

DERRIDA, Jacques. *Aporias: morrer – esperar-se nos “limites da verdade”*. Tradução de Piero Eyben e Fabricia Wallace Rodrigues. Vinhedo: Editora Horizonte, 2018, 108 p.

A leitura da obra de Derrida nem sempre é convidativa ou encorajante; ao contrário, sua escrita críptica, desapressada e coberta de referências alusivas, tende a rechaçar algum leitor desavisado. O enigma da esfinge, porém, não cabe ao filósofo franco-argelino, pois não se trata de buscar o significado último de seus (quase)conceitos, sua intenção ou querer-dizer, nem de circunscrever o seu campo de sentido em um contexto delimitado; a desconstrução – uma das noções centrais com a assinatura derridiana – tem por mérito, justamente, recusar o recurso tranquilizante ao significado transcendental e à saturabilidade do contexto. O sentido foge por todos os lados: ele não é somente polissêmico, mas também disseminador. Uma das “chaves” da desconstrução, se ela existe, estaria no fato de ela ser “expressamente definida como certa experiência aporética do impossível” (p. 28)¹. Trata-se, para Derrida, de se mover não “contra ou a partir do impasse mas, de uma outra maneira, segundo um outro pensamento, talvez, mais persistente, da *aporia*” (p. 26); mesmo porque a aporia não é a capitulação do pensamento, “o fracasso ou a paralisia, a negatividade estéril do impasse. Não se trata nem de se estancar nem de ultrapassá-la” (p. 43). Trata-se, sim, de fazer a provação da aporia, de pôr em obra a aporia. Assim, se Montaigne pintava a passagem, e não o ser, Derrida, por sua vez, faz um retrato da não-passagem, quer dizer, da aporia².

Publicado em 2018, pela Editora Horizonte, *Aporias: morrer – esperar-se nos “limites da verdade”* é dividido em três partes: “Preâmbulo”, “Finis” e “Esperar-se na chegada”, nas quais estabelece duas tarefas que se cruzam e se confundem (a fronteira entre elas não é nítida): desconstrução da verdade e desconstrução da morte. É em torno dessas fronteiras que Derrida perambula, feito um contrabandista. O texto apareceu pela primeira vez em 1993 – pela *Éditions Galillé* –, fruto de uma conferência intitulada “Le

* Mestre em Filosofia pela Universidade Estadual de Londrina (UEL). Londrina, PR, Brasil. Contato: alissonramosdesouza@gmail.com.

¹ *Nota bene*: todas as citações do livro resenhado serão indicadas apenas pelo número da página.

² “O ‘eu entro’, passando o liminar, o ‘eu passo’ (*paraô*) nos coloca assim, se posso dizer, sobre a via do *aporos* ou da aporia: o difícil ou o impraticável, aqui a passagem impossível, refutada, denegada ou interdita, ou mesmo, o que pode ser ainda outra coisa, a não-passagem, um acontecimento da vinda ou do porvir que não tem mais a forma do movimento consistente para passar, atravessar, transitar, o ‘passar-se’ de um acontecimento que não teria mais a forma ou o aspecto do passo: em suma, uma vinda sem passo” (p. 22).

passage des frontières (autour de Jacques Derrida)”, ocorrida no histórico castelo de Cerisy, em 1992, onde 20 anos antes, o próprio Derrida esteve presente ao lado de Gilles Deleuze, Jean-François Lyotard, Jean-Luc Nancy, Pierre Klossowski, Maurice Gandillac, entre outros, no colóquio Nietzsche aujourd’hui. A tradução cuidadosa de Piero Eyben e Fabricia Wallace Rodrigues também nos coloca diante das aporias da tradução; afinal, toda tradução é aporética, na medida em que guarda um resto mínimo não redutível à traduzibilidade, ou ainda, uma “incompletude essencial do traduzir” (p. 23). Para ficar num único exemplo, a expressão “Trata-se do que vai a certo passo” [*Il y a va d’un certain pas*] sinaliza para uma indecidibilidade³ do sentido, visto que “passo” [*pas*] se confunde com a partícula negativa forclusiva “não” [*pas*], e nenhuma tradução é capaz de se decidir de uma vez por todas. Assim, longe de estar na segurança de um abrigo imune às interferências exteriores, uma língua não encontra sua identidade a não ser expondo-se às diferenças: toda língua é um estrangeiro em sua própria casa⁴. A experiência da tradução assemelha-se, então, àquela da hospitalidade, pois quem recebe um hóspede é, também, por ele recebido.

