na linha do humanismo fenomenológico, cuja base seria o conceito de *decisão*;

B) o conceito de *indecidível* como condição “objetiva” da realidade, independente de qualquer subjetividade existencial, pensado a partir de Gödel;

C) os espectrais como fenômenos *místicos* cuja acessibilidade dá-se unicamente como questão de fé e que, portanto, se fechariam à experiência direta;

D) o contraponto à universalidade dos espectrais messiânicos a partir da sua contingência espaço-temporal relacionada à Era Axial;

2 “Talvez, é preciso sempre dizer *talvez* quanto à justiça. Há um porvir para a justiça, e só há justiça na medida em que seja possível o acontecimento que, como acontecimento, excede ao cálculo, às regras, aos programas, às antecipações etc. A justiça, como experiência da alteridade absoluta, é inapresentável, mas é a chance do acontecimento e a condição da história” (DERRIDA, 2007, p. 51).

3 Em outro texto-entrevista, Derrida reafirma a *fé*, especificamente, como única relação possível com o espectral a partir da técnica: “We are already transfixed by a disappearance [*une disparition*] which promises and conceals in advance another magic ‘apparition’, a ghostly ‘re-apparition’ which is in truth properly *miraculous*, something to see, as admirable as it is incredible [*incroyable*], believable [*croyable*] only by the grace of an act of faith. Faith I which is summoned by technics itself, by our relation of essential incompetence to technical operation” (DERRIDA & STIEGLER, 2002, p. 117). Em *Fé e Religião*, Derrida amplia a experiência fideísta para além do que estaria confinado no significante *romano* religião e em suas revelações abraâmicas (DERRIDA, 2001b, p. 18). Ver ainda o magnífico ensaio de BERNARDO, 2016.

E) a extrema dessubstancialização dos atributos messiânicos de herança religiosa dos espectrais em Martin Hägglund mediante a noção de “fé secular”;

F) a insistência na não-universalidade da experiência da messianidade e o contraponto exemplificativo a partir da inconstância da alma ameríndia.

2 - Zigue: Espectralidade e Messianidade

A passagem citada anteriormente, segundo a qual a crença é a única relação possível com o outro enquanto outro, é interessante porque marca o entrelaçamento entre a abertura do campo espectral, investigado abundantemente pela psicanálise — que, em outro lugar, chegou a ser definida pelo autor como “ciência dos fantasmas” (DERRIDA, 2002, p. 22) —, e as temáticas éticas como justiça, perdão, dom e testemunho. *Mal de Arquivo* foi escrito apenas um ano após *Força de Lei* (1995 e 1994, respectivamente), onde Derrida explicita praticamente uma formalização da relação dos espectrais indeseconstruíveis com suas formas finitas, colocando o problema da seguinte maneira:

1. A desconstrutibilidade do direito (por exemplo) torna a desconstrução possível.
2. A indeseconstrutibilidade da justiça torna também a desconstrução possível, ou com ela se confunde.
3. Consequência: a desconstrução ocorre no intervalo que separa a indeseconstrutibilidade da justiça e a desconstrutibilidade do direito. Ela é possível como a experiência do impossível, ali onde, mesmo que ela não exista, se não está *presente*, ainda não ou nunca, *existe* a justiça. Em toda parte em que se pode substituir, traduzir, determinar o X da justiça, deveríamos dizer: a desconstrução é possível como impossível, na medida (ali) em que *existe* X (indeseconstruível), portanto na medida (ali) em que *existe* (o indeseconstruível) (DERRIDA, 2007, p. 28).

Não parece inadequado afirmar que o termo “por exemplo” na proposição 1 bem como o X na proposição 3 indicam que Derrida não estava restringindo o raciocínio à temática direito/justiça, mas os utilizou como forma de pensar uma relação entre o finito ou calculável (direito) e o infinito ou incalculável (justiça). Aliás, ele próprio afirmara isso no começo do texto:

Não é preciso dizer que discursos sobre a dupla afirmação, o dom para além da troca e da distribuição, o indecidível, o incomensurável ou o incalculável, sobre a singularidade, a diferença e a heterogeneidade são também, de ponta a ponta, discursos pelo menos oblíquos sobre a justiça (DERRIDA, 2007, p. 12).

Sabemos que a justiça pertence ao campo dos espectrais. O que a torna espectral é sua indecibilidade, o segundo componente descrito entre a “*epokhé* da regra” e a “urgência que barra o horizonte do saber”. Segundo Derrida,

O indecidível não é somente a oscilação ou a tensão entre duas decisões. Indecidível a experiência daquilo que, estranho, heterogêneo à ordem do calculável e da regra, *deve* entretanto — é de *dever* que é preciso falar — entregar-se à decisão impossível, levando em conta o direito e a regra (DERRIDA, 2007, p. 46).

A partir disso, podemos questionar se o conceito de *decisão* aproxima Derrida de uma filosofia existencial-humanista de inspiração em Kierkegaard, da qual ele próprio se afastou nos seus escritos mais jovens. Segundo essa trilha, a assunção da justiça como aquilo que se confunde com a própria desconstrução levaria a uma espécie de duplicidade do pensamento derridiano, no qual a indeterminação da desconstrução seria compensada com sua finalidade ética. De certo modo, há um equilíbrio entre as forças disseminadoras da desconstrução e a messianidade enquanto direção aos impossíveis. Entre os principais articuladores dessa posição estão, por exemplo, Simon Crichley e John Caputo. O último afirma:

Neste contexto da objeção feita à desconstrução — segundo a qual a desconstrução nos confinaria em alucinações, ilusões ou na prisão da subjetividade —, o que a filosofia clássica chama de “realidade” e “coisa real” (como oposta à alucinação) corresponderia ao *tout autre*; o amor e respeito por ele é o que se trata na desconstrução. Amar o

●
●

tout autre, que a fenomenologia chama de “transcendência”, é amar e respeitar a sua *inaccessibilidade* (CAPUTO, 2002, p. 38).

Explicitamente, Caputo nomeia *transcendência* a relação ao outro, fazendo uma espécie de reequilíbrio estrutural entre a imanência textual da qual a desconstrução é acusada — e por isso estigmatizada como *free play* ou *anything goes* — e seu compromisso ético com o *tout autre*, a transcendência. É como se Derrida estivesse renunciando a fazer o que tradicionalmente se nomeia “filosofia teórica” (metafísica, ontologia, epistemologia) em prol de uma “filosofia prática” (ética, política e estética) em que a relação ao outro inacessível seria determinante. A vocação da desconstrução, assim, seria tornar o sujeito responsável pelo *toute autre* que se apresentaria a sua frente. Nesses termos, tal posição acabaria por dar razão ao que Derrida explicitamente discordou em sua primeira conversa textual com Levinas: *a ética como filosofia primeira* (DERRIDA, 1967).

3. Zague: Espectrologia como Metafísica do Virtual

A aproximação com o existencialismo humanista, no entanto, levaria Derrida a recair no que ele mesmo nomeava, já em 1967, em *A Escritura e a Diferença*, como *voluntarismo*. Seria possível lembrar como exemplo, nesse sentido, a delicada operação de dupla inscrição textual que aparecia em Georges Bataille. Em *A Parte Maldita*, Bataille estabelece uma espécie de linha de fuga da totalização hegeliana, deslizando em sua “mimese do saber absoluto” um escape que *excede* a totalização, e não simplesmente a *nega*. A partir disso, ele contornaria os problemas apontados em Kierkegaard e Levinas, cuja noção humanista de transcendência não deixaria de funcionar como negativo no sistema hegeliano, podendo com isso ser reabsorvida.⁴ O instante seria aqui o escape: “Ele não se dá, furta-se; ele próprio se arrebatava num movimento que é ao mesmo tempo de arrombamento violento e fuga delinquente. O instante é o *furtivo*” (DERRIDA, 2009, pp. 383-384).

