

JACQUES DERRIDA

---

# Espectros de Marx

O Estado da dívida, o trabalho  
do luto e a nova Internacional

TRADUÇÃO  
Anamaria Skinner

RELUME  DUMARÁ

Título original: *Spectres de Marx — L'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale.*  
© Copyright 1993, Éditions Galilée

© Copyright da tradução, 1994  
DUMARÁ DISTRIBUIDORA DE PUBLICAÇÕES LTDA.  
Rua Barata Ribeiro, 17 — sala 202  
22011-000 — Rio de Janeiro, RJ  
tel.: (021) 542-0248 fax: (021) 275-0294

*Revisão*  
Sandra Paiva  
Henrique Tarnapolsky

*Editoração*  
Carlos Alberto Herszterg

*Capa*  
Gustavo Meyer

CIP-Brasil. Catalogação-na-fonte.  
Sindicato Nacional dos Editores de Livros, RJ.

D48e  
Derrida, Jacques, 1930-  
Espectros de Marx: o estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional / Jacques Derrida; tradução de Anamaria Skinner. — Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

Tradução de: Spectres de Marx  
1. Marx, Karl, 1818-1883. 2. Comunismo.  
3. Pós-comunismo. I. Título.

94-0917 CDD — 335.4  
CDU — 330.85

Todos os direitos reservados. A reprodução não autorizada desta publicação, por qualquer meio, seja ela total ou parcial, constitui violação da lei 5.988.

## Sumário

Exórdio	9
1. Injunções de Marx	15
2. Conjurar — o marxismo	73
3. Desgastes (quadro de um mundo sem idade)	107
4. Em nome da revolução, a dupla barricada (impura "impura impura história de fantasmas")	131
5. Aparição do inaparente: a "escamoteação" fenomenológica	169

Na origem deste livro, uma conferência pronunciada em duas sessões, nos dias 22 e 23 de abril de 1993, na Universidade da Califórnia (Riverside). Esta conferência abria, então, um simpósio internacional, organizado por Bernd Magnus e Stephen Culenbergs, com um título brinçalhão e ambíguo, "*Whither marxism?*". "Para onde vai o marxismo?", é certo, mas também, sub-repticiamente, "O marxismo está perecendo (*wither?*)?"

Ampliado, verificado, este texto guarda, contudo, a estrutura argumentativa e a forma oral da conferência. Suas notas foram acrescentadas *a posteriori*, evidentemente. Alguns desenvolvimentos novos aparecem entre colchetes.

*Um nome por um outro, uma parte pelo todo: poder-se-á sempre tratar a violência histórica do apartheid como uma meionímia. Em seu passado como em seu presente. Segundo diversas vias (condenação, deslocamento, expressão ou representação), poder-se-ão sempre decifrar por meio de sua singularidade tantas outras violências em andamento. Ao mesmo tempo parte, causa, efeito, sintoma, exemplo, o que lá ocorre traduz o que tem lugar aqui, sempre aqui, onde quer que se esteja e que se olhe, o mais próximo de si. Responsabilidade infinita, desde então, repouso inadmissível para todas as formas da reta consciência.*

*Mas se não há-de falar nunca do assassinato de um homem como de uma figura, nem mesmo de uma figura exemplar em uma lógica do emblema, uma retórica da bandeira ou do martírio. A vida de um homem, única assim como sua morte, sempre será mais do que um paradigma e outra coisa que não um símbolo. E é isto mesmo que um nome próprio sempre deveria nomear.*

*E no entanto. E no entanto, guardando isso na memória, e recorrendo a um certo nome comum, que não é qualquer nome comum, lembro que se trata de um comunista enquanto tal, um comunista como comunista. que um imigrante polonês e seus cúmplices, todos*

os assassinos de Chris Hani, mataram, há alguns dias, no dia 10 de abril. Os assassinos declararam que se pegaram com um comunista. Em seguida, tentaram interromper negociações e sabotar uma democracia em andamento. Este herói popular da resistência contra o apartheid afigurou-se perigoso, ao que parece, e subitamente intolerável, no exato momento em que, decidindo dedicar-se novamente a um partido comunista minoritário e evadido de contradições, renunciou a altas responsabilidades no CNA, e talvez a desempenhar um papel político oficial, até mesmo governamental, em um país liberto do apartheid.

Permitam-me reverenciar a memória de Chris Hani e dedicar-lhe esta conferência.

## Exórdio

Alguém, vocês ou eu, se adianta e diz: *eu queria aprender a viver enfim.*

Mas, por que enfim?

*Aprender a viver.* Estranha palavra de ordem: Quem pode dar lição? A quem? Que isto sirva de lição, mas a quem? Servirá, alguma vez? Saber-se-á alguma vez viver, e, primeiramente, o que quer dizer "aprender a viver"? E por que "enfim"?

Isoladamente, fora do contexto — mas, um contexto sempre permanece aberto, portanto, falível e insuficiente —, esta palavra de ordem sem frase forma um sintagma quase ininteligível. Até que ponto, aliás, essa locução idiomática se deixa traduzir?<sup>1</sup>

1. *Apprendre à vivre à quelqu'un*, segundo o "Thesaurus de modos de dizer antigos e novos" (*Les usuels de Robert*), significa "constituir-se numa severa lição para alguém (quando o sujeito é um nome de coisa): punir, castigar (com um nome de pessoa como sujeito)." A idéia de base é a "lição" assimilada à "punição", o que é revelador, segundo Robert, "da natureza sádica do ensino na sociedade latino-cristã [...] que teria pervertido profundamente o ideal socrático."

Para mantermo-nos fiéis a essa "idéia de base", fizemos oscilar a tradu-

Locução magistral, contudo — ou por isso mesmo. Pois, na boca de um mestre, este fragmento de palavra de ordem sempre dirá alguma coisa sobre a violência. Vibra como uma flecha, na destreza de uma aptidão irreversível e dissimétrica, a que passa, o mais das vezes, de pai a filho, do mestre ao discípulo ou do senhor ao escravo (“vou te dar uma boa lição, eu mesmo”). Tal aptidão vacila, então: entre a aptidão como *experiência* (aprender a viver não é precisamen- te a experiência?), a aptidão como *educação* e a aptidão como *treinamento*.

Mas aprender a viver, aprender por *si mesmo*, sozinho, ensinar a *si mesmo* a viver (“eu queria aprender a viver enfim”) não é, para quem vive, o impossível? Não vem a ser isto mesmo que a lógica não permite? Viver, por definição, isto não se aprende. Não por si mesmo, da vida pela vida. Somente do outro e pela morte. Em todo caso, do outro no limite da vida. Tanto no limite interno quanto no (limite) externo, trata-se de uma heterodidática entre vida e morte.

Nada mais necessário, no entanto, do que esta sabedoria. Trata-se da ética mesma: aprender a viver — por si só, por si mesmo. A vida não sabe viver de outro modo. E faz-se outra coisa, em tempo algum, senão aprender a viver? Estranho compromisso para quem está vivo, supostamente vivo, uma vez que tal compromisso é, ao mesmo tempo, impossível e necessário: “Gostaria de aprender a viver.” Não tem sentido e não pode ser *justo* se não se explicar com a morte. Com a minha e com a do outro. Entre vida e morte, portanto, eis, na realidade, o lugar de uma injunção sentenciosa que sempre finge falar como o justo.

O que se segue avança como um ensaio na noite — no desconhecido do que deve ficar por vir —, uma simples tentativa, pois, para analisar com alguma consequência tal exórdio: “Eu queria aprender a viver. Enfim.” Enfim, ora.

Isto só pode acontecer, se isto se há-de fazer, aprender a viver, entre vida e morte. Nem na vida nem na morte *apenas*. O que se passa entre dois, e entre todos os “dois” que se queiram, como entre vida

ção desta expressão, da tradução literal — “aprender a viver” —, indispen- sável à economia do texto derridiano, às expressões “que isto lhe sirva de lição” e “dar uma boa lição a alguém”. (N.T.)

e morte, só se há-de valer de algum fantasma. Seria preciso, então, dar lição aos espíritos. Mesmo e antes de tudo se isto, o espectral, *não existe*. Mesmo e antes de tudo se isto, sem substância nem essência nem existência, *não está jamais presente enquanto tal*. O tempo do “aprender a viver”, um tempo sem presente tutor, consistiria nisto, o exórdio nos encaminha para isto: aprender a viver *com* os fantasmas, no encontro, na companhia ou no corporativismo, no comércio sem comércio dos fantasmas. A viver de outro modo, e melhor. Não melhor, mais justamente. Mas *com* eles. Não há *estar-com* o outro, não há *socius* sem este *com* que, para nós, torna o *estar-com* em geral mais enigmático do que nunca. E este *estar-com* os espectros seria também, não somente, mas também, uma *política* da memória, da herança e das gerações.

Se me apresto a falar longamente de fantasmas, de herança e de gerações, de gerações de fantasmas, ou seja, de certos *outros* que não estão presentes, nem presentemente vivos, nem para nós, nem em nós, nem fora de nós, é em nome da justiça. Da justiça onde ela ainda não está, ainda não está *presente*; aí onde ela não está mais, entenda-se, aí onde ela não está mais *presente*, e aí onde ela nunca será, não mais do que a lei, redutível ao direito. É preciso falar *do* fantasma, até mesmo *ao* fantasma e *com* ele, uma vez que nenhuma ética, nenhuma política, revolucionária ou não, parece possível, pensável e *justa*, sem reconhecer em seu princípio o respeito por esses outros que não estão mais ou por esses outros que ainda não estão aí, *presentemente vivos*, quer já estejam mortos, quer ainda não tenham nascido. Justiça alguma — não digamos lei alguma, e mais uma vez lembro que não falamos aqui do direito! — parece possível ou

1. Sobre uma distinção entre a justiça e o direito, sobre a estranha disimetria que afeta a diferença e co-implicação entre esses dois conceitos, e certas consequências que se seguem (particularmente quanto a uma certa indis- construtibilidade da “justiça” — mas outros nomes cabem igualmente) que me permitam remeter a “Force of law, The mystical foundation of author- ty” (em *Deconstruction and the Possibility of Justice*, tr. M. Quaintance, ed. D. Cornell, M. Rosenfeld, D.G. Carlson, Routledge, Nova York, Londres, 1992. Em alemão, *Gesetzeskraft*, “Der mystische Grund der Autorität”, tr. A. Garcia Düttmann, Suhrkamp, 1991). No prelo, edições Galiléa, 1994.

pensável sem o princípio de alguma *responsabilidade*, para além de todo *presente vivo*, nisto que desajunta o presente vivo, diante dos fantasmas daqueles que já estão mortos ou ainda não nasceram, vítimas ou não das guerras, das violências políticas ou outras, dos extermínios nacionalistas, racistas, colonialistas, sexistas ou outros, das opressões do imperialismo capitalista ou de todas as formas do totalitarismo. Sem essa *não-contemporaneidade a si do presente vivo*, sem isto que secretamente o desajusta, sem essa responsabilidade e respeito pela justiça com relação a esses que *não estão presentes*, que não estão mais ou ainda não estão *presentes e vivos*, que sentido teria formular-se a pergunta “onde?”, “onde amanhã?” (“*whither?*”).