Que interesse a “aporia”, essa palavra tão fatigada de filosofia e lógica, ainda pode suscitar? A questão prejulga a resposta, porquanto sugere que somente seria digno de interesse aquilo que traz o aroma de novidade. Entretanto, a novidade só aparece sob a condição de se perfurar o limite imposto, por isso, é preciso insistir na aporia, timpanizá-la, não por mera obstinação, mas por uma decisão. É preciso abrir brechas nos limites infranqueáveis da aporia, nos paradoxos e impasses que ela provoca, para que uma questão inaudita possa sobrevir. Sumariamente, a aporia deve ser definida como uma certa experiência do impossível, “da não-passagem, ou antes da *experiência* da não-passagem, da provação do que se passa ou apaixona nessa não-passagem, paralisando-nos nessa separação de modo não necessariamente negativo” (p. 25). Essa impossibilidade de seguir adiante, quer dizer, a aporia, impulsiona a avançar sem qualquer caução, exigindo a tomada de uma decisão às cegas. Afinal, não existe verdadeiramente dever ou responsabilidade lá onde se pode justificar uma escolha; não

³ Uma proposição indecidível, observa Derrida, na esteira de Gödel, “é uma proposição que, sendo dado um sistema de axiomas que domina uma multiplicidade, não é nem uma consequência analítica ou dedutiva dos axiomas, nem está em contradição com elas, nem verdadeira nem falsa do ponto de vista desses axiomas. *Tertium non datur*, sem síntese”. DERRIDA, Jacques. *La dissémination*. Paris: Éditions du Seuil, 1972, p. 248-249.

⁴ “A identidade de uma língua não pode se afirmar como identidade a si senão se abrindo à hospitalidade de uma diferença a si ou de uma diferença do consigo. Condição do si, da ipseidade, uma tal diferença (*de*) consigo seria então sua própria coisa, o *pragma* de sua pragmática: o estrangeiro em sua casa, o convidado, o chamado” (p. 24).

pode haver verdadeiramente decisão lá onde já existe a segurança de um caminho tranquilo, lá onde o “simplesmente possível” ampara as escolhas previamente disponíveis. Essas (in)condições de possibilidade são, simultaneamente, condições de impossibilidade. A aporia assemelhar-se-ia à situação paradoxal do Estado de exceção, dispositivo que suspende as validades e as garantias que tornam o próprio Estado possível. Carl Schmitt recorda, em sua fórmula lapidar, que o “soberano é aquele que decide sobre o Estado de exceção”⁵, porém, sem dispor claramente de um critério que ilustre uma situação de necessidade, isto é, uma maneira de distinguir um caso excepcional de um caso normal. Sem poder predizer ou calcular, a decisão funda-se sobre um indecível: ela é soberana. Entretanto, trata-se de uma soberania senão paradoxal, ao menos, aporética, isto é, uma soberania *sem* soberania. Pois, de uma só vez e a cada vez, “a decisão concerne a escolha entre a relação a um outro que seja *seu* outro (isto é, um outro oponível em um casal) e a relação com um todo outro não opositivo, um outro que não é mais *seu* outro” (p. 30). Nesse sentido,

[p]roteger a decisão ou a responsabilidade por um saber, por alguma segurança teórica ou pela certeza de ter razão, é transformar essa experiência em desdobramento de um programa, em aplicação técnica da regra ou da norma, em subsunção do “caso” determinado, tantas condições às quais nunca se deve renunciar, por certo, mas que, como tais, são somente parapeitos de uma responsabilidade ao apelo do qual eles permanecem radicalmente heterogêneos (p. 31).

Derrida questiona: “[c]omo justificar a escolha da *forma negativa (aporia)* para designar ainda um dever que, através do impossível ou do impraticável, anuncia-se todavia de modo afirmativo?” (p. 31). É preciso evitar a boa consciência complacente que conjura o risco sob a forma assegurada da certeza de si. Aquilo que chega apaga as identificações prévias, embaralha os códigos e borra as linhas divisórias. Esse chegante absoluto “não tem ainda nome e identidade. Não é um invasor ou um ocupante, não é nem mesmo um colonizador, ainda que ele possa também tornar-se um” (p. 44). Antes de tudo, é um hóspede inesperado que pode chegar a qualquer momento, desarmando o anfitrião de todos condicionamentos prévios: é uma experiência de hospitalidade incondicional, em que se deve (in)esperar ou (in)esperado. A título de ilustração: “[c]omo o chegante não tem ainda identidade, seu lugar de chegada encontra-se também desidentificado: não se sabe ainda ou não se sabe mais *como nomear*, qual é o país, o lugar, a nação, a família, a língua, o em-casa em geral que acolhe o chegante absoluto”

⁵ SCHMITT, Carl. *A crise da democracia parlamentar e Teologia Política*. Tradução de Inês Lohbauer. São Paulo: Scritta, 1996, p.87.