Mesmo assim, como ponto fraco, o próprio Bataille ainda poderia cair no voluntarismo senhorial de que Heidegger acusa Nietzsche — preso ainda na soberania (DERRIDA, 2009, p. 390). Portanto, ou novamente há recaída no existencialismo que havia sido descartado como forma insuficiente de humanismo, ou é preciso colocar o conceito de *decisão/indecidível* fora do universo do sujeito (e da vontade), evitando incorrer na crítica heideggeriana contra a qual Derrida está precavido desde seus primeiros escritos.

Por isso mesmo, outra leitura não é apenas possível, mas necessária.⁵ Partindo do vetor escolhido pelo próprio autor como chave para conectar justiça e desconstrução, devemos lembrar da gênese matemática da questão do indecível, que remetia à recepção francesa do problema de Gödel da impossibilidade de totalização a partir da teoria dos conjuntos. A questão foi levantada por filósofos da ciência como Jean Cavaillès, cujo trabalho foi recuperado na década de 60 do século passado pela “filosofia do conceito” dos *Cahiers pour l'analyse*, por exemplo, dos quais Derrida participou com a primeira versão do texto sobre Lévi-Strauss que mais tarde seria parte de *Da Gramatologia*. Além disso, Suzanne Bachelard, uma das principais referências de *A Origem da Geometria*, também levantara a objeção contra a totalização e tentara uma resposta/adaptação do pensamento de Husserl ao problema.⁶

⁴ Seria necessário todo um outro ensaio, triangulando os textos sobre Foucault, Levinas e Bataille de *A Escritura e a Diferença*, para descobrir que a loucura da justiça, da mesma forma que a decisão, *não é uma loucura existencial*. Tais considerações virão em textos futuros.

⁵ Outra saída do problema antropológico e humanista é construída em Bernardo, 2016.

⁶ No momento em que aborda a questão em sua Introdução, Derrida cita precisamente Cavaillès e Bachelard, além de Tran-Duc Thao, remetendo aos seus trabalhos a esse respeito (DERRIDA, 1962, p. 40).



O próprio Derrida, aliás, menciona a temática em sua introdução à *Origem*. De acordo com ele, Gödel teria mostrado a vulnerabilidade da confiança em um “sistema de axiomas que ‘domine’ uma multiplicidade e torne toda proposição determinável”, que poderia ser o objetivo nomológico de Husserl (em síntese, uma *mathesis universalis*), seja como ideal regulador inacessível por essência, seja como regra metodológica e técnica atual. Derrida, contudo, afasta a objeção sem questionar a inevitabilidade do reconhecimento dos limites que o teorema de Gödel impunha, mas deslocando o próprio projeto husserliano para além de uma axiomática dedutiva e exaustiva. Ele entende que mesmo a axiomática “pressupõe uma sedimentação do sentido, ou seja, uma exigência originária, um fundamento radical, que é também um passado”, e que estaria exilado das origens às quais Husserl tenta precisamente retornar (DERRIDA, 1962, pp. 40-42). Em outras palavras, a busca das condições transcendentais do conhecimento afastaria Husserl de um projeto clássico de *mathesis universalis* cujas bases teriam sido erodidas pelo problema da indecidibilidade.

Nesse sentido, ao fazer parte do problema da justiça, a indecidibilidade torna-o espectral — ou seja, coloca-o no campo do que é *mais que um e menos que um* ao mesmo tempo. Sua região está na franja mais indeterminada, mais próxima do virtual “puro” da *dyferença*. A mesma obliquidade aparece logo no início de *Espectros de Marx*, com o “efeito de viseira”: *não vemos quem nos olha* (DERRIDA, 1994, p. 22).⁷ Com isso, os espectros são visíveis e invisíveis, fenomênicos e não-fenomênicos: “um rastro que marca seu presente pela sua ausência de antemão” (DERRIDA & STIEGLER, 2002, p. 117). Contudo, *toda dyferença é impura* para Derrida e, por isso, ao “heterogêneo à ordem do calculável e da regra” segue-se que “*deve* entretanto (...) entregar-se à decisão impossível, levando em conta o direito e a regra”. Trata-se da arquitetura do espectral em Derrida: aquilo que não se pode experimentar *como tal*, apenas na sua forma finita, que por sua vez nunca irá reduzir o espectro à sua configuração atual. Para ele,

uma vez passada a prova da indecidibilidade (se isso é possível, mas essa possibilidade não é pura, nunca é uma possibilidade como qualquer outra: a memória da indecidibilidade deve conservar um rastro vivo que marque, para sempre, uma decisão como tal), ela já seguiu novamente uma regra, uma regra dada, inventada ou reinventada, reafirmada: ela já não é *presentemente* justa, *plenamente* justa. Em nenhum momento uma decisão parece poder ser dita presente e plenamente justa (DERRIDA, 2007, p. 47).

“Presentemente” e “plenamente” são palavras grifadas pelo próprio Derrida. Elas indicam que o atributo da espectralidade não se faz em *plena presença*. É como um “corpo noturno” cuja visibilidade é dada apenas na medida em que não é visível em carne e osso. Mais uma vez, cabe reafirmar o que Derrida escreveu dezenas de vezes em resposta a interpretações forçadas da sua obra: *plena presença* não é a mesma coisa que *presença*, ou seja, as formas com que a ausência e a presença são equacionadas variam conforme intensidade, graus, ritmos.⁸ Por isso mesmo, o espectral corre no interior da *dyferença* como uma quase-forma injuntiva que só se mostra sob o aspecto oblíquo, nunca diretamente. Segue:

O indecidível permanece preso, alojado, ao menos como um fantasma, mas um fantasma essencial em qualquer decisão, em qualquer acontecimento de decisão. Sua fantasmaticidade desconstrói do interior toda garantia de presença, toda certeza ou toda pretensa criteriologia que nos garanta a justiça de uma decisão (DERRIDA, 2007, p. 48).

O indecidível, portanto, não precisa ser confinado a uma subjetividade atravessada por angústia, tédio, desespero,⁹ culpa ou qualquer das tonalidades afetivas que costumam percorrer o humanismo existencial. A indecidibilidade não é um excesso de complexidade humana que se faz confrontar com uma realidade simples. Como a matemática de Gödel mostra em seu conceito de indecidibilidade, a impossibilidade de totalização axiomática indica que a presença não pode ser plena — independentemente de qualquer

⁷ Ver também, por exemplo, DERRIDA, 1994, pp. 182-186.

⁸ Sobre ritmo, ver por exemplo DERRIDA & STIEGLER, 2002, pp. 70-72.

⁹ Apesar disso, o próprio Derrida associou a messianidade com um “messianismo de desespero” (DERRIDA, 1994, pp. 224-225).



emoção humana peculiar. Há algo de disjuntivo em toda organização que não possibilita instituir um conjunto totalizante de regras que permita seu fechamento integral. É essa disjunção que irá caracterizar, justamente, a espectralidade — ultrapassando a dimensão existencial-subjetiva.

4. Zigue: os espectros são místicos?

Por outro lado, haveria um sentido mais interessante que o existencial, mas ainda assim impreciso, que postularia uma certa relação com a epifania mística. Sua sugestão, aliás, aparece no próprio *Força de Lei*, por meio do “fundamento místico da autoridade” que Montaigne e Pascal teriam explorado. Após citar o segundo, Derrida menciona o seguinte trecho do primeiro:

Ora, as leis se mantêm em crédito, não porque elas são justas, mas porque são leis. É o fundamento místico de sua autoridade, elas não têm outro [...]. Quem a elas obedece porque são justas não lhes obedece justamente pelo que deve (DERRIDA, 2007, p. 21).