Esta pergunta *chega*, caso chegue, e questiona sobre o que virá no por vir. Voltada para o porvir, indo em sua direção, vem também daí, provém *do* porvir. Deve, portanto, exceder toda presença como presença a si. Ao menos, só deve possibilitar essa presença a partir do movimento de algum desajuntamento, disjunção ou desproporção: na inadequação a si. Ora, se esta pergunta, já que ela vem até nós, não pode decerto vir senão do futuro (*whither?*) Para onde iremos, amanhã? Para onde vai, por exemplo, o marxismo? Para onde iremos com ele?, o que se mantém *diante dela* deve também precedê-la como sua origem: *antes* dela. Mesmo se do porvir é a sua procedência, este porvir deve ser, assim como toda procedência, absolutamente e irreversivelmente passado. “Experiência” do passado como porvir, um e outro absolutamente absolutos, para além de toda modificação de um presente qualquer. Se esta é possível e se devemos levá-la a sério, a possibilidade desta pergunta, que não é talvez mais uma pergunta e que estamos chamando aqui de *justiça*, deve conduzir para além da vida *presente*, da vida como *minha* vida ou *nossa* vida. Em geral. Pois será a mesma coisa para o “minha vida” ou “nossa vida” amanhã, a dos outros, como foi o caso ontem, para outros outros: *para além, portanto, do presente vivo em geral*.

Ser justo: para além do presente vivo em geral — e de seu simples reverso negativo. Momento espectral, um momento que não pertence mais ao tempo, caso se compreenda debaixo desse nome o encadeamento das modalidades do presente (presente passado, presente atual: “agora”, presente futuro). Estamos questionando neste instan-

te, estamos nos interrogando sobre este instante que não é dócil ao tempo, pelo menos ao que assim chamamos. Furtivo e intempestivo, o aparecimento do espectro não pertence a este tempo, ele não dá tempo, não este: “*Enter the Ghost, exit the Ghost, re-enter the Ghost*” (*Hamlet*).

Isso se assemelha a um axioma, mais precisamente, a um axioma sobre a *axiomática* exatamente, a saber, sobre alguma evidência supostamente indemonstrável acerca do que tem preço, valor, qualidade (*axia*). Assim como, e sobretudo, acerca da dignidade (*por exemplo*, do homem como *exemplo* de um ser finito e racional), acerca dessa dignidade incondicional (*Würdigkeit*) que Kant elevava exatamente acima de toda economia, de todo valor comparado ou comparável, de todo preço de mercado (*Marktpreis*). Este axioma pode chocar. E a objeção não se faz esperar: um dever de justiça compromete, finalmente, para com quem? E ainda que fosse para além do direito ou da norma, para com quem e com o quê, senão para com a vida de um ser vivo? Existe, em tempo algum, justiça, compromisso de justiça ou responsabilidade em geral que tenha de responder por si (por si, vivo) perante outra coisa, em última instância, que não seja a vida de um ser vivo, quer se a entenda, como vida natural ou como vida do espírito? Certamente. A objeção parece irrefutável. Mas o irrefutável supõe que essa justiça conduza a vida para além da vida presente ou de seu estar-presente efetivo, de sua efetividade empírica ou ontológica: não em direção a uma morte, mas em direção a uma *sobre-vida*, a saber, um traço com relação ao qual vida e morte seriam somente traços e traços de traços, uma sobrevida cuja possibilidade vem antecipadamente desajuntar ou desajustar a identidade a si do presente vivo. Espíritos. É preciso contar com eles. Não se pode não dever, não se pode não poder contar com eles, que são mais de um: o *mais de um*.

## *Injunções de Marx*

---

### Exergo

"The time is out of joint"  
(*Hamlet*)

*Hamlet* [...]: Swear

*Ghost (Beneath)*: Swear [*They swear*]

*Hamlet*: Rest, rest, perturbed Spirit!

So Gentlemen, with all my loue I doe commend me to you;

And what so poore a man as *Hamlet* is,

Doe t'express his loue and friending to you,

God willing shall not lacke: Let us goe in together,

And still your fingers on your lippes I pray,

The time is out of ioynt: Oh cursed spight,

That ever I was borne to set it right.

Nay, come let's goe together [*Exeunt*]

(Ato I, cena V)

*Hamlet* [...]: Jurai

*O espectro, debaixo da terra*: Jurai [*Eles juram*]

*Hamlet*: Acalma-te, acalma-te, espírito inquieto.

Assim cavalheiros

Com toda minha amizade eu me recomendo a vós.

E tudo que puder fazer um homem pobre como *Hamlet*

Para mostrar-vos seu amor e sua fidelidade

Sendo vontade de Deus, será feito. Entremos juntos,

E conservai, sempre, o dedo nos lábios, é o que vos peço

O mundo está fora dos eixos. Oh! maldita sorte...

Por que nasci para colocá-lo em ordem!

Mas, vinde, entremos juntos.

traduzido por F. Carlos de Almeida  
Cunha Medeiros e Oscar Mendes

Agora os espectros de Marx. (Mas *agora* sem conjuntura. Um agora desajustado ou desajustado, "*out of joint*", um agora desencaixado que sempre corre o risco de nada manter junto, na firme conjunção de algum contexto, cujas bordas seriam ainda determináveis.)

Os espectros de Marx. Por que esse plural? Haveria mais de um? *Mais de um*, isso pode significar uma multidão, quando não massas, — a horda ou a sociedade, ou então uma população qualquer de fantasmas com ou sem povo, tal comunidade com ou sem chefe — mas também o *menos de um* da pura e simples dispersão. Sem reunião alguma possível. Depois, se o espectro sempre é animado por um espírito, pergunta-se quem se arriscaria a falar de um espírito de Marx, ou, ainda mais seriamente, de um espírito do marxismo. Não somente para predizer-lhe hoje um futuro, como também para invocar a sua multiplicidade ou, mais seriamente ainda, a sua heterogeneidade.

Faz mais de um ano que eu havia escolhido nomear os "espectros" pelo seu nome a partir do título dessa conferência de abertura. "Espectros de Marx", o nome comum e o nome próprio estavam, portanto, impressos, já estavam no cartaz quando, bem recentemente, reli o *Manifesto do partido comunista*. Confesso-o envergonhado:



não o fazia há décadas — e isto deve, de fato, trair alguma coisa. Eu bem sabia que nele um fantasma esperava, e desde a abertura, desde o correr da cortina. Ora, descobri há pouco, na verdade lembrei-me, o que devia obsidiar minha memória: o *primeiro nome* do *Manifesto*, e no singular desta vez, é “espectro”: “Um espectro ronda! a Europa — o espectro do comunismo.”

Exórdio ou *incipit*: esse primeiro nome abre, portanto, a primeira cena do primeiro ato: “*Ein Gespenst geht in Europa* — *das Gespenst des Kommunismus*.” Como em *Hamlet*, o príncipe de um Estado apodrecido, tudo começa pelo aparecimento do espectro. Mais precisamente, pela *espera* deste aparecimento. A antecipação é ao mesmo tempo impaciente, ansiosa e fascinada: isso, a coisa (*this thing*) terminará por chegar. A aparição virá. Ela não pode tardar. Como tarda. Com maior exatidão ainda, tudo se abre na iminência de uma *re-aparição*, mas da reaparição do espectro como aparição *pela primeira vez na peça*. O espírito do pai vai retornar e em pouco tempo lhe dirá “*I am thy Fathers Spirit*” (ato I, cena V), mas aí, no começo da peça, ele retorna, se assim podemos dizer, pela primeira vez. Trata-se de uma *première*, a primeira vez em cena.

Primeira sugestão: a obsessão é histórica, certamente, mas ela não *data*, nem nunca se deixa docilmente datar, na cadeia dos presentes, dia após dia, segundo a ordem instituída de um calendário. Intempetiva, ela não chega, não sobrevém, um dia, à Europa, como se esta, em um determinado momento de sua história, viesse a sofrer de um certo mal, como se houvesse deixado *habitar* por dentro, ou seja, *obsidiar* por um hóspede estrangeiro. O fato de ter desde sempre

1. Un spectre *hanté* l'Europe. Esclarecemos que, embora estejamos traduzindo desde o francês, é a forma verbal *geht* seguida de *in*, do original alemão que está sendo traduzida, em português, por *ronda*, e não o verbo *hantier*. Não discutiremos, aqui, as acepções possíveis para *hantier* e *hantise*, pois estas são, em parte, o tema deste livro. Limitarimo-nos a sugerir que, embora os dicionários francês-português distingam duas acepções para *hantier* (1) *tréquantar*; (2) *obsedar*, *obsidiar*; seria preciso dizer, como fará J. Derrida noutra parte neste ensaio, que “essa distinção é antes uma co-implicação”. Assim, mantivemos o verbo *ronda* na primeira frase do *Manifesto* e traduzimos *hantier* por “obsidiar”, *hantise* por “obsessão” e *hantologie* por “obsidiologia”, em outras ocorrências. (N.T.)

ocupado a domesticidade da Europa não torna o hóspede menos estrangeiro. Mas não havia dentro, não havia nada dentro antes dele. O fantástico deslocar-se-ia como o movimento dessa história. A obsessão caracterizaria, de fato, a existência da Europa. Abria o espaço e a relação a si do que, ao menos desde a Idade Média, é chamado deste modo: a Europa. A experiência do espectro, eis aí como, conjuntamente com Engels, Marx terá também pensado, descrito ou diagnosticado uma determinada dramaturgia da Europa moderna, principalmente a de seus grandes projetos unificadores. Seria preciso mesmo dizer que ele a representou ou encenou. Na sombra de uma memória filial, Shakespeare terá frequentemente inspirado essa teatralização marxiana. Mais tarde, mais próximo de nós, mas segundo a mesma genealogia, no ruído noturno de sua concatenação, rumor dos fantasmas encadeados aos fantasmas, um outro descendente seria Valéry. *Shakespeare qui genuit Marx qui genuit Valéry* (e alguns outros).