(p. 44). Esse chegante é um hóspede impróprio, isto é, impertinente, mas, também e sobretudo, o que expropria o *proprium*. É um hóspede mais do que um convidado, por exemplo, um imigrante em tempo de guerra ou de paz. Assim, se por um lado, a não-passagem é impermeável e infranqueável, como no caso das fronteiras fechadas durante a guerra; por outro, ela é porosa, não havendo oposição entre as duas bordas, como na regra da paz universal kantiana. Essa borda é simultaneamente privação e interação, de tal modo que interdiz e faz dizer. Trata-se, enfim, de uma indecidibilidade que exige uma decisão. Um tal dever que nada deve, “que não salda nenhuma dívida, um dever sem dívida e logo sem dever” (p. 29), margeia as fronteiras do pensamento, impelindo-o a ir além e a transpor um limite. De qual limite se trata, e o que isso pode significar? A aporia insiste e incide sobre as questões relativas à desconstrução da verdade.

Abordar a verdade significa considerar que ela tem uma borda, uma fronteira (*finis*), limites, fins ou confins – para isso, Derrida empresta uma expressão de Diderot acerca dos “limites da verdade”. Primeiramente, trata-se de indicar que “a verdade é, precisamente, limitada, finita, confinada em suas fronteiras” (p. 17); em segundo lugar, trata-se “de uma prescrição negativa, que os limites da verdade são fronteiras que *não se devem* ultrapassar” (p. 17). De todo modo, o que comanda esses dois sentidos é a ideia de que o problema da verdade é o de uma certa passagem da fronteira, uma vez que ela se confina. Ou ainda, “[j]á que ela é ou que ela tem limites, os seus, e a supor que ela conheça, como se diz, limites, ‘verdade’ seria certa relação ao que (a) termina ou determina” (p. 17). Não se entra na verdade sem se atravessar seus limites, sem furar sua tela protetora e, por essa razão, ultrapassar os limites da verdade é uma operação arriscada, cujo perigo maior consiste em ameaçar suas linhas. Deve-se, portanto, “esperar-se nos limites, esperar-se no encontrar os limites e esperar-se a si mesmo nos limites, ter um encontro consigo nesse lugar, nessas paragens chamadas os ‘limites da verdade’, na vizinhança desses limites” (p. 70). Há um paciente trabalho da aporia, da demora, da persistência e da espera que conduz à origem da instabilidade fronteiriça desses limites. O que torna a verdade possível, isto é, seus limites, é também o que a impossibilita. Haveria aí uma proximidade, ou melhor, uma vizinhança entre a verdade e a morte, porquanto a experiência da passagem das fronteiras remete também àquela da passagem derradeira, do fim último, ou seja, a morte: a linha que as divide não mais espessa do que um fio de cabelo. O discurso sobre a morte, Derrida (p. 18) o lembra, “também comporta uma retórica das fronteiras”. A morte é, ora, a passagem de uma fronteira, ora, a própria fronteira, mas também trespasse, ultrapassagem e passamento

etc., em suma, trata-se do que vai a certo passo. Ademais, “*finis*”, deve-se lembrar, é simultaneamente a fronteira e o imperativo de findar (perecer, falecer ou morrer).

Mais do que a proibição do incesto, a verdadeira fronteira entre a natureza e a cultura encontra-se nesse acontecimento singular e impossível que é a morte, na medida em que “[o] morrer não é nem natural (biológico) nem cultural de um lado ao outro” (p. 50). E não se morre da mesma maneira em todo lugar, “[p]assando uma fronteira, muda-se a morte. Muda-se de morte, não se fala mais da mesma morte lá onde não se fala mais a mesma língua” (p. 36). Cada cultura lida com a morte de maneira diferente, segundo ritos funerários, representações do moribundo, práticas de luto ou de sepultura, avaliações sobre o preço da existência e rituais distintos. Com efeito, poder-se-ia dizer que o que caracteriza uma cultura é o tratamento que ela reserva aos seus mortos e à própria morte. Dito de outro modo, “toda cultura significa um tratado ou um tratamento da morte” (p. 53). Derrida afirma que

[...] a cultura em si, a cultura em geral é, essencialmente, antes de tudo, diríamos mesmo *a priori*, cultura da morte. E por isso *história da morte*. Não há cultura sem culto dos ancestrais, ritualização do luto e do sacrifício, lugares e modos institucionais de sepultamento, que seja das cinzas de uma incineração. [...] O próprio conceito de cultura pode parecer sinônimo de cultura da morte, como se no fundo *cultura da morte* fosse um pleonasma ou uma tautologia (p. 53).