Quando inicia a discussão, Derrida menciona que “Montaigne havia utilizado uma expressão interessante, que Pascal retoma por sua conta, e que eu também gostaria de *reinterpretar e subtrair à sua leitura mais convencional*” (grifo meu, DERRIDA, 2007, p. 20). Afirma, portanto, desejar *subtrair à sua leitura mais convencional*, logo, não se trata de uma influência pura e simples da mística, ou seja, daquela relação herdada pela teologia negativa com uma divindade inefável que constitui uma epifania de impossível narração.

Primeiro, pela aproximação de Montaigne entre o direito e a “ficção legítima” — algo muito distinto da transcendência absoluta da mística —, considerando o direito como suplemento de outro suplemento ou “o artifício suscitado por uma deficiência da natureza” (DERRIDA, 2007, p. 22). Pascal, por sua vez, teria associado o direito ao pecado original e à corrupção das leis, numa espécie de queda que inferiorizaria nossa justiça em relação à justiça divina, mas igualmente o filósofo poderia ser lido — uma vez dissociado do pessimismo cristão — com as premissas de “uma filosofia crítica moderna, ou uma crítica da ideologia jurídica”. Há, porém, uma terceira dimensão ainda mais interessante que a necessária relação entre direito e poder — com o papel instrumental do direito na manutenção das opressões —, que é o fato de, na sua fundação, sempre existir no direito uma característica de vinculação entre força performativa, ou seja, *força interpretadora, e apelo à crença*. Derrida assim narra:

Ora, a operação de fundar, inaugurar, justificar, *fazer a lei*, constituiria num golpe de força, numa violência performativa e portanto interpretativa que, nela mesma, nem justa nem injusta, e que nenhuma justiça, nenhum direito prévio e anteriormente fundador, nenhuma fundação preexistente, por definição, poderia nem garantir nem contradizer ou invalidar. Nenhum discurso justificador pode, nem deve, assegurar o papel de metalinguagem com relação à performatividade da linguagem instituinte ou a sua interpretação dominante (DERRIDA, 2007, p. 25).

É aqui justamente que o *místico* será definido finalmente:

O discurso encontra ali seu limite: nele mesmo, em seu próprio poder performático. É o que proponho aqui chamar, deslocando um pouco e generalizando a estrutura, o *místico*. Há ali um silêncio murado na estrutura violenta do ato fundador. Murado, emparedado, porque esse silêncio não é exterior à linguagem. (...) Eu puxaria pois o uso da palavra “místico” a um sentido que me arrisco a dizer wittgensteiniano (...) (DERRIDA, 2007, p. 26).

Na citação de Montaigne, fica clara a relação entre a mística da lei e o *crédito* que produz obediência. Mais uma vez, diante da alteridade daquilo que não pode ser conhecido — ou, repetindo Wittgenstein, sobre o que não se pode falar — a única atitude possível é o *crédito*, isto é, a *crença*. Teríamos aqui a porta aberta para a aproximação da teologia negativa que a corrente da “virada religiosa” sustenta.¹⁰

¹⁰No entanto, a mesma dimensão performativa que é injustificável diante de uma lógica e, portanto, reivindica uma decisão diante do indecível fazendo um apelo à crença e reativando, com isso, *maquinicamente* a religião, seria também dependente do “deserto no deserto” que desenraiza a tradição, a ateologiza (DERRIDA, 2001b, p. 32).



Logo em seguida, no entanto, virá uma inversão. Na mesma medida em que todo ato de fundação jurídica não é fundado a não ser em si próprio, subtraindo-se de qualquer juízo para além dos próprios critérios que o fundam (por exemplo, um direito natural), Derrida conclui que é isso mesmo que torna qualquer direito desconstruível, entendendo-se a estrutura da *justiça como direito* como uma chance política. E aqui voltamos à axiomática já mencionada enquanto paradoxo: “a justiça nela mesma, se algo como tal existe, fora ou para além do direito, não é desconstruível. Assim como a desconstrução ela mesma, se algo como tal existe. *A desconstrução é a justiça*” (2007, p. 27). A espectralidade da justiça impede que ela se ofereça de modo frontal, exigindo uma aproximação mística. Essa mística envolveria uma relação ao outro que traria problemas infinitos. Contudo, sua infinitude não se daria por serem

infinitamente numerosos, nem porque estão enraizados no infinito de memórias e de culturas (religiosas, filosóficas, jurídicas etc.) que jamais dominaremos. Eles são infinitos, por assim dizer, *neles mesmos*, porque exigem a própria experiência da aporia que tem alguma relação com o que, há pouco, chamávamos de *mística* (DERRIDA, 2007, p. 29).

Tem-se de um lado o fundamento *místico* do direito, aproximável do silêncio, e de outro a justiça como fantasmagoria indecível. Derrida é sutil, suave, bastante cauteloso no seu universalismo aqui (“*infinitos neles mesmos*”), fazendo uma torção em que contrários se implicam e aguçam em uma polaridade não-resolvida, em uma aporia. O “endereçar” no direito deve ser sempre reto, mas o endereço é sempre singular. Mais uma vez, vale citar suas palavras:

O endereço, como a direção, como a retidão, diz algo acerca do direito, e aquilo a que não devemos faltar quando queremos a justiça, quando queremos ser justos, é a retidão do endereço. Não devemos carecer de endereço, não devemos nos enganar de endereço. Ora, o endereço é sempre singular, idiomático; enquanto a justiça, como direito, parece sempre supor a generalidade de uma regra, de uma norma ou de um imperativo universal. Como conciliar o ato de justiça, que deve sempre concernir a uma singularidade, indivíduos, grupos, existências insubstituíveis, o outro ou eu *como* outro, numa situação única, com a regra, a norma, o valor ou o imperativo de justiça, que têm necessariamente uma forma geral, mesmo que essa generalidade prescreva uma aplicação que é, cada vez, singular? (DERRIDA, 2007, p. 31).

Derrida nunca simplesmente subtrai a singularidade da justiça em nome de uma universalidade abstrata. Ao contrário: está permanentemente a vinculando *enquanto impossível* a essa singularidade. No entanto, a oposição aporética entre o idiomático e a regra geral reaparecem a todo instante. Há, portanto, um estatuto ambíguo da justiça que ao mesmo tempo em que se dirige ao totalmente outro e desconstrói qualquer direito na sua fundação contingente, *ela própria* se mantém como uma injunção que excede a idiomaticidade. Como vimos, seus problemas não são infinitos “*porque estão enraizados no infinito de memórias e de culturas*”, mas porque são infinitos neles mesmos. Ou ainda: é “preciso também saber que essa justiça se endereça sempre a singularidades, à singularidade do outro, apesar ou mesmo em razão de sua pretensão à universalidade” (DERRIDA, 2007, p. 37). Estranhíssima fórmula: a justiça precisa exceder a “idiomaticidade”, mas ao mesmo tempo, quando universal, precisa se singularizar.