Mas o que se produz *entre* essas gerações? Uma omissão, um estranho lapso. *Da*, depois *forti*, *exit Marx*. Em *A crise do espírito* (1919) (“Nós, civilizações, nós sabemos agora que somos mortais... etc.”), o nome de Marx aparece uma só vez. Ele se inscreve, eis o nome de um crânio por vir entre as mãos de Hamlet:

“Agora, em um imenso terraço de Elsinor, que vai de Basiléia até Colônia, próximo às areias de Nieuport, aos pântanos do Soma, às gredas da Champanha, aos granitos da Alsácia — o Hamlet europeu olha uns milhares de espectros. Ele é, porém, um Hamlet intelectual. Medita sobre a vida e a morte das verdades. Tem por fantasmas todos os objetos de nossas controvérsias; sente remorso por todos os títulos de nossa glória [...]. Caso segure um crânio, é um crânio ilustre. *Whose was it?* — Este aqui foi *Leonardo* [...]. E este outro crânio é o de Leibniz, que sonhou com a paz universal. E este aqui foi Kant *qui genuit Hegel, qui genuit Marx, qui genuit...* Hamlet não sabe ao certo o que fazer com todos esses crânios. Mas se ele os abandonar! ... Será que deixará de ser ele mesmo?”<sup>1</sup>

1. Paul Valéry, *La Crise de l'esprit*, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1957, t. 1, p. 993. Seria necessário lembrar aqui que a Oeste, perto do cabo [cap] da península europeia, o reino da Dinamarca por pouco não foi,

Mais tarde, em *A política do espírito* (p. 1031), Valéry acaba de definir o homem e a política. O homem: "uma tentativa de criar o que eu me arriscaria a chamar o espírito do espírito" (p. 1025). Quanto à política, esta sempre "implica alguma idéia do homem" (p. 1029). Nessa hora, Valéry cita a si mesmo. Reproduz, então, a página sobre o "Hamlet europeu"; essa que ressaltamos há pouco. Curiosamente, com a segurança perdida, mas infalível de um sonâmbulo, só omite, então, uma frase, uma única, sem mesmo assinalar a omissão por

exatamente com a Inglaterra, o último Estado da resistência de uma certa Europa de Maestricht? Não, este corolário sobre a cabeça coroada orientar-se-ia de preferência para outros lugares. Primeiramente, os lugares de articulação entre essas proposições e as de *L'autre Cap* (Minuit, 1991), que analisava também um tratamento do *capital* (do chefe e da cabeça), em particular por Valéry, para reintroduzir a questão da Europa como questão do espírito — ou seja, a do espectro. E não deixaremos de insistir também, no que vem a ser o primeiro motivo, uma certa figura da cabeça, se assim se pode dizer, *der Kopf e das Haupt*, tal como esta volta a se impor regularmente, em muitos lugares do *corpus* de Marx, e entre os mais hospitalares ao fantasma. De um modo mais geral e mais implícito, o presente ensaio dá continuidade a encaminhamentos anteriores: de como um trabalho do luto que seria coextensivo genericamente a todo trabalho (especialmente em *Glas*, Galilée, 1974); sobre a fronteira problemática entre incorporação e introjeção, sobre a pertinência efetiva, mas limitada, dessa oposição conceitual, como desta outra que separa o fracasso e o sucesso no trabalho do luto, a patologia e a normalidade do luto (cf. sobre esses pontos *Fors*, o prefácio a *Le Verbiere de l'Homme aux Loups*, de N. Abraham e M. Torok, Aubier-Flammarion, 1976, especialmente p. 26 e seguintes, *Schibboleth — pour Paul Celan*, Galilée, 1986, *Feu la cendre*, Des Femmes, 1987, *De l'esprit*, *Heidegger et la Question*, Galilée, 1987, *Mémoires — pour Paul de Man*, Galilée, 1988), sobre a sobrevivência de um sobreviver que não se reduz nem ao viver nem ao morrer ("Survivre", em *Parages*, Galilée, 1986), sobre a economia da dívida e do dom (*Donner le temps*, Galilée, 1992). Quanto à lógica da espectralidade, inseparável da idéia da idéia (da idealização da idealidade como efeito de iterabilidade), inseparável do motivo mesmo, não digamos mais da "idéia" da desconstrução, fez-se uso dela, de modo o mais das vezes explícito, em todos os ensaios publicados no curso dos vinte últimos anos, em particular em *Do espírito*. "Aparição" foi aí também a primeira palavra em "Falarei da aparição [...]". Tradução brasileira de Constança Marcondes César, Editora Papirus.

meio de reticências: a que nomeia Marx, no crânio de Kant ("E este aqui foi Kant qui genuit Hegel, qui genuit Marx, qui genuit..."). Por que essa omissão, a única? O nome de Marx desapareceu. Para onde foi? *Execunt Ghost and Marx*, teria notado Shakespeare. O nome do desaparecido deve ter-se inscrito em outro lugar.

No que diz, bem como no que esquece de dizer dos crânios e das gerações de espíritos, Valéry lembra-nos ao menos três coisas. Estas três coisas dizem respeito justamente a essa coisa a que se chama o espírito. Desde que se deixa de distinguir o espírito do espectro, ele toma corpo, encarna-se, como espírito, no espectro. Ou antes, Marx mesmo o esclarece, chegaremos até aí, o espectro é uma incorporação paradoxal, o devir-corpo, uma certa forma fenomenal e carnal do espírito. Ele torna-se, de preferência, alguma "coisa" difícil de ser nomeada: nem alma nem corpo, e uma e outra. Pois a carne e a fenomenalidade, eis o que confere ao espírito sua aparição espectral, mas desaparece apenas na aparição, na vinda mesma da aparição ou no retorno do espectro. Há desaparecido na aparição como reaparição do desaparecido. O espírito, o espectro não são a mesma coisa, teremos de agudizar essa diferença, mas, quanto ao que eles têm em comum, não se sabe o que é, o que é presentemente. É alguma coisa, justamente, e não se sabe se precisamente isto é, se isso existe, se isso responde por um nome e corresponde a uma essência. Não se sabe: não por ignorância, mas porque esse não-objeto, esse presente não presente, esse estar-aí de um ausente ou de um desaparecido não pertence mais ao saber. Pelo menos não mais ao que se acredita saber sob o nome de saber. Não se sabe se está vivo ou morto. Eis aqui, ou eis ali, lá longe, uma coisa inominável ou quase: alguma coisa, entre alguma coisa e alguém, quem quer que seja ou alguém, alguma coisa, esta coisa aqui, "it is thing", esta coisa, entretanto, e não uma outra, esta coisa que nos olha vem desafiar tanto a semântica como a ontologia, tanto a psicanálise como a filosofia ("Marcellus: *What, ha's this thing appear'd againe tonight?* Barnardo: *I haue seene nothing*"). A coisa ainda está invisível, ela não é nada de visível ("I haue seene nothing"), no momento em que se fala dela, e para se perguntar se ela reapareceu. Ela ainda não é nada que se possa ver quando se fala dela. Ela não é mais nada que se possa ver quando Marcelo fala dela, mas foi vista por duas vezes. E é por isso, para

ajustar a fala à visão, que Horácio, o céptico, foi convocado. Ele servirá de terceiro e de testemunha (*terstis*) “[...] *if againe this Apparition come. He may approve our eyes and speak to it*”, “a fim de que possa confirmar nossos olhos / se o espectro voltar, devendo falar com a aparição”. (Ato I, cena I)<sup>1</sup>

Esta Coisa que não é uma coisa, essa Coisa invisível entre seus aparecimentos, não a veremos mais em carne e osso quando ela reaparecer. Esta Coisa olha para nós, no entanto, e vê-nos não vê-la mesmo quando ela está aí. Uma dissimetria espectral interrompe aqui toda especularidade. Ela dessincroniza, faz-nos voltar à anacronia. A isto chamaremos *efeito de viseira*: não vemos quem nos olha. Embora em seu fantasma o rei se assemelhe a si mesmo “como tu te assemelhas a ti mesmo” (“*As thou art to thy selfe*”), diz Horácio, isso não impede que ele olhe sem ser visto: seu aparecimento o faz parecer ainda invisível sob sua armadura (“*Such was the very Armour he had on* [...]”). Este *efeito de viseira*, não voltaremos mais, sem dúvida, a falar disso, ao menos diretamente e com esse nome, mas ele será suposto em tudo o que afirmamos, daqui em diante, sobre o espectro em geral, em Marx e noutros. Como se esclarecerá mais adiante, a partir de *A ideologia alemã* e da explicação com Stimer, o que distingue o espectro ou a aparição do *espírito*, ainda que seja do espírito no sentido de fantasma em geral, é uma fenomenalidade sobrenatural e paradoxal, a visibilidade furtiva e inapreensível do invisível ou uma invisibilidade de um X visível, essa *sensibilidade insensível* de que fala *O capital*; voltaremos a referir-nos a ela, com relação a um certo valor de troca: trata-se também, sem dúvida, da intangibilidade tangível de um corpo próprio sem carne, mas sempre de *alguém* como *alguém ouiro*. E de *alguém ouiro* que não nos *adivataremos* em determinar como ego, sujeito, pessoa, consciência, espírito etc. Isso já é o suficiente para distinguir também o espectro, não somente do ícone ou do ídolo, mas também da imagem, do *phantasma* platônico, como do simples *simulacro* de alguma coisa em geral, de que está, no entanto, tão próximo e com que compartilha, de outros pontos de vista, mais de uma feição. Mas isso não é tudo, e não é o