O que Derrida reprova em Ariès⁶, que “chama a si mesmo ‘historiador da morte’” (p. 37), é o fato de ele compreender esse acontecimento derradeiro – a morte – a partir de um horizonte prévio que prejulga sua questão, isto é, de decalcar a questão da morte sobre concepções não criticadas. A questão acerca da morte é soterrada por um saber antropológico-histórico e dada por resolvida de uma vez por todas, como se todo mundo soubesse o que significa morrer. Segundo Derrida, “o historiador crê saber, ele se dá o saber inquestionado do que é a morte, do que quer dizer estar-morto e, por conseguinte, toda a criteriologia que permitirá identificar, reconhecer, selecionar ou delimitar de alguma forma os objetos de sua pesquisa ou o campo temático de seu saber antropológico-histórico” (p. 37). Certamente, não é apenas a história que sofre desse “vício” de origem – isto é, de pressupor o conceito ou objeto que investiga –, aliás, “[t]odas as disciplinas assim nomeadas e, por isso mesmo, identificadas em suas fronteiras regionais, notadamente a ‘metafísica’ e a ‘biologia’, sem falar da

⁶ Trata-se do historiador Phillipe Ariès, autor de livros como: *Essais sur l'histoire de la mort en Occident du Moyen âge à nos jours*; *L'homme devant la mort*; *Western Attitudes towards Death*.

‘demografia’, pressupõem necessariamente um sentido da morte, uma pré-compreensão do que é a morte ou do que quer dizer a palavra ‘morte’” (p. 39).

Derrida destaca um primeiro corolário: “*a morte não tem fronteira*” (p. 64). Para ele, teria faltado a Ariès uma elucidação ontológica a respeito do significado da morte por meio de uma analítica existencial. A analítica existencial do *Dasein* não conhece nenhuma periodização; em certa medida, ela implicitamente ultrapassa e condiciona qualquer história da morte. Isso quer dizer que a morte não se confina em nenhuma clausura. Em Heidegger, “[a]s estruturas existenciais não dependem mais, portanto de nenhuma cultura antropológica dada, elas não se detém em nenhuma visão de mundo, na língua, na religião de nenhuma sociedade determinada, europeia ou não, em nenhuma diferença sexual” (p. 64). O segundo corolário imiscui-se ao terceiro: trata-se de *uma política da morte*. De acordo com Derrida, não haveria política “sem organização do espaço e do tempo de luto, sem topolitologia da sepultura, sem relação anamnésica e temática com o espírito como re-aparição, sem hospitalidade aberta ao hóspede como *ghost* que recebemos tão bem que toma como refém” (p. 68). Essa política da morte esbarra inevitavelmente na questão ética da responsabilidade pela morte do outro, uma vez que só se experimenta a morte a partir da morte do outro.

Comentando Heidegger, Derrida recorda que a morte é a possibilidade mais própria ao *Dasein*, sua possibilidade de uma impossibilidade. Aliás, “[u]m certo pensamento do *possível* está no cerne da analítica existencial da morte” (p. 69). Isso porque “a morte, possibilidade mais própria do *Dasein*, é a possibilidade de sua impossibilidade, ela torna-se a possibilidade mais imprópria e mais ex-propriante, a mais inautenticante” (p. 80). O possível confunde-se com o impossível; o próprio, com o im-próprio ou ex-propriante; o autêntico, com o inautêntico. Na verdade, se a morte não tem fronteiras, é porque ela é precisamente a fronteira, ou melhor, o limiar que articula o possível e o impossível: a morte é a possibilidade do impossível. É nesse paradoxo – da possibilidade *como* impossibilidade, não apenas da possibilidade *da* impossibilidade – que Derrida enxerga uma proximidade com o jogo de velamento e desvelamento, ou seja, o jogo da verdade. A morte condicionaria todas as demais possibilidades ou impossibilidades; mais ainda, ela definiria, em seus limites, esta possibilidade impossível. Ela condicionaria até mesmo a verdade, ela seria “*a condição de verdade*, o próprio desvelamento, em um sentido da verdade que não se mede mais na forma lógica do julgamento” (p. 74-75). Derrida revela que é sobre essa fronteira que ele é tentado a ler Heidegger (p. 45), aliás, *Ser e Tempo* deveria ser lido “como um

pequeno documento tardio entre tantos outros *no* grande arquivo em que se acumula a memória da morte na Europa cristã” (p. 83). A persistência de Derrida nessas aporias tem por objetivo tornar possível uma decisão, um dom, uma responsabilidade, uma hospitalidade ou um acontecimento; a persistência na aporia é a lei de todas as decisões.

REFERÊNCIAS

DERRIDA, Jacques. *Aporias: morrer – esperar-se nos “limites da verdade”*. Tradução de Piero Eyben e Fabricia Wallace Rodrigues. Vinhedo: Editora Horizonte, 2018.

_____. *La dissémination*. Paris : Éditions du Seuil, 1972.

SCHMITT, Carl. *A crise da democracia parlamentar e Teologia Política*. Tradução de Inês Lohbauer. São Paulo: Scritta, 1996.

Recebido em 30/09/2018

Aprovado em 20/12/2018