5. Zague: a contingência da messianidade

Esboçemos agora o que poderia ser, ao final, essa *mística* cuja definição oscila — tornando o texto enigmático — entre a fundação geral do direito e a singularidade desconstruidora da justiça. Trata-se, mais uma vez, da estrutura que em Espectros de Marx é definida como “messianidade sem messianismo”, espécie de forma irreduzível que envolveria toda experiência da promessa, e com ela toda sociabilidade possível, e que demandaria um “esvaziamento” de conteúdo para não se confundir com os múltiplos messianismos judaicos, cristãos, islâmicos e de todo universo abraâmico. Em outros termos, relembando o enunciado



apodítico de *Mal de Arquivo*: trata-se da experiência da fé ou da crença como única relação possível ao outro enquanto outro, que é o caso da justiça e de todos os demais espectrais.¹¹

Assim, ao mesmo tempo em que Derrida traça uma espécie de filosofia do virtual com a espectrologia, abrindo espaço para *ynexistentes* que excedem a presença, e situando-se mais perto da indeterminação aneconômica da *dyferença* que de suas configurações finitas, ele os *restringe* à generalização de uma certa estrutura particular, que é considerada curiosamente como universalíssima: a messianidade. Derrida não hesita em o afirmar:

Se o chamado messiânico pertence, em sentido próprio, a uma estrutura universal, a esse movimento irredutível da abertura histórica ao porvir, portanto, à experiência mesma e à sua linguagem (espera, promessa, engajamento para com o acontecer do que vem, iminência, exigência de salvação, de justiça para além do direito, garantia dada ao outro enquanto não-presente, presentemente presente ou vivo, etc.), como *pensá-lo* com as figuras do messianismo abraâmico? Ela figura a desertificação abstrata ou a condição originária? O messianismo abraâmico não seria senão uma prefiguração exemplar, o nome dado sobre o fundo da possibilidade que tentamos nomear aqui? (DERRIDA, 1994, p. 222).

Por que Derrida insiste em generalizar uma experiência bastante específica como abstrata ou desértica,¹² contra todas as precauções que seriam óbvias para um filósofo que se celebrizou pela desconstrução dos etnocentrismos, ignorando a pesquisa histórica e antropológica para compreender que a experiência messiânica está diretamente ligada a um certo campo de religiões — chamemo-las de *religiões axiais* — cuja escatologia pressupõe a redenção e a relação com o sobrenatural se dá a partir da promessa, colocando o *tempo* em primeiro plano? Por que tal experiência seria universal se há centenas de contraexemplos de “religiões” — ou seria melhor designar como *modos de existência* — completamente alheios à promessa da messianidade?

Bronislaw Szerszynski (2016) propôs a retomada do conceito de “Era Axial”, definido por Karl Jaspers, para explicar a formação de uma nova geoespiritualidade emergente a partir da intrusão de Gaia.¹³ Para Jaspers (1965), teria havido uma passagem radical quando, no período entre 500 A.C. a 200 D.C., se produz uma insólita confluência simultânea entre diversas culturas indicando uma ruptura com as antigas religiões e o surgimento gradual de um universalismo. Nesse momento histórico, surgem Confúcio e Lao-Tsé e formam-se as escolas filosóficas chinesas, enquanto a Índia tem Buda e, como a China, investiga as possibilidades do ceticismo, materialismo e niilismo; no Irã, Zaratustra assume uma visão dual de bem e mal; na Palestina, os profetas hebraicos fazem sua aparição; na Grécia, testemunha-se a aparição de Homero, os poetas trágicos e filósofos como Parmênides, Heráclito e Platão – tudo sem que qualquer uma das regiões soubesse acerca das outras.

Szerszynski (2016) caracteriza o período como o “longo arco do monoteísmo”, entendendo-o como a “trajetória cósmica no Ocidente que sai das heranças culturais indígenas comuns interagindo com os

11 Por exemplo: “Ela se inscreve antecipadamente na promessa, no ato de fé ou no apelo à fé que habita todo ato de linguagem e todo endereçamento a outrem. A cultura universalizável *desta* fé, e não de outra ou antes de toda outra, permite um discurso ‘racional’ e universal a respeito da ‘religião’” (DERRIDA, 2001b, pp. 31, tradução livre).

12 Por exemplo: “Mesmo podendo-se chamar de ‘laço social’, laço ao outro em geral, esse ‘laço’ fiduciário precederá toda comunidade determinada, toda religião positiva, todo horizonte onto-antropo-teológico (...) A abstração do deserto pode dar lugar, por si mesma, a tudo a que ela se subtrai (...)” (DERRIDA, 2001b, pp. 29, tradução livre). Ou, nas palavras da brilhante Fernanda Bernardo: “é precisamente a partir da hiper-abstracção deste outro deserto, designado «deserto no deserto» – o lugar sem lugar do pensamento, do que apela e dá a pensar e, na realidade, o lugar sem lugar de onde brotam todos os «impossíveis» da Desconstrução derridiana –, que jorra a luz, a «luz noturna» de uma outra fé. De uma fé hiper-reflectida ou a-teológica que, para Derrida, muito antes do «liame» do religare (a principal etimologia da “religião» cristã ocidental), que já desenha o «laço» entre os homens, ou entre o homem e a divindade de Deus, teria desenhado a possibilidade da abstracção do «laço» com outrem insinuando a possibilidade de uma religião mais originária e de uma nova fé” (BERNARDO, 2016).

13 Ver, por exemplo, DANOWSKI & VIVEIROS DE CASTRO, 2020, SZERSZYNSKI, 2017 e STRATHERN, 2019.



espíritos da Terra para a modernidade secular com sua visão de uma natureza não-humana tanto como recurso para exploração quanto como objeto romântico de veneração”. Tomando o momento mosaico como referência histórica, o egiptólogo Jan Assmann diferencia as religiões antigas — que ele nomeia “cosmoteístas” — dos monoteísmos emergentes, entendidos como “contrarreligiões” porque se baseiam na exclusão das outras formas enquanto superstições, mitos ou idolatrias. Segundo Assmann, os monoteísmos inventaram seu antagonista, o idólatra, enquanto elas próprias se certificavam de possuir a religião correta do único Deus verdadeiro. Em geral, nas formas religiosas mais antigas não existia a noção de “falso Deus”: todos os deuses são verdadeiros, embora seus cultos se distribuam em localidades diferentes.¹⁴ Assim como a filosofia introduz a diferença entre *mythos* e *logos*, os monoteísmos introduzem a distinção entre idolatria pagã e religião (ASSMANN, 2010).

Ainda seguindo o argumento de Assmann, o novo conceito de conhecimento, baseado na separação do mito, inventa também seu contraconceito: a fé. Ela passa a significar o que não pode ser estabelecido mediante padrões científicos. Enquanto o conhecimento é refutável e relativo, porém verificável criticamente, a fé não é verificável, mas é absoluta e irrefutável. Anteriormente a essa divisão, simplesmente não havia o conhecimento constitutivo para ciência nem a fé constitutiva para a religião revelada. A distinção mosaica, assim, cria um novo tipo de verdade: a verdade fideísta (ASSMANN, 2010). Se retomarmos o debate entre crítica e desconstrução traçado em *Espectros de Marx*, estaria a espectrologia ao lado dos monoteísmos ou dos cosmoteísmos? Parece mais ou menos óbvia a resposta,¹⁵ embora a ela não tenha correspondido um esforço concreto.

Nesse ponto, sem dúvida se poderia dizer que Derrida sempre hesitou em romper com a modernização pelas ressonâncias heideggerianas que o “paganismo” — ou, diríamos melhor, as religiões imanentes — poderiam significar. De fato, em *Fé e Saber* ele elenca duas reações como respostas à deslocalização e à expropriação produzidas pela tele-tecnociência: um “enraizamento” baseado no “sangue e solo”, presente, por exemplo, nos neonacionalismos xenófobos e, ainda pior, um “contrafetichismo” do mesmo desejo invertido, uma “relação animista” com as máquinas que as torna máquinas do mal radical. Esse contrafetichismo seria um retorno ao *primitivo* e *arcaico*, e Derrida grifa as palavras, relacionando a explosão dos artefatos em conjunto à emergência dos fundamentalismos religiosos. Mais uma vez, será sempre Heidegger que irá comparecer, sutil ou explicitamente, embora Derrida reconheça esses elementos inclusive em um certo espírito ecológico — para em seguida separá-lo dos “discursos e política ecológica bem rigorosos” (DERRIDA, 2001b, p. 86).