1. Tr. F. Carlos de A.C. Medeiros e Oscar Mendes.

mais irredutível. Outra sugestão: este *alguém ouiro* espectral nos olha; sentimo-nos olhados por ele, fora de toda sincronia, antes mesmo e para além de qualquer olhar de nossa parte, segundo uma anterioridade (que pode ser da ordem da geração, de mais de uma geração) e uma dissimetria absolutas, segundo uma desproporção absolutamente incontornável. A anacronia faz a lei aqui. Que nos sintamos vistos por um olhar com que sempre será impossível cruzar, aí está o *efeito de viseira*, a partir de que herdamos a lei. Como não vemos quem nos vê, e quem faz a lei, quem liberta a injunção, uma injunção aliás contraditória; como não vemos quem ordena “jura” (*swear*), não podemos identificá-lo com toda certeza; ficamos entregues à sua voz. Aquele que diz “sou o espectro de teu pai” (“*I am thy Fathers Spirit*”), só podemos acreditar em sua palavra. Submissão essencialmente cega ao seu segredo, ao segredo de sua origem, eis uma primeira obediência à injunção. Ela condicionará todas as outras. Pode sempre tratar-se de algum outro. Um outro sempre pode mentir, pode disfarçar-se de fantasma, um outro fantasma pode também fazer-se passar por este aqui. É sempre possível. Mais adiante, falaremos da *sociedade* ou do *comércio* dos espectros entre eles, pois sempre existe *mais de um*. A armadura, esse “traje”, de que nenhuma encenação poderá jamais fazer a economia, vemo-la recobrir dos pés à cabeça, aos olhos de Hamlet, o suposto corpo do pai. Não se sabe se ela faz parte ou não da imagem espectral. Essa proteção é rigorosamente *problemática* (*problema* é também um broquel), pois não permite que a percepção decida sobre a identidade que se encontra tão firmemente encerrada em sua carapaça. A armadura pode não ser outra coisa senão o corpo de um *artefato* real, uma espécie de prótese técnica, um corpo estranho ao corpo espectral que ela veste, dissimula e protege, mascarando assim até a sua identidade. A armadura não deixa ver nada do corpo espectral, mas à altura da cabeça e *sob a viseira*, permite ao *sol-dizant* pai ver e falar. Fendas aí são preparadas, e ajustadas, permitindo-lhe ver sem ser visto, mas falar para ser ouvido. O *elmo* (*helm*, o capacete), como a viseira, além de garantir uma proteção, encimava o escudo de arma e designava a autoridade do chefe, como o brasão de sua nobreza.

Para o efeito de elmo basta que uma viseira seja *possível*, e que se jogue com ela. Mesmo quando está erguida, *de fato*, sua possibilidade

continua a significar que alguém, sob a armadura, pode, com segurança, ver sem ser visto ou sem ser identificado. Mesmo quando está erguida, a viseira permanece, recurso e estrutura disponíveis, sólida e estável como a armadura, a armadura que cobre o corpo dos pés à cabeça, a armadura de que faz parte e a que está presa. Eis o que distingue uma viseira de uma máscara, com que, no entanto, comparilha esse poder incomparável, talvez a insígnia suprema do poder: poder ver sem ser visto. O efeito de elmo não é suspenso quando a viseira está erguida. Sua potência nesta hora, a saber, sua possibilidade, ressalta somente de modo mais intensamente dramático. Quando Horácio conta a Hamlet que uma figura semelhante a seu pai apareceu “armado da cabeça aos pés” (“*Arm'd at all points exactly, Cap a Pe*”), o filho se aflige e interroga. Insiste primeiramente na armadura e no “da cabeça aos pés” (“*Hamlet: Arm'd, say you? Both: Arm'd, my Lord. Hamlet: From top to toe? Both: My Lord, from head to foot*”). Depois, Hamlet volta-se para sobre a cabeça, o rosto, e, principalmente, para o olhar sob a viseira. Como se esperasse que, sob uma armadura que o dissimulava e protegia da cabeça aos pés, o fantasma não tivesse exposto nem seu rosto, nem seu olhar, nem, portanto, a sua identidade (“*Hamlet: Then saw you not his face? Então não lhe pudestes ver o rosto? Horácio: O yes, my Lord, he wore his Beauer vp. Como não? A viseira estava erguida*”). Ato I, cena II).

Três coisas decomporiam pela análise essa única coisa, espírito ou espectro — o rei, pois o rei ocupa este lugar, aqui o lugar do pai, quer o conserve, tome-o ou usurpe-o, e para além da repetição da rima (por exemplo, “*The Play's the thing, Wherein Ile catch the Conscience of the King*”). Rei é uma coisa, Coisa é o rei, aí mesmo onde ele se separa de seu corpo que, contudo, não o deixa (contrato de secessão, pacto necessário para ter *mais de um* corpo, ou seja, para reinar, e primeiramente herdar, seja por crime ou eleição, a dignidade real: o corpo — ou o cadáver — está com o Rei, junto do Rei, mas o Rei não está com o corpo. O Rei é uma coisa: “*The body is with the King, but the King is not with the body. The King, is a thing*”).

Quais são portanto essas três coisas da coisa?

I. Primeiramente, o luto. Não falaremos senão dele. Este consiste sempre em tentar ontologizar os restos, torná-los presentes, em primeiro lugar em *identificar* os despojos e em *localizar* os mortos (toda

ontologização, toda semantização — filosófica, hermenêutica ou psicanalítica — encontra-se enredada nesse trabalho do luto, mas, enquanto tal, não o pensa ainda; é neste aquém que formulamos aqui a questão do espectro, ao espectro, quer se trate de Hamlet ou de Marx). É preciso saber. *É preciso sabê-lo*. Ora, saber é saber *quem e onde*, saber de quem é propriamente o corpo e onde este repousa — pois ele deve permanecer em seu lugar. Em lugar seguro. Hamlet não pergunta somente a quem tal crânio pertencia (“*Whose was it?*”, Valéry cita essa pergunta). Exige saber a quem pertence aquele túmulo (“*Whose grave's this, sir?*”). Nada seria pior para o trabalho do luto do que a confusão ou a dúvida: *é preciso saber* quem quem está enterrado onde — *é preciso* (saber — assegurar-se) que, nisso que resta dele, *há resto*. Que ele se mantenha aí e não saia mais daí!

2. Em seguida, não se pode falar de *gerações* de crânios ou de espíritos (*Kant qui genuit Hegel qui genuit Marx*) a não ser sob a responsabilidade da língua — e da voz, em todo caso do que *marca* o nome ou o substitui (“*Hamlet: That Scull had a tongue in it, and could sing once*”).

3. Enfim (*Marx qui genuit Valéry...*), a coisa *trabalha*, quer transforme ou se transforme, quer componha ou se decomponha: o espírito, o “*espírito do espírito*” é *trabalho*. Mas o que é o trabalho? O que é seu conceito, se supõe o espírito do espírito? Valéry sublinha-o: “*Entendo aqui por 'Espírito' uma certa potência de transformação [...] o espírito [...] trabalha.*”<sup>1</sup>

Portanto, “*Whither marxism?*”, “*Para onde vai o marxismo?*”. Eis a pergunta que nos é dirigida pelo título deste simpósio. Em que tal questão apontaria na direção de Hamlet, da Dinamarca e da Inglaterra? Por que ela nos instigaria a *seguir* um fantasma? Onde? *Whither?* O que é seguir um fantasma? E se isto significasse ser seguido por ele, sempre, perseguido, talvez em razão da caçada que lhe fazemos? Aí também o que parece na dianteira, o porvir, revém antecipadamente: do passado, por trás. “*Something is rotten in the state of Denmark*”, declara Marcelo, no momento em que Hamlet se

1. Paul Valéry, *Lettre sur la société des esprits*, O.C., p. 1139.

apresta, justamente, em seguir o fantasma ("I'll follow thee", ato I, cena IV), "Whither", logo, este também lhe perguntará: "Where wilt thou lead me? speak; I'll go no further. Ghost: Mark me [...] I am thy Fathers Spirit.""]

Repetição e primeira vez, eis talvez a questão do acontecimento como questão do fantasma: o que vem a ser um fantasma? O que vem a ser a *efetividade* ou a *presença* de um espectro, ou seja, do que parece continuar sendo tão inefetivo, virtual e inconsistente que um simulacro? Haverá aí, entre a coisa mesma e seu simulacro, uma oposição que se sustente? Repetição e primeira vez, mas também repetição e *última vez*, pois a singularidade de toda *primeira vez* faz dela também uma *última vez*. Cada vez, trata-se do acontecimento mesmo, uma primeira vez e uma última vez. Totalmente outro. Encenação para um fim da história. Chamemos isto de uma *obsidologia*. Essa lógica da obsessão não seria somente mais extensa e mais poderosa do que uma ontologia ou um pensamento do ser (do "to be", supondo-se que em "to be or not to be" esteja em questão o ser, e nada é menos certo). Ela abrigaria em si, mas como lugares circunscritos ou efeitos particulares, a escatologia e a teleologia. Ela as *compreenderia*, mas incompreensivelmente. Como *compreender* efetivamente o discurso do fim ou o discurso sobre o fim? A extremidade do extremo poderá alguma vez estar compreendida? E a oposição entre *to be* e *not to be*? Hamlet já começava pelo retorno esperado do rei morto. Após o fim da história, o espírito vem ao *revir*, ele figura *ao mesmo tempo* um morto que revém e um fantasma cujo retorno esperado se repete, mais e mais.

Ah! o amor de Marx por Shakespeare! É bem conhecido. Chris Hani partilhava da mesma paixão. Acabo de sabê-lo e muito me agrada esta idéia. Mesmo se Marx cita com mais frequência *Timão de Atenas*, o *Manifesto* parece evocar ou convocar, desde sua abertura, a primeira vinda do fantasma silencioso, o aparecimento do espírito que não responde, nesse terraço de Elsinor que é então a velha Europa. Pois se essa primeira aparição teatral já caracterizava uma repetição, ela implica o poder político nas dobras desta iteração ("In the same figure, like the King that's dead", diz Barnardo, a partir do momento em que acredita reconhecer a "Coisa", em seu desejo irreprimível de identificação). Contando disso que se poderia chamar

o outro tempo ou a outra cena, desde a véspera da peça, as testemunhas da história temem e esperam um retorno, depois, *again and again*, uma ida e vinda (Marcellus: "What! ha's this thing appear'd againe tonight?") Depois: "Enter the Ghost, Exit the Ghost, Re-enter the Ghost"). Questão de repetição: um espectro é sempre um retornante. Não se tem meios de controlar suas idas e vindas porque ele *começa por retornar*. Pensemos também em Macbeth, e recordemos o espectro de César. Após ter expirado, ele retorna. Brutus também diz "again" —: "Well; then I shall see thee again?" Ghost: — Ay, at Philippi" (ato IV, cena III).