14 “...for the monotheistic camp, godlessness consists in the workshop of false gods, the cosmotheists see in godlessness a refusal to worship the gods as such. For the ‘pagans’, there is no such thing as a false god. All gods have a claim to be venerated, and what is feared most is not that once may have worshipped false gods but that some god to other, perhaps an unknown god, may have been left of one’s oblations” (ASSMANN, 2010, p. 71).

15 A definição de Viveiros de Castro a partir de Davi Kopenawa não corresponde exatamente ao que Derrida descreve? Segue: “Dir-se-ia que xapiripé é o nome da síntese disjuntiva que conecta-separa o atual e o virtual, o discreto e o contínuo, o comestível e o canibal, a presa e o predador. Neste sentido, efetivamente, os xapiripé ‘são outros’. Um espírito, na Amazônia indígena, é menos assim uma coisa que uma imagem, menos uma espécie que uma experiência, menos um termo que uma relação, menos um objeto que um evento, menos uma figura representativa transcendente que um signo do fundo universal imanente – o fundo que vem à tona no xamanismo, no sonho e na alucinação, quando o humano e o não-humano, o visível e o invisível trocam de lugar. Menos um espírito por oposição a um corpo imaterial que uma corporalidade dinâmica e intensiva, um objeto paradoxal que, como Alice, não cessa de crescer e diminuir ao mesmo tempo: um espírito é menos que um corpo – os xapiripé são partículas de poeira, miniaturas de humanos dotados de micro-falos e a cujas mãos faltam dedos (...) – e mais que um corpo – aparência magnífica, eventualmente terrificante, ornamentação corporal soberba, brilho, perfume, beleza, um caráter, em geral, excessivo em relação àquilo de que são a imagem (...). Em suma, uma transc corporalidade constitutiva, antes que uma negação da corporalidade: um espírito é algo que só é escasso de corpo na medida em que possui corpos demais, capaz como é de assumir diferentes formas somáticas. O intervalo entre dois corpos quaisquer, mais que um não-corpo ou corpo nenhum” (VIVEIROS DE CASTRO, 2006, p. 326)



Heidegger – e aqui estamos falando de um Heidegger muitas vezes descrito e corretamente atacado por Levinas nas suas mais claras inflexões nazistas – funciona como espécie de *bloqueio* às religiões imanentes e à própria temática ecológica em uma filosofia que procura se estabelecer pelo devir, pelo nomadismo, pela dispersão — figura que Derrida escolhe associar ao “marrano” com o qual se identifica (DERRIDA, 2001b, p. 100). De fato, em tal ponto aparentemente andamos muito na última década, em termos das conexões entre o pensamento decolonial/contracolonial e a crise ecológica, libertando-se a relação com a terra das ressonâncias românticas que irrigaram o nazismo.¹⁶ Ao contrário, seguindo o argumento de Bruno Latour (2020), poderíamos dizer que as elites mundiais que se associam aos fascismos emergentes têm buscado a solução da “fuga do mundo”, desconectando-se de qualquer relação com a terra. Será que Derrida se interessaria em repensar algumas das questões levantadas pelo seu pensamento considerando a intrusão de Gaia e o Antropoceno, as numerosas novas matrizes que vêm surgindo de pensamento afrocentrado e as metafísicas ameríndias? De qualquer modo, podemos pensar a desconstrução como um desejo para essa abertura, independentemente do que ele próprio, Derrida, levou a cabo enquanto vivo.¹⁷

O ponto então consiste no seguinte: a oscilação entre uma estrutura universal que funciona praticamente como um transcendental (místico) e, de outro lado, sua impossibilidade de se dizer senão como idiomatidade finita *limita* as possibilidades que a própria espectrologia, enquanto metafísica do virtual, abre. Isso ocorre por três razões paralelas que são essencialmente a mesma: 1) a *messianidade* não é a estrutura universalíssima postulada por Derrida, o “deserto no deserto” que seria o transcendental último irreduzível; 2) a crença ou a fé não são a única relação possível com o outro enquanto outro; 3) e nem o que ele chama de “idiomatidade” prescinde de criar seus próprios espectros muito distintos do universo messiânico.

6. Zigue: Fé secular

Uma tentativa sólida de formalizar a estrutura que Derrida estabeleceu — sem a recaída na transcendência que aparentemente ele tentou evitar —, levando até o limite a dessubstancialização das categorias marcadas idiomáticamente (dom, justiça, etc.), está sem dúvida no trabalho de Martin Hägglund, tanto no livro específico sobre o pensamento do filósofo franco-argelino, *Radical atheism: Derrida and the time of life*, quanto no mais recente *This Life: secular faith and spiritual freedom*, uma grande apropriação livre do pensamento derridiano.

Talvez a empreitada mais difícil e polêmica de Hägglund tenha sido a diferenciação clara por ele estabelecida entre Derrida e Levinas, por muitas vezes nublada pelo primeiro pela grande admiração e amizade que nutria pelo segundo, sobretudo em trabalhos como *Adeus a Emmanuel Levinas e Da Hospitalidade*. Essa relação com detalhes decisivos que acabavam escamoteados acabou levando à corrente Caputo/Crichley, da virada ética (ou inclusive denominada virada religiosa), para a qual, como já visto, *a alteridade é associada à transcendência*. A partir disso, os espectrais, conectados ao acontecimento impossível, acabam reservando-se sempre uma espécie de *espera messiânica* como desejo de transcendência.

Hägglund não se afasta das proposições que formam a estrutura da messianidade, mas as reinterpreta sob um prisma mais próximo da chave da autoimunidade. De modo antagônico à associação entre

¹⁶ São dezenas de exemplos possíveis, mas citaria apenas a título ilustrativo os trabalhos de Donna Haraway, Isabelle Stengers, Marco Antonio Valentim, Davi Kopenawa & Bruce Albert, Ailton Krenak, Luiz Antonio Simas, entre infinitos outros.

¹⁷ As relações de Derrida com os povos extra-axiais foram, para dizer o mínimo, extremamente descontraídas, a começar pelo primeiro confronto com Lévi-Strauss em que, entre toda riqueza ameríndia descrita em *Tristes Trópicos*, incluindo outras relações com a animalidade e a soberania, Derrida prefere relacionar o antropólogo a Rousseau e a imagem do “bom selvagem” (DERRIDA, 1967). É possível, no entanto, imaginar que talvez hoje ele não reagisse do mesmo modo diante dos esforços decoloniais, ou contracoloniais, das “metafísicas dos outros” que emergem atualmente.

espectrais e transcendência, Häggglund considera completamente equivocada a leitura que associaria o impossível associado à “ideia regulativa” kantiana, ou seja, algo que não se pode alcançar de modo finito, mas ainda assim figura como um desejo inalcançável. Embora similares quanto à impossibilidade, os indesconstruíveis iriam na direção oposta à ideia kantiana: enquanto esta caminha na direção da infinitude e superação da mortalidade, aqueles estariam diretamente atrelados à condição finita que impossibilita sua plena realização. Segundo o autor, o “mal radical” não seria a impossibilidade de assumir diretamente os espectrais impossíveis (justiça, dom, perdão, etc.), mas sua assunção positivada enquanto presença. O desejo de imortalidade — que poderíamos aproximar da transcendência — é que seria o mal radical, uma vez que eliminaria o próprio sentido da existência (HÄGGLUND, 2008).