Ora, de fato, tem-se vontade de respirar. Ou de suspirar: depois da expiração mesma, pois vai nisso o espírito. Ora, o que parece quase impossível é sempre falar do espectro, falar *ao* espectro, falar *com* ele, logo, e principalmente, *fazer* ou *deixar falar* um espírito. E a coisa parece ainda mais difícil para um leitor, um erudito, um *expert*, um professor, um intérprete, em resumo, para o que Marcelo chama de *scholar*. Talvez para um espectador em geral. No fundo, o último a quem um espectro pode aparecer, dirigir a palavra ou prestar atenção, é a um espectador enquanto tal. No teatro ou na escola. Há razões essenciais para isto. Teóricos ou testemunhas, espectadores, observadores, eruditos e intelectuais, os *scholars* acreditam que basta olhar. Por isso, eles já não se encontram sempre na posição mais competente para fazer o que é necessário, falar ao espectro: aí está, talvez, entre tantas outras, uma lição indelével do marxismo. Não há mais, nunca houve, um *scholar* capaz de falar de tudo dirigindo-se a qualquer um, e principalmente aos fantasmas. Nunca houve um *scholar* que tivesse verdadeiramente, enquanto tal, lidado com fantasma. Um *scholar* tradicional não acredita em fantasmas — nem em tudo a que se poderia chamar o espaço virtual da espectralidade. Nunca houve *scholar* que, enquanto tal, não acreditasse na distinção definitiva entre o real e o não-real, o efetivo e o não-efetivo, o vivo e o não-vivo, o ser e o não-ser (*to be or not to be*, conforme a leitura convencional), a oposição entre o que está presente e o que não está, por exemplo sob forma de objetividade. Para além dessa oposição, não há para o *scholar* senão hipótese acadêmica, ficção teatral, literatura e especulação. Se nos referíssemos unicamente a essa figura tradicional do *scholar*, seria preciso, pois, desconfiar aqui do

que se poderia definir como a ilusão, a mistificação ou o *complexo de Marcelo*. Este não estava talvez em situação de compreender que um *scholar* clássico não teria meios de falar ao fantasma. Não sabia o que é a singularidade de uma posição, não digamos de uma posição de classe como se fazia antigamente, mas a singularidade de um lugar de fala, de um lugar de experiência e de um lugar de filiação, lugares e laços a partir dos quais, unicamente, podemos nos dirigir ao fantasma: "*Thou art a Scholler; speake to it Horatio*", diz ingenuamente, como se participasse de um simpósio. Ele convoca o *scholar*, o erudito ou o intelectual instruído, o homem de cultura, como um espectador que tivesse meios de calcular a distância necessária, ou encontrar as palavras apropriadas para observar, ou melhor, para dirigir apóstrofes ao fantasma, ou seja, também para falar a língua dos reis ou dos mortos. Pois, Bernardo acaba de reconhecer a figura do rei morto, acredita tê-lo identificado, pela semelhança ("Barnardo: *In the same figure, like the King that's dead. Marcellus: Thou art a Scholler: speake to it Horatio*"). Ele não lhe pede somente que fale ao fantasma, mas que o chame, que o interpele, que o interroge, mais precisamente, que questione a Coisa que ele ainda é: "*Question it Horatio*". E Horácio ordena à Coisa que fale, preescreve-lhe duas vezes, com um gesto ao mesmo tempo imperioso e acusador. Ordena, em suma, ao mesmo tempo que conjura ("*By heaven I Charge thee speake! [...] speake, speake! I Charge thee, speake!*"). E se traduz com efeito frequentemente "*I charge thee*" por "eu te conjuro", o que nos indica um caminho em que se cruzarão mais tarde a injunção e a conjuração. Conjurando-o a falar, Horácio quer arrazoar, estabelecer, deter o espectro em sua fala: ("*For which, they say, you Spirit oft walke in death Speake of it. Stay, and speake. Stop it Marcellus.*")

Inversamente, Marcelo talvez antecipasse a vinda, um dia, uma noite, alguns séculos mais tarde, o tempo não se conta mais aqui da mesma maneira, de um outro *scholar*. Este seria enfim capaz, para além da oposição entre presença e não-presença, efetividade e inefetividade, vida e não-vida, de pensar a possibilidade do espectro, o espectro como possibilidade. Melhor (ou pior), ele teria meios de se dirigir aos espíritos. Saberia que tal aptidão não é somente já possível, mas que esta terá em todos os tempos condicionado, como tal, a

aptidão em geral. Eis, em todo caso, alguém bastante louco para esperar *desaferrrolhar* a possibilidade de tal aptidão.

Foi, pois, um erro de minha parte ter afastado da memória o que era mais manifesto do *Manifesto*. O que nele se manifesta em primeiro lugar é um espectro, este primeiro personagem paterno, tão poderoso quanto irreal, alucinação ou simulacro, e virtualmente mais eficaz do que o que se chama tranquilamente uma presença viva. Na releitura do *Manifesto* e de algumas outras grandes obras de Marx, disse, a mim mesmo, que conhecia poucos textos na tradição filosófica, talvez nenhum outro, cuja lição parecesse mais urgente *nos dias de hoje*, desde que se leve em conta o que Marx e Engels disseram (por exemplo, no *Préface* de Engels à reedição de 1888) sobre seu próprio "envelhecimento" possível e sua historicidade intrinsecamente irreduzível. Que outro pensador, em tempo algum, esteve atento para esse fato de forma tão explícita? Quem jamais invocou a *transformação*, ainda por vir, de suas próprias teses? Não somente por obra de algum enriquecimento progressivo do conhecimento, que em nada mudaria a ordem de um sistema, mas a fim de levar em conta, uma outra conta, os efeitos de ruptura ou de reestruturação? E a fim de acolher antecipadamente, para além de toda programação possível, a imprevisibilidade dos novos saberes, das novas técnicas, das novas distribuições políticas? Nenhum texto da tradição parece tão lúcido quanto à mundialização em andamento na política, quanto à irreduzibilidade do técnico e do midiático na óptica do pensamento mais pensante — e para além da estrada de ferro e dos jornais de então, cujos poderes foram analisados de modo incomparável pelo *Manifesto*. E poucos textos foram tão luminosos no que concerne ao direito, ao direito internacional e ao nacionalismo.

Será sempre um erro não ler, reler e discutir Marx. Isto é, também alguns outros — e para além da "leitura" ou da "discussão" acadêmica. Cada vez mais será um erro, uma falta de responsabilidade teórica, filosófica, política. Uma vez que a máquina de dogmas e os aparelhos ideológicos "marxistas" (Estados, partidos, células, sindicatos e outros lugares de produção doutrinária) se encontram em curso de desaparecimento, não temos mais desculpas, somente álibis, para desviar-nos desta responsabilidade. Não haverá futuro sem isto. Não sem Marx, não há futuro sem Marx, sem a memória e sem a

herança de Marx: em todo caso, de um certo Marx, de seu gênio, de um ao menos de seus espíritos. Pois esta será nossa hipótese, ou antes, nosso *pari-pris*: há mais de um, *deve haver mais de um*.

Entretanto, em meio a todas as tentações a que eu deveria resistir hoje, haveria a da memória: a de contar o que foi para mim — e para os da minha geração, que a têm partilhado ao longo de toda uma vida, a experiência do marxismo, a figura quase paterna de Marx, sua luta em nós com outras filiações, a leitura dos textos e a interpretação de um mundo em que a herança marxista era — e ainda continua sendo, e, portanto, continuará sendo — absolutamente e de ponta a ponta determinante. Não é preciso ser marxista ou comunista para render-se a essa evidência. Todos nós habitamos um mundo, alguns diriam uma cultura, que conserva, de modo diretamente visível ou não, numa profundidade inculável, a marca desta herança.

Dentre os traços que caracterizam uma certa experiência própria à minha geração, isto é, uma experiência que terá durado ao menos quarenta anos, e que não terminou, eu destacaria, primeiramente, um paradoxo perturbador. Trata-se de uma perturbação do “*déjà vu*” ou mesmo de um certo “sempre *déjà vu*”. Esse mal-estar da percepção, da alucinação e do tempo, o estou recordando em razão do tema que nos reúne esta noite: “*whither marxism?*” Para muitos dentre nós, a pergunta tem a nossa idade. Especialmente para aqueles que, este foi também o meu caso, opunham-se, por certo, ao “marxismo” ou ao “comunismo” real (à União Soviética, à Internacional dos partidos comunistas, e a tudo que se seguia, ou seja, a tantas e tantas coisas...), mas entendiam, ao menos, nunca o terem feito a partir de motivações conservadoras ou reacionárias, nem mesmo de posições de direita moderada ou republicana. Para muitos dentre nós, um certo (eu digo, de fato, um certo) fim do comunismo marxista não esperou a desintegração recente da URSS e de tudo que disso dependia no mundo. Tudo isto começou — tudo isto era mesmo *déjà vu*, indubitavelmente, desde o começo dos anos 1950. Desde então, a pergunta que nos reúne esta noite (*whither marxism?*) ecoa como uma antiga repetição. Era esta, mas de modo totalmente diferente, a que se impunha a muitos desses jovens que éramos àquela época. A mesma pergunta já havia *repercutido*. A mesma, certamente, mas de modo totalmente diferente. E a diferença na repercussão, eis o que ecoa esta noite.

Ainda é noite, trata-se sempre do cair da noite ao longo das “fortalezas”, sobre os *battlements* de uma velha Europa em guerra. Com o outro e consigo mesma.

Por quê? Era, já então, a mesma pergunta como pergunta *final*. Muitos jovens dos dias atuais (do tipo “leitores consumidores de Fukuyama” ou do tipo “Fukuyama” mesmo) não o sabem, sem dúvida, suficientemente: os temas escatológicos do “fim da história”, do “fim do marxismo”, do “fim da filosofia”, dos “fins do homem”, do “último homem” etc. eram, nos anos 1950, há quarenta anos, nosso pão de cada dia. Esse pão de apocalipse, nós o tínhamos naturalmente na boca, já então, tão naturalmente quanto isto a que denominei *a posteriori*, em 1980, o “tom apocalíptico em filosofia”.

Qual era a sua consistência? Qual era o seu gosto? Era, *por um lado*, a leitura ou a análise destes que poderíamos denominar os *clássicos do fim*. Eles formavam o cânon do apocalipse moderno (fim da História, fim do Homem, fim da Filosofia, Hegel, Marx, Nietzsche, Heidegger, com o seu codicilo kojéviano e os codicilos de Kojève mesmo). Era, *por outro lado*, e *indissociavelmente*, o que sabíamos, ou o que alguns dentre nós, há muito tempo, não escondiam mais, do terror totalitário em todos os países do Leste, de todos os desastres socioeconômicos da burocracia soviética, do stalinismo passado e do neo-stalinismo em curso (*no atacado*, dos processos de Moscou à repressão da Hungria, para limitarmos-nos a esses índices mínimos). Tal foi, sem dúvida, o elemento em que o que chamamos a desconstrução se desenvolveu — e só levando em conta esse enredamento histórico pode-se compreender alguma coisa desse movimento da desconstrução, principalmente na França. Desde então, para aqueles com quem partilhei esse tempo singular, essa dupla e única experiência (ao mesmo tempo filosófica e política), para nós, me atreveria a dizer, o alarde midiático dos atuais discursos sobre o fim da história e o último homem parece-se, o mais das vezes, a um tedioso anacronismo. Ao menos até um certo ponto, que deveremos esclarecer mais adiante. Alguma coisa desse tédio transpira, aliás, através do corpo da cultura mais *fenomenal* nos dias atuais: o que se ouve, se lê e se vê, o que mais se *midiatiza* nas capitais ocidentais. Quanto a estes, que a isso se entregam com o júbilo de um frescor juvenil, fazem figura de retardados, um pouco como se ainda fosse

possível pegar o último trem após o último trem — e de ainda estar atrasado para um fim da história.

Como se pode estar atrasado para o fim da história? Questão de atualidade. Ela é séria, pois obriga a refletir ainda, como o fazíamos desde Hegel, sobre o que acontece, e merece o nome de *acontecimento*, após a história; e a se perguntar se o fim da história não é somente o fim de um certo conceito de história. Aí está, talvez, uma das perguntas que seria preciso dirigir àqueles que, se me permitirem, não contentes em estar atrasados para o apocalipse e o último trem do fim, sem com isso se mostrarem esbaforidos, dão um jeito, além disso, de inflar o peito, na consciência tranqüila do capitalismo, do liberalismo e das virtudes da democracia parlamentar — nome pelo qual designaremos não o parlamentarismo e a representação política em geral, mas as formas presentes, ou seja, em verdade, *passadas* de um dispositivo eleitoral e de um aparelho parlamentar.

É preciso, para nós, complicar um pouco esse esquema. Devemos adiantar uma outra leitura do anacronismo mihiático e da consciência tranqüila. Mas, para tornar mais sensível a desestimulante impressão de *déjà-vu*, que corre o risco de fazer cair das mãos toda a literatura sobre o fim da história e outros diagnósticos semelhantes, só citarei (entre tantos outros exemplos possíveis) um ensaio de 1959, cujo autor havia também publicado um relato já *então* intitulado, em 1957, *O último homem*. Há, portanto, cerca de trinta e cinco anos, Maurice Blanchot dedica um artigo, “O fim da filosofia”,<sup>1</sup> a uma boa meia dúzia de livros dos anos 1950. São todos, e somente na França, testemunhos de amigos marxistas ou comunistas. Blanchot escreverá mais tarde “Sobre uma abordagem do comunismo” e “As três falas de Marx”.<sup>2</sup>

[Gostaria de citar inteiras aqui, para subscrevê-las sem restrições, as três páginas admiráveis que levam o título “As três falas de Marx”. Com o sóbrio brilho de uma incomparável densidade, de

1. Maurice Blanchot, *La fin de la philosophie*, La Nouvelle Revue Française, 1º agosto 1959, Ano 7, nº 80.

2. Maurice Blanchot, *L'Amitié*, Gallimard, 1971, pp. 109-117.

modo ao mesmo tempo discreto e fulgurante, seus enunciados se dão menos como resposta plena a uma questão, que não se medem com o que, para nós, é preciso responder hoje, herdeiros que somos de *mais de uma fala*, como de uma injunção em si mesma *desajuntada*.

Consideremos, em primeiro lugar, a *heterogeneidade* radical e necessária de uma herança, a diferença sem oposição que deve caracterizá-la, um “disparate” e uma quase justaposição sem dialética (o plural do que chamaremos mais adiante os espíritos de Marx). Uma herança não se junta nunca, ela não é jamais uma consigo mesma. Sua unidade presumida, se existe, não pode consistir senão na *injunção de reafirmar escolhido*. É preciso quer dizer é preciso filtrar, peneirar, criticar, é preciso escolher entre vários possíveis que habitam a mesma injunção. E habitam-na de modo contraditório, em torno de um segredo. Se a legibilidade de um legado fosse dada, natural, transparente, unívoca, se ela não pedisse e não desafiasse ao mesmo tempo a interpretação, não se teria nunca o que herdar. Seríamos afetados por isso como por uma causa — natural ou genética. Herda-se sempre um segredo — que diz “leia-me, alguma vez serás capaz?”. A escolha crítica pedida por toda reafirmação de herança diz respeito também, exatamente como a memória, à condição de finitude. O infinito não pode herdar e não pode ser herdado. A injunção (escolhe e decide no que herdas, dirá ela sempre) não pode ser uma a não ser dividindo-se, rasgando-se, diferindo de si mesma, falando a cada vez diversas vezes — e com diversas vozes. Por exemplo:

Em Marx, e sempre vindas de Marx, vimos ganhar força e forma três grandes espécies de falas, que são, todas as três, necessárias, mas separadas e mais do que opostas: como justapostas. O disparate que as mantém juntas, designa uma pluralidade de exigências a que, desde Marx, cada um que fala, que escreve, não se deixa de sentir submetido, salvo se se sentir *faltando a tudo*. (p. 115, grifo meu).

Salvo se se sentir faltando a tudo. O que isto quer dizer? E “desde Marx”?

É verdade que faltar a tudo sempre será possível. Coisa alguma jamais poderá dar-nos uma garantia contra esse risco, ainda menos contra esse sentimento. E um “desde Marx” continua a designar o



lugar de *notificação* desde onde estamos *engajados*. Mas se há compromisso ou notificação, injunção ou promessa, se há este apelo desde uma fala que ecoa antes de nós, o “desde” assinala um lugar e um tempo que nos precedem, sem dúvida, mas para estar tanto *dian*te *de nós* quanto *antes de nós*. Desde o porvir, portanto, desde o passado como porvir absoluto, desde o não-saber e o não-advindo de um acontecimento, do que falta ser (*to be*): fazer e decidir (o que significa primeiramente, sem dúvida, o “*to be or not to be*” de Hamlet — e de todo herdeiro que, digamos, venha a jurar diante de um fantasma). Se “desde Marx” designa um por-vir assim como um passado, o passado de um nome próprio, é que o próprio do nome próprio permanecerá sempre porvir. E secreto. Permanecerá por vir não como o agora futuro do que “mantém junto” o “disparate” (e Blanchot narra o impossível de um “disparate” que em si mesmo “mantém junto”; resta pensar como um disparate poderia ainda, em si mesmo, manter junto, e se se pode alguma vez falar do disparate mesmo, em si mesmo, de uma mesmice sem propriedade). O que se enuncia “desde Marx” pode unicamente prometer ou lembrar manter junto, numa fala que difere, diferindo não o que ela afirma, mas diferindo exatamente *para* afirmar, por afirmar *justamente*, para poder (poder sem poder) afirmar a vinda do acontecimento, seu por-vir mesmo.

Blanchot não nomeia aqui Shakespeare, mas não posso entender “desde Marx”, desde Marx, sem entender, como Marx, “desde Shakespeare”. Manter junto o que não se mantém junto, e o disparate mesmo, o mesmo disparate, isso não se pode pensar, voltaremos incessantemente a referir-nos a isso como à espectralidade do espetro. senão em um tempo do presente deslocado, na junção de um tempo radicalmente dis-junto, sem conjugação assegurada. Não em um tempo de junções negadas, quebradas, maltratadas, disfuncionantes, desajustadas, segundo um *dis* de oposição negativa e de disjunção *determinável*. O que se diz aqui do tempo é válido também, por conseguinte, ou por isso mesmo, para a história, mesmo se esta última pode consistir em consertar, nos efeitos de conjuntura, e se trata aqui do mundo, a disjunção temporal: “*The time is out of joint*”, o tempo está *desarticulado*, demitido, desconjuntado, deslocado, o tempo está desconcertado, consertado e desconcertado, *desordenado*, ao mesmo