Assim, o “ateísmo radical” de Derrida consistiria em negar não apenas a possibilidade da imortalidade, mas inclusive o *desejo* de superar a finitude. Häggglund mobiliza a lógica do espaçamento para compreendê-lo como condição ultratranscendental de qualquer experiência do vivo: o que quer que exista somente pode existir se inscrevendo no tempo, mas o tempo em si depende da destrutibilidade do rastro para formar a própria passagem entre passado e futuro. O tempo, assim, espacializa-se, tornando tudo que existe potencialmente destrutível, e por isso mesmo impossível o desejo religioso de alcançar o indene, o imune, o sagrado — ou seja, aquilo que se põe para além do que é perecível e finito (HÄGGLUND, 2008).

Esse ponto será retomado em *This Life* como “fé secular”, livro que aprofunda a cisão entre a autoimunidade e a religião. Usando a expressão “secular” para expressar a relação intrínseca com o tempo, Häggglund opõe-na à fé religiosa, que consistiria — mais uma vez — no desejo de imortalidade ou, dito ao inverso, na negação da finitude. No problemático arco da “religião”¹⁸, Häggglund inclui todas as modalidades de crença que buscam superar a finitude e, portanto — para além de cristianismo, islamismo, judaísmo, budismo e outras religiões —, existiriam formas que não seguem rituais ou modos típicos religiosos, mas ainda caem na negação da morte. Provocativamente, Häggglund coloca como exemplos a beatitude de Spinoza ou a redenção de Adorno como formas filosóficas de articular a fé religiosa, definida enquanto *a negação da dor inerente à finitude* (HÄGGLUND, 2020).

A fé secular, assim, é definida pela sua relação com a *fragilidade* das coisas, ou seja, a possibilidade sempre presente de perecimento. Häggglund inverte o famoso problema de Dostoiévski “se Deus morreu, tudo é permitido?” para afirmar que o verdadeiro niilismo é a crença na imortalidade, isto é, a fé religiosa. É justamente o fato de que a vida é finita que a torna valiosa, pois se fosse eterna não haveria porque se *ter cuidado* em relação a ela. A dor inerente à perda — e Häggglund utiliza a perda de um ente amado e o luto como exemplos — decorre exatamente do reconhecimento da finitude inerente à vida, enquanto a possibilidade da eternidade levaria, ao contrário, a um tipo de suavização do peso singular de cada existência (HÄGGLUND, 2020).

É curioso, no entanto, que Häggglund jamais coloque em dúvida a *crença* ou a *fé* como única relação possível com a indeterminação inerente à finitude. Ao contrário. Embora Derrida não compareça em nenhuma parte de *This Life*, Häggglund reitera o enunciado que abre o presente texto dizendo, por exemplo:

É uma questão de fé porque não podemos *provar* que a vale a pena viver mediante uma dedução lógica ou cálculo racional. Em vez disso, a fé que a vida vale a pena nos sustenta mesmo quando a vida se torna insuportável ou intolerável. Mais ainda, é porque a vida vale a pena ser vivida que nossas vidas podem aparecer *como* insuportáveis ou intoleráveis (HÄGGLUND, 2020, p. 49, tradução livre).

18 Como veremos, as religiões extra-axiais ou imanentes não são em qualquer medida atingidas pelas críticas de Häggglund ao niilismo religioso. Além disso, o livro é repleto de proposições que poderiam ser problematizadas a partir da desconstrução, como a ideia de “liberdade espiritual”, entre outras. Curiosa, nesse sentido, é a ausência completa de qualquer menção a Jacques Derrida e a assumida inspiração hegeliana no livro.



A fé secular articula-se a partir de três dimensões. Primeiramente, enquanto *compromisso existencial* a partir do qual qualquer noção de normatividade se tornaria possível. É *porque* as coisas podem perecer que elas têm valor e é porque elas têm valor que nós *devemos* viver em função disso, independentemente de qualquer vetor instintivo de autopreservação. Segundo, como *incerteza necessária*: estando comprometido com alguém ou alguma coisa, tenho fé no futuro — e o fato de que este futuro está em aberto é a base para a fé. “A fé”, segundo ele, “estabelece a chance positiva de ter relação com os outros — de confiar neles — mas também abre a ameaça negativa de ser derrotado ou traído” (HÄGGLUND, 2020, p. 50, tradução livre). Finalmente, a terceira dimensão é *motivacional*: para manter a fé na possibilidade de algo, preciso necessariamente reconhecer sua precariedade. É porque não posso dar as coisas como garantidas de antemão que devo ter fé e me comprometer para que elas possam se realizar. O *risco prospectivo* é inerente a uma forma de vida sustentável.

A formalização das proposições de Derrida acerca dos espectrais na lógica ultratranscendental do rastro, embora seja uma fantástica contribuição, parece desconsiderar aspectos substantivos relevantes que levaram à escolha de certos temas — como justiça, dom, perdão, testemunho — justamente em razão do papel estratégico que desempenham no coração de uma estrutura que Derrida chega a chamar de “messianismo quase transcendental”. Da mesma forma, Hägglund parece confundir *religião* com *transcendência*, *ateísmo* ou *secularismo* com *imanência*, nivelando — apesar dos seus esforços exemplificativos — algumas religiões específicas com outras formas completamente distintas incabíveis em sua crítica.

7. Zague: a inconstância contra o fideísmo

Os Tupinambá faziam tudo quanto lhes diziam profetas e padres — exceto o que não queriam. (Viveiros de Castro)

Jewgreek is greekjew. Extremes meet?, perguntava Derrida citando Joyce na conclusão do célebre ensaio *Violência e Metafísica*, diálogo com Emmanuel Levinas. Entretanto, e se for o caso de outro que não é nenhum deles?

Em contraponto a todas as variáveis em que o fideísmo aparece como única alternativa de relação com a transcendência, ou mesmo com a possibilidade de um futuro aberto pela destrutibilidade, podemos tomar a imagem do mármore e a murta narrada por Eduardo Viveiros de Castro no encontro entre indígenas e europeus na chegada dos últimos às Américas. Tomando uma citação do Padre Antonio Vieira, Viveiros descreve como, segundo o jesuíta, o gentio do país “era exasperadamente difícil de converter. Não que feito de matéria refratária e intratável; ao contrário, ávido de novas formas, mostrava-se entretanto incapaz de se deixar impressionar”. Com isso, esse “gentio sem fé, nem lei, nem rei não oferecia um solo psicológico e institucional onde o Evangelho pudesse deitar raízes”. Ou seja, o “inimigo aqui não era um dogma diferente, mas uma indiferença ao dogma, uma recusa de escolher” (VIVEIROS DE CASTRO, 2011, p. 184).

A alma indígena seria *inconstante* na sua relação com a alteridade. Longe da imagem da crença, da fé, da convicção firme que sustentaria como base toda relação ao outro como outro, a inconstância parece mais uma atenção flutuante entre o acreditar e o não acreditar, entre levar a sério e não levar, colocando problemas para a teoria da verdade. A distinção entre verdadeiro e falso, *mythos* e *logos*, diz Assmann, é um reflexo da relação entre “idolatria pagã e religião” que caracterizou a ruptura mosaica com as formas antigas imanentes, chamadas por ele de “cosmoteístas” (ASSMANN, 2010). Contrariamente ao elemento “motivacional” que Hägglund destaca como traço da “fé secular”, ou mesmo da decisão que Derrida sempre destacou, “o problema dos indígenas, decidiram os padres, não residia no entendimento, aliás ágil e agudo, mas nas outras duas potências da alma: a memória e vontade, fracas, remissas” (VIVEIROS DE CASTRO, 2011, p. 188).