tempo desregrado e louco. O mundo está fora dos eixos, o mundo se encontra deportado, fora de si mesmo, desajustado. Diz Hamlet. Que abriu deste modo uma dessas fendas, muitas vezes seteiras poéticas e pensantes, desde onde Shakespeare terá velado sobre a língua inglesa e, ao mesmo tempo, no mesmo gesto sem precedente, assina-do seu corpo com alguma flecha. Ora, quando é que Hamlet nomeia a disjunção do tempo, mas também a da história e do mundo, a disjunção do andar do tempo, o desajuste de *nosso* tempo, cada vez o nosso? E como traduzir “*The time is out of joint*”? Uma arrebatante diversidade dispersa através dos séculos a tradução de uma obra-prima, de uma obra de gênio, de uma *coisa do espírito* que parece, justamente, *engenhatar-se*. Esperto ou não, um gênio *opera*, resiste e desafia sempre, à semelhança de uma coisa espectral. A obra animada torna-se essa coisa, a Coisa que engenha habitar sem propriamente habitar, ou então, *obsidiar*, tal qual um incapturável espetro, a memória e a tradução. Uma obra-prima sempre se move, por definição, à maneira de um fantasma. A Coisa obsidia, por exemplo, eia *conversa*, habita sem residir, sem jamais aí confinar-se, as numerosas versões desta passagem, “*The time is out of joint*”. Plurais, as palavras da tradução organizam-se; não se dispersam de um modo qualquer. Desorganizam-se também pelo efeito mesmo do espetro, por causa da Causa que se chama o original e que, como todos os fantasmas, formula pedidos mais do que contraditórios, até mesmo disparatados. Elas se distribuem aqui, ao que parece, em torno de algumas grandes possibilidades. Trata-se de tipos. Em “*The time is out of joint*”, *time* é umas vezes o *tempo* mesmo, a temporalidade do tempo, outras vezes o que a temporalidade torna possível (o tempo como *história*, o correr do tempo, o tempo em que vivemos, os dias de hoje, a época), outras vezes, por conseguinte, o *mundo* como ele vai, nosso mundo hoje, a atualidade: esta onde as coisas vão bem (*whither*) e aquela onde vão de mal a pior, onde apodrecem (*whither*); esta que vai não vai, aquela onde não se vai para trás, nem tampouco para adiante, conforme se esperaria nos dias de hoje. *Time*: é o tempo, assim como é a história e também o mundo. “*The time is out of joint*”: as traduções igualmente se encontram “*out of joint*”. Por corretas e legítimas que sejam, independentemente do *direito* que se lhes reconhece, estão todas elas desajustadas, como injustas no desvio que as

afeta: dentro de si mesmas, certamente, visto que seu sentido permanece necessariamente equívoco; em seguida, na relação entre elas, e portanto, em sua multiplicidade; enfim, ou primeiramente, em sua inadequação irredutível à outra língua e ao golpe de gênio do acontecimento que faz a lei, a todas as virtualidades do original. A excelência da tradução nada pode contra isso. Pior ainda, e nisto consiste todo o drama, ela só pode agravar ou cancelar a inacessibilidade da outra língua. Alguns exemplos franceses, entre os mais notáveis, os mais irrepreensíveis e os mais interessantes:

1. "*Le temps est hors de ses gonds*"<sup>1</sup> (O tempo está fora de seus gonzos<sup>2</sup>). A tradução de Yves Bonnefoy parece a mais fiel. Ela mantém aberta e suspensa, ao que parece, como na *époque* desse tempo mesmo, a maior potencialidade econômica da fórmula. Mais técnica que orgânica, ética ou política (o que continua sendo um desvio), a figura do gonzo (*gond*) parece a mais próxima do uso dominante e da multiplicidade de usos do idioma que ela traduz.

2. "*Le temps est detraqué*"<sup>3</sup> (O tempo está alterado). Tradução antes ariscada: um certo uso da expressão faz pensar nas condições do tempo (*weather*).

3. "*Le monde est à l'envers*"<sup>4</sup> (O mundo está às avessas): um "às avessas" muito próximo de *de travers* (de revés), que parece, este, mais próximo ao original.

4. "*Cette époque est déshonorée*"<sup>5</sup> (Esta época está desonrada). Por surpreendente que pareça à primeira vista, a leitura de Gide está de acordo, no entanto, com a tradição de um idioma que, de More a Tennyson, dá um sentido aparentemente mais ético ou político a essa expressão. "*Out of joint*" qualificaria a decadência moral ou a cor-

1. *Hamlet*, tr. Yves Bonnefoy, 1957, Folio, Gallimard, 1992.

2. *Hors de ses gonds* traduz-se por "fora de si". Em português, selecionamos três traduções para "*The time is out of joint*": 1. "Dos gonzos saiu o tempo", Carlos Alberto Nunes; 2. "Como as coisas andam / fora dos eixos!", de Péricles Eugênio da Silva Ramos; 3. "O mundo está fora dos eixos", de F. Carlos de Almeida Cunha Medeiros e Oscar Mendes. (N.T.)

3. *Hamlet*, tr. Jean Malaplate, Corti, 1991.

4. *Hamlet*, tr. Jules Derorquigny, Les Belles Lettres, 1989.

5. *Hamlet*, André Gide, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1959.

rupção da cidade, o desregramento ou a perversão dos costumes. Passa-se facilmente do desajustado ao injusto. Este é o nosso problema: como justificar essa passagem do desajuste (valor de preferência técnico-ontológico afetando uma presença) a uma injustiça que não seria mais ontológica? E se o desajuste fosse, ao contrário, a condição da justiça? E se esse duplo registro condensasse seu enigma, exatamente, e potencializasse sua superpotência no que confere sua força inaudita à fala de Hamlet: *The time is out of joint*? Não nos surpreendamos com isso, o *Oxford English Dictionary* cita esta frase de Hamlet como exemplo da inflexão ético-política. Discermos, nesse exemplo notável, a necessidade de que Austin falava: um dicionário de palavras não pode nunca dar definição, ele não dá senão exemplos. A perversão do que, *out of joint*, não anda bem ou anda *de revés* (*de revés*, portanto, antes que *às avessas*), vem-la facilmente opor-se como o oblíquo, o torcido, o torto ou o atravessado à retidão, à boa direção do que anda direito, ao espírito do que orienta ou funda o direito — e impede diretamente, sem desvio, para a direção certa etc.<sup>1</sup> Hamlet opõe, aliás claramente, o estar "*out of joint*" do tempo ao seu *estar direito*, em seu direito, ou no reto caminho do que anda direito. Chega mesmo a amaldiçoar o destino que o teria feito nascer para consertar um tempo que anda de revés. Amaldiçoar o destino que teria justamente destinado a ele, Hamlet, a fazer justiça, a endireitar as coisas, a endireitar a história, o mundo, a época, o tempo, *do lado direito*, no reto caminho, a fim de que, em conformidade com a regra de seu justo funcionamento, avance direito — e segundo o direito. Essa maldição lamentosa parece afetada pela torção ou pela tortuosidade que denuncia. Segundo um paradoxo que por si mesmo se formula e se supera, Hamlet não amaldiçoar tanto a corrupção do tempo. Amaldiçoar primeiramente, e antes de tudo, esse efeito injusto do desregramento, a saber, a sorte que teria destinado, a ele, Hamlet, recolocar nos eixos um mundo desconjuntado — e a endireitá-lo, segundo as regras do direito. Amaldiçoar a sua missão: fazer justiça,

1. Devo remeter aqui para uma abordagem mais sistemática dessas questões do direito e do oblíquo, principalmente em *Du droit à la philosophie* (sobretudo a propósito de Kant), Galilée, 1990, pp. 80 e *passim*, e em *Passions*, Galilée, 1993, pp. 33 e segs.

de uma de-missão do mundo. Pragueja contra um destino que o leva a fazer justiça a partir de um erro, um erro do mundo e dos tempos, corrigindo uma *direção*, fazendo da retidão e do direito (*to set it right*) um movimento da *correção*, da reparação, da restituição, da vingança, da desforra, do castigo. Pragueja contra esse infortúnio e esse infortúnio não tem fim, pois não é outro senão ele mesmo. Hamlet. Hamlet está "*out of joint*" porque amaldiçoou a sua própria missão, o castigo que consiste em dever castigar, vingar, exercer a justiça e o direito na forma de represálias; e o que amaldiçoou em sua missão diz respeito a essa expiação da expiação: primeiramente, que esta lhe seja *inata*, dada *pelo* seu nascimento assim como *ao* seu nascimento. Portanto, determinada por (isso) que adveio antes dele. Como Jó (3,1), ele amaldiçoou o dia que o viu nascer: "*The time is out of joint: O cursed spite, That ever I was born to set it right*" ("*To set it right*" é traduzido por "tomar a juntar" (*rejointer*), Bonnefoy, "recolocar na ordem" (*rentrer dans l'ordre*), Gide, "endireitar" (*remettre droit*), Derocquigny, "recolocar no lugar" (*remettre en place*), Malaplate. O golpe fatal, o erro *trágico* que teria sido feito em seu nascimento, a hipótese de uma perversão intolerável na ordem de seu destino, consiste em tê-lo feito *ser*, ele, Hamlet, e *nascer*, para o direito, *em vista do direito*, chamando-o assim a endireitar o mundo, colocá-lo no reto caminho, a pôr direito, a fazer justiça e a corrigir a história, a *tortuosidade* da história. Só há tragédia, só há essência do trágico desde que haja essa originalidade, mais precisamente, essa anterioridade pré-originária e propriamente espectral do crime. Do crime do outro, um crime grave cujo acontecimento e a realidade, e a verdade, não podem nunca *apresentar-se* em carne e osso; podem apenas se deixar presumir, reconstruir, fantasmagorizar. Continua-se, apesar disso, a portar desde o nascimento uma responsabilidade, mesmo que seja para ter de reparar um mal, no momento preciso em que ninguém teria meios de confessá-lo, salvo se se confessasse *confessando o outro*, como se isto fosse a mesma coisa. Hamlet amaldiçoou o destino que o teria destinado a ser o homem do direito, justamente como se amaldiçoasse o direito mesmo que teria feito dele um reparador de erros, aquele que não pode vir, como o direito, senão após o crime, ou simplesmente *depois*: isto é, numa geração necessariamente segunda, originariamente tardia, e desde então destinada a

*herdar*. Não se herda nunca sem se explicar com o espectro e, desde então, com *mais de um* espectro. Com a falta mas também a injunção de *mais de um*. Ei-la, pois, a tortuosidade originária, a ferida de nascença de que sofre, uma ferida sem fundo, uma tragédia irreparável, a maldição indefinida que caracteriza a história do direito ou a história como direito: que o tempo esteja *out of joint*, eis o que é atestado pelo nascimento, quando este destina alguém a só ser o homem do direito, na qualidade de herdeiro reparador de erros, isto é, castigando, punindo, matando. A maldição estaria inscrita no direito mesmo. Em sua origem assassina.