Segundo os jesuítas, a resistência dos Tupinambá não se dava pela sua religião, mas em face da sua cultura. Na verdade, sua religião foi simplesmente relegada a uma “barbárie de terceira classe” que sequer poderia ser reconhecida como religião, reduzida então a mera superstição. O que os missionários não viram, segue Viveiros de Castro, foi que “os ‘maus costumes’ dos Tupinambá eram sua verdadeira religião, e que sua inconstância era o resultado da adesão profunda a um conjunto de crenças de pleno direito religiosas” (VIVEIROS DE CASTRO, 2011, p. 192). Apesar disso, a *crença em si*, ou seja, a fé, jamais se estabelecia de uma vez por todas: nem “creem nem deixam de crer: os indígenas, pelo jeito, não conseguiam acreditar nem em Deus, nem no terceiro excluído. Ou, como dia mais tarde Vieira, ‘ainda depois de crer, são incrédulos’” (idem, p. 214).

Como vimos, Montaigne atribuía o “fundamento místico da autoridade” a uma operação de crédito que possibilitava ao direito ser obedecido por si só, independentemente se fosse justo ou não. Em contraponto, Viveiros de Castro mostra que os jesuítas já percebiam nos Tupinambá que o problema epistêmico, a falta de crença, era na verdade político. Selvagens não creem em nada porque não adoram nada. Não se trata, segue o antropólogo, de ver “os Tupinambá como um povo de empiristas céticos (...)”. Meu ponto é apenas que o *‘génie du paganisme’* (...) não fala a língua teocrática da crença” (VIVEIROS DE CASTRO, 2011, p. 219).

O já clássico ensaio continua, como sabemos, analisando o enigma de como uma religião propriamente dita pôde, mesmo assim, desejar ser cristã, descrevendo como a relação estabelecida pelos Tupinambá se dirigia sempre à alteridade em permanente estado de transformação (“murta”), enquanto o Ocidente acima de tudo preserva uma identidade (“mármore”). Ao contrário da crença, que deveria se reverter em obediência (fé, lei e rei), a relação com a alteridade era imprescindível — vivida, contudo, de outro modo, a partir do eixo canibal. Para os ameríndios,

não se trata de impor maniacamente sua identidade sobre o outro, ou recusá-lo em nome da própria excelência étnica; mas sim de, atualizando uma relação com ele (relação desde sempre existente, sob o modo virtual), transformar a própria identidade. A inconstância da alma selvagem, em seu momento de abertura, é a expressão de um modo de ser em que ‘é a troca, não a identidade, o valor fundamental a ser afirmado’ (...) (VIVEIROS DE CASTRO, 2011, p. 206).

É evidente que essa religião que não se deixa transformar totalmente em fé — *e com a fé viria a obediência* — é uma modalidade daquilo que Alan Strathern chama de “religião imanente”, cujo contraponto são as “religiões transcendentais” que têm como principal alicerce a crença em outro mundo.¹⁹ Se os “maus costumes” são exatamente o que constitui a religião é porque a relação que ela estabelece com seus espectros é totalmente distinta da forma da promessa escatológica, ou seja, da expectativa messiânica de um porvir redentor. Em vez disso, tratam-se de religiões da vida, como já antecipava Nietzsche, cujas trocas com os espectros ocorrem para aumentar sua potência. Segundo Strathern, o “além-da-vida” é em geral um detalhe vago e menor dos quadros imanentistas: o motivo central das relações com o sobrenatural é o propósito do poder, ainda que poder seja concebido no sentido mais amplo possível (por exemplo, para sobrevivência com saúde, colheita, fertilidade) (STRATHERN, 2019, p. 36). A relação com o espectral jamais poderia, portanto, ser reduzida à messianidade, cuja *idiomaticidade* é mais que evidente, apesar das constantes denegações de Derrida.²⁰

19 “A religião tupi-guarani, como argumenta Hélène Clastres, fundava-se na ideia de que a separação entre o humano e o divino não era uma barreira ontológica infinita, mas algo a ser superado: homens e deuses eram consubstanciais e comensuráveis; a humanidade era uma condição, não uma natureza. Semelhante teologia, alheia à transcendência, era igualmente avessa à má consciência, e imune à humildade” (VIVEIROS DE CASTRO, 2011, pp. 205-206).

20 A concepção de “religiões imanentistas” de Strathern complica suplementarmente, por exemplo, a própria distinção entre universal e idiomático que serve de base para a aporia da justiça, mostrando que na concepção imanentista toda espectralidade — o que Strathern, inspirado em Sahlins, chama “metapessoas” — está ligado a formas locais e comunitárias. Em vez de noções como Bem e Mal, as religiões imanentes não usam noções abstratas e sistemáticas de ética, medindo os valores a partir de uma



Os espectros, assim, não ficam confinados em uma experiência “desértica”, o suposto *a priori* que carrega “a messianidade sem messianismo e portanto sem doutrina e dogma religioso, esta expectativa árida e sem-horizonte que não retém nada dos grandes messianismos do Livro, exceto a relação com um *arrivant* que deve chegar — ou nunca chegar —, mas sobre o qual não sabemos nada de antemão” (Derrida, 2002, p. 13, tradução livre). Esse *a priori* formal, abstrato, desértico, não-dogmático não abrange a experiência de muitos outros povos que não foram abarcados pelo *universalismo axial* reivindicado como indesconstruível. Os próprios conceitos de espera (que está conectado ao tempo)²¹ e revolução (que está ligada à ruptura do acontecimento)²² são experiências particulares que, como costuma acontecer no pensamento axial, têm como peculiaridade *negar as demais* formas de pensamento como idolátricas ou falsas (Assmann, 2010).

Na realidade, a ausência de fé não impedia os Tupinambá de manter uma relação extensa e intensa com a alteridade. Como destaca Viveiros de Castro, entre eles “o outro não era um espelho, mas um destino” (Viveiros de Castro, 2011, p. 220). A religião tupinambá estava em direta relação com seu exterior, entendendo-se em constante incompletude. A mesma heteronomia reivindicada pela messianidade aparece aqui, ainda que sem fé ou promessa, sem escatologia ou porvir, por mais “desérticos” que sejam (ao contrário do deserto, a floresta é superpovoada²³). A relação é colocada em outros termos: como uma *autodeterminação pelo outro*, ou seja, um perpétuo movimento de inconstância que produzia seu devir transformando-se a partir do contato com o exterior. Ou seja, completamente distinta da imagem exclusivista, identitária e xenófoba que irriga o “paganismo” de Heidegger no seu desejo de retorno às origens, seu antissemitismo estrutural veementemente acusado por Levinas e Lyotard, e infelizmente sempre — não custa repetir — arquimodelo para pensar *a partir da Europa* (!) qualquer forma de vida que não se confunda com as civilizações axiais.

Seria demasiado retomar a distinção de Oswald de Andrade na divisão entre cultura antropofágica e cultura messiânica, respectivamente matriarcal e patriarcal, como última pista de evidência da não-universalidade²⁴? Assim como Derrida — repetindo o que Oswald, 44 anos antes, afirmava em *A crise da filosofia messiânica* — reconhece, em *Espectros de Marx*, a injunção revolucionária que o marxismo carrega ultrapassaria o próprio Marx e já teria banhado os sistemas abraâmicos de religião, figurando — como já

“vida comunitária bem sucedida”. São sociedades que convivem com uma ambiguidade maior (STRATHERN, 2019, pp. 37-38) ou, como dizia Nietzsche, sociedades *para além do Bem e do Mal*.

21 Em termos comparativos, pode-se seguir o próprio ensaio de Eduardo Viveiros de Castro para constatar *uma outra temporalidade* na cultura antropofágica na qual a vingança figura como elemento marcador da memória: “A vingança não era assim um simples fruto do temperamento agressivo dos indígenas, de sua incapacidade quase patológica de esquecer e perdoar as ofensas passadas; ao contrário, ela era justamente a instituição que produzia a memória” (VIVEIROS DE CASTRO, 2011, p. 233) e “No diálogo tupinambá, ao contrário, o presente é o tempo da justificação, isto é, da vingança: da afirmação do tempo” (idem, p. 238).

22 Compare-se, por exemplo, com a ideia de revolução de Russell Means (1980): “Toda tradição europeia, o marxismo aí incluído, conspirou para desafiar a ordem natural de todas as coisas. A Mãe Terra foi abusada, os poderes foram abusados e isso não pode continuar assim para sempre. Nenhuma teoria pode alterar esse simples fato. A Mãe Terra irá retaliar, todo o ambiente irá retaliar e os violadores serão eliminados. As coisas vão em um círculo inteiro, voltam para onde começaram. É isso a revolução. Esta é a profecia de meu povo, o povo Hopi, e de outros povos corretos”.

23 “O que eles chamam de natureza é, na nossa língua antiga, *Urihi a*, a terra-floresta, e também sua imagem, visível apenas para os xamãs, que nomeamos *Urihinari*, o espírito da floresta. É graças a ela que as árvores estão vivas. Assim, o que chamamos de espírito da floresta são as inúmeras imagens das árvores, as das folhas que são seus cabelos e as do cipó. (...) De modo que, para nós, os espíritos *xapiri* são os verdadeiros donos da natureza, e não os humanos” (KOPENAWA & ALBERT, 2015, p. 475). Ver também VALENTIM, 2018 e VIVEIROS DE CASTRO, 2006.

24 Conheço a existência do seminário *Manger l'autre*, do qual infelizmente li apenas a primeira parte, pois se encontra arquivado ainda e o prazo de estada na Abadia de Ardenne encerrou-se antes de completar o percurso. Em face disso, não tenho como analisar em detalhes a abordagem de Derrida em torno à antropofagia. De todo modo, parece-me que — com tudo que sinaliza ser extremamente interessante no tratamento do signo e da metáfora — ainda assim a circunscrição da messianidade continua sendo válida independentemente desse texto. Sobre o tema, ver por exemplo SALVATERRA, 2020; LLORED, 2014.



dito — como espécie de “messianidade sem messianismo” ou até “messianismo quase transcendental” com distintas versões religiosas e seculares que não esgotariam sua forma “desértica”.

Ou seja, não se trata de limitar ou refutar a importância da experiência da messianidade, mas *circunscrevê-la* a um “fato cosmopolítico total” que não figura como condição transcendental, ou quase transcendental, para *outras espectrologias*. Há ainda muitos outros mundos que não aqueles decorrentes das religiões axiais, e possivelmente a libertação das religiões imanentes esteja diretamente relacionada ao atrator Terra/Gaia, superando o medo gerado pela narrativa épica e seu correlato moral do “Não retrocederás”, como diz Isabelle Stengers (2017). Talvez seja essa a fissura que me impede de concordar com as “novas Luzes de uma nova civilização por vir”, nos termos que concluem o fantástico ensaio de Fernanda Bernardo (2016) sobre o mesmo tema aqui investigado, preferindo, não sem alguma hesitação, confrontar o “não retrocederás”. A intrusão de Gaia não apenas reconstrói o fio cortado pela “agnetologia” modernista — a relegar a “natureza” ao plano de externalidade —, mas igualmente reconduz ao caminho da *sobrenatureza*, povoando o multiverso com espectralidades que excedem o imaginário messiânico e seu futuro baseado na redenção.

Descolonizações e desconstruções do mundo, encore un effort!

Referências:

ANDRADE, O de. 2011. A crise da filosofia messiânica. In: A Utopia Antropofágica. 4a. ed. São Paulo: Globo.

ASSMANN, J. 2010. The Price of Monotheism. Tradução Robert Savage. Stanford: Stanford University Press.

BERNARDO, F. 2016. O segredo da fé — o fiel ateísmo de Derrida. Revista Filosófica de Coimbra, n. 49, pp. 29-90.

CAPUTO, J. 2002. Por amor às coisas mesmas: o hiper-realismo de Derrida. In: Às margens: a propósito de Derrida. Org: Paulo César Duque-Estrada. São Paulo: Loyola.

DERRIDA, J. 1962. Introduction. In: L’Origine de la géométrie, de E. Husserl. Paris: PUF.

DERRIDA, J. 1967. Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d’Emmanuel Levinas. In: L’écriture et la différence. Paris: Éditions du Seuil.

DERRIDA, J. 1987. De l’esprit: Heidegger et la question. Paris: Galilée.

DERRIDA, J. 1994. Espectros de Marx. Tradução de Anamaria Skinner. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.

DERRIDA, J. 2002. Artifactualities. In: Echographies of Television. J. Derrida & B. Stiegler. Tradução de J. Bajorek. Cambridge: Polity.

DERRIDA, J. 2001a. Mal de Arquivo: uma impressão freudiana. Trad. Claudia Rego. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.

DERRIDA, J. 2001b. Foi et savoir suivi de Le Siècle et le Pardon. Paris: Seuil.



- DERRIDA, J. 2007. Força de Lei: o “fundamento místico da autoridade”. Trad. Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes.
- DERRIDA, J & STIEGLER, B. 2002. Echographies of Television. In: Echographies of Television. J. Derrida & B. Stiegler. Tradução de J. Bajorek. Cambridge: Polity.
- HÄGGLUND, M. 2008. Radical atheism: Derrida and the time of life. Stanford: Stanford University Press.
- HÄGGLUND, M. 2020. This life: secular faith and spiritual freedom. New York: Anchor Books.
- JASPERS, K. The Origin and Goal of History. New Haven and London: Yale University Press, 1965.
- KOPENAWA, D. & ALBERT, B. 2015. A Queda do Céu: palavras de um xamã ianomami. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras.
- LATOUR, B. 2020. Onde aterrar? Como se orientar politicamente no Antropoceno. Trad. Marcela Vieira. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo.
- LLORED, P. 2014. Comment ne pas manger l'autre. Rue Descartes, vol. 82, no. 3, pp. 82-85.
- MEANS, R. 1980. Discurso no Black Hills International Survival Gathering, em Black Hills, South Dakota. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/en/Not%C3%ADcias?id=168621>. Acesso em 3.12.2020.
- SALVATERRA, V. C. 2020. Comer al otro: retóricas de la alimentación. Trans/Form/Ação, Marília, v. 43, n. 4, p. 343-368, Out./Dez., 2020.
- STRATHERN, A. 2019. Unearthly Powers: religious and political change in world history. Cambridge: Cambridge University Press.
- SZERSZYNSKI, B. 2017. Gods of the Anthropocene: geo-spiritual formations in the Earth's new epoch. Theory, Culture & Society, 0 (0).
- VALENTIM, M. A. 2018. Extramundandade e Sobrenatureza: ensaio de ontologia infundamental. Desterro: Cultura e Barbárie.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. 2011. O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. In: A inconstância da alma selvagem. São Paulo: Cosac Naify.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. 2006. A Floresta de Cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos. Cadernos de campo, São Paulo, n. 14/15, p. 319-338.
- VIVEIROS DE CASTRO, E; DANOWSKI, D. 2020. The past is yet to come. e-flux, Journal 114, December. Disponível em: <https://www.e-flux.com/journal/114/364412/the-past-is-yet-to-come/>. Acesso em 12.08.2021.