Se o direito faz questão da vingança, como pareceu queixar-se Hamlet — antes de Nietzsche, antes de Heidegger, antes de Benjamin —, será que não se pode suspirar por uma justiça que um dia, um dia que não pertenceria mais à história, um dia quase messiânico, fosse enfim subtraída à fatalidade da vingança? Melhor do que subtraída: infinitamente estranha, heterogênea em sua nascente? E esse dia está diante de nós, por vir, ou é mais antigo do que a memória? Se é difícil, na verdade impossível, *hoje*, decidir entre essas duas hipóteses, é precisamente porque *The time is out of joint*: seria esta a corrupção originária do dia de hoje ou, igualmente, seria esta a maldição do justicheiro, do dia em que abri os olhos ao dia. Será impossível reunir em torno de um *núcleo* a plurivocidade aparentemente desregulada (ela mesma "*out of joint*") dessas interpretações? Será possível encontrar-lhe uma regra de coabitação nesse núcleo, estando claro que este será sempre obsidiado, antes que habitado pelo sentido do original? O golpe de gênio, a insigne característica de espírito, a assinatura da Coisa "Shakespeare": autorizar cada uma das traduções, torná-las possíveis e inteligíveis sem nunca reduzir-se a elas. Seu ajuntamento reconduziria ao que, na honra, na dignidade, na boa figura, no renome, no título ou nome, na legitimidade comum, no estimável em geral, no *justo* mesmo, senão no direito, supõe sempre o ajuntamento, a reunião articulada consigo, a coerência, a responsabilidade.<sup>1</sup> Mas se o ajuntamento em geral, se a junção do "*joint*"

1. Sobre a maneira como esses valores se reúnem, por sua vez, nos de título, cf. "Tires à preciser", em *Parages*, Galilée, 1986.

supõe primeiramente o ajuntamento, a justeza ou a justiça do tempo, o estar-consigo ou a concórdia do tempo, o que se passa quando o tempo mesmo se toma "out of joint", dis-junto, desajustado, desarmônico, em desconcerto, desaccordado ou injusto? *Anacrônico*?

O que não se passa nessa anacronia! Talvez "The time", o tempo mesmo, justamente, sempre como "nosso tempo", a época e o mundo entre nós, os nossos cada dia, no dia de hoje, o presente como nosso presente. Principalmente quando entre nós "isso não anda bem", justamente: quando "isso vai mal", quando isso não funciona, quando isso não se passa direito. Mas, com o outro, não será preciso essa disjunção, esse desajuste do "isso vai mal" para que o bem se anuncie, ou pelo menos o justo? A disjunção não consiste na possibilidade mesma do outro? Como distinguir entre dois desajustes, entre a disjunção do injusto e aquela que abre a dissimetria infinita da relação com o outro, isto é, o lugar para a justiça? Não! para a justiça calculável e distributiva. Não para o direito, para o cálculo da restituição, a economia da vingança ou do castigo (pois, se Hamlet é uma tragédia da vingança e do castigo no triângulo ou no círculo de um Édipo que tivesse dado um passo a mais no recalque [Freud, Jones etc.], é preciso pensar ainda na possibilidade de um passo além do recalque; há um para além da economia do recalque cuja lei o impele a *transportar a si mesmo*, no curso de uma história, seja ela a história do teatro ou da política entre *Édipo Rei* e *Hamlet*). Não para a igualdade calculável, portanto para a contabilidade ou a imputabilidade simetrizante e sincrônica dos sujeitos ou dos objetos, não para um *fazer justiça* que se limitaria a sancionar, a restituir e a *fazer direito*, mas para a justiça como incalculabilidade do dom e singularidade da ex-posição a-econômica a outrem. "A relação com outrem — ou seja, a justiça", escreve Levinas.<sup>2</sup> Saiba-o ou não, Hamlet fala, na abertura dessa questão — o apelo do dom, da singularidade, da vinda do acontecimento, da relação excessiva ou excedida para com o outro — quando ele declara "The time is out of joint". E esta

1. Ao lado do verbo *passar*, do substantivo *passo*, a forma da negação, reiterada ao longo deste parágrafo é *non pas*. (N.T.)

2. Emmanuel Lévinas. *Totalité et Infini*, M. Nijhoff, 1961, p. 62.

questão não se dissocia mais de todas aquelas que Hamlet apreendeu como tais, a da Coisa-espectro e do Rei (*Thing, King*), a do acontecimento, do ser-presente e do que há em ser, ou não, *to be or not to be*, em *fazer* — o que quer dizer também *pensar* —, em mandar fazer, ou deixar fazer, em fazer ou deixar vir, ou em dar, ainda que seja a morte. Como a preocupação com o *que há em ser* cruza, ainda que seja para ultrapassá-la, a lógica da vingança ou do direito?

Trajetória necessariamente sem cabo [cap] e sem garantia. Trajetória de uma *preocupação* em cuja direção treme, vibra, se orienta e desorienta, ao mesmo tempo, a questão que nos é endereçada aqui sob o nome, ou em nome da *justiça*, tradução certamente problemática para *Dikè*. Um dos lugares mais sensíveis, mas certamente não o único, para essa singular topologia, seria talvez hoje *Der Spruch des Anaximander*. Heidegger aí interpreta *Dikè* como junção, ajuntamento, ajustamento, articulação do acordo ou da harmonia *Fug, Fuge* (*Die Fuge ist der Fug*). Enquanto é pensada — a partir do ser como presença (*als Anwesen gedacht*), *Dikè* conjunta, harmoniosamente, de algum modo, a junção e o acordo. *Adikia*, ao contrário: ao mesmo tempo o que está desajuntado, desconjuntado, torcido e fora do direito, no erro do injusto, até mesmo na besteira.<sup>1</sup>

Observemos, de passagem, que *mit Fug und Recht* significa correntemente "em bom direito", ou "a justo título", "com razão" versus "sem razão". O equivalente alemão de "out of joint", no sentido de "desarticulado, demitido, desconjuntado, fora de si, desordenado, fora dos eixos, desajuntado, desajustado", é "*aus den Fugen*" "*aus den Fugen gehen*". Ora, quando Heidegger insiste na necessidade de pensar *Dikè* aquém, antes ou separadamente das determinações jurídico-morais da justiça, ele encontra, em sua língua, com "*aus den Fugen*", as virtualidades múltiplas, reunidas e suspensas de "*The time is out of joint*": alguma coisa no presente não

1. "*Dikè, aus dem Sein als Anwesen gedacht, ist der jugend-jugende Fug. Adikia, die Un-Fuge, ist der Un-Fug*", Martin Heidegger, "Der Spruch des Anaximander", em *Holzwege*, Klostermann, 1950, p. 329, tr. fr. W. Brokmeier, em *Chemins qui ne mènent nulle part*, Gallimard, 1962, p. 291: "*Dikè, pensado a partir do ser enquanto presença, é o acordo que junta e concorda. Adikia, a disjunção, é a discórdia.*"

anda bem, isso não anda como *deveria andar*. Assim: a palavra *a-dikia* diz primeiramente que a *dikè* não está presente (*wegbleibt*). É hábito traduzir *dikè* por “direito” (*Recht*). Nas traduções da fala (*des Spruches*) [de Anaximandro], traduz-se mesmo por “castigo”. Se afastarmos nossas representações jurídico-morais (*juristisch-moralischen Vorstellungen*), se nos ativermos ao que advém à fala, então *adikia* diz que aí onde ela reina alguma coisa não anda bem como deveria (*dass es, wo sie walte, nicht mit rechten Dingen zugeht*). O que significa: alguma coisa está fora dos eixos, desajuntada (*etwas ist aus den Fugen*). No entanto, de que se trata? Do presente, em sua estada transitória (*Vom je-weilig Anwesenden*).<sup>1</sup> É importante lembrar aqui, a propósito da tradução publicada para “*je-weilig*” (“em sua estada transitória”), que a escrita meditativa de Heidegger passa, sem dúvida, por essa determinação do presente (*Anwesend*) como *je-weilig* (do momento, da época, cada vez etc.), depois, por essa indispensável atribuição como esta de *Weile* (momento, momento que passa, lapso de tempo) ou de *weilen* (ficar, demorar-se, ficar, morar). Mas, mais importante ainda parece aqui a interpretação do *Weilen*: uma passagem, certamente, e, portanto, um momento por definição transitório, mas cuja transição vem, se assim se pode dizer, do porvir. Ela provém disto que, por essência, ainda não proveio, sequer ainda veio, e que, portanto, fica por vir. A passagem desse tempo do presente vem do porvir para ir na direção do passado, na direção do ir, de retirar-se (*Das Weilen ist der Übergang aus Kunft zu Gang. Das Anwesende ist das Je-weilige*, p. 323). “Mas então, prossegue Heidegger, onde pois, no ente presente, há junções? Onde há uma única junção (*nur eine Fuge*)? Como o presente (*das Anwesende*) pode ser sem junção, *adikion*, isto é, *desajuntado* (*aus der Fuge*)?” Ou seja, “*out of joint*”? Pois pode-se traduzir Heidegger, leitor de Anaximandro, para a língua de Hamlet: como é possível que isso que é, a saber, o presente, e portanto o tempo, seja *out of joint*? A seqüência da interpretação não pode ser reconstituída aqui. Ela mereceria longas e minuciosas abordagens.

1. O.C., pp. 326-327, tr. fr. p. 288.

Indiquemos somente uma hipótese de leitura e o princípio de uma questão. O *Spruch* de Anaximandro significaria que, à presença do presente, à *eon* dos *eonai* pertence a *adikia*, a disjunção, isso que se traduz mais freqüentemente, como o fez Nietzsche neste caso, por injustiça (*Ungerechtigkeit*)? Poder-se-ia concluir, a partir disso, por algum “pessimismo” ou “nihilismo” na experiência grega do ser? Heidegger o imagina. Ao pessimismo nihilista, como ao otimismo, ele contrapõe o “traço” do “trágico”, de uma essência do trágico (nunca estamos longe de Édipo e de Hamlet) que não se deixa explicar de maneira “estética” ou “psicológica”,<sup>1</sup> o que quer dizer também, para Heidegger, psicanalítica. Para além do estético-psicanalítico, esse traço do trágico nos convoca a pensar, a partir da interpretação do ser do ente, o *didonai diken* [...] *tes adikias* (p. 330). Qual é este dom da *Dikè*? O que é essa justiça para além do direito? Ela vem unicamente compensar um erro, restituir um débito, fazer direito ou fazer justiça? Ela vem unicamente fazer justiça ou, ao contrário, dar *para além* do dever, da dívida, do crime ou da falta? Ela vem unicamente reparar a injustiça (*adikia*) ou, ao justo, rearticular *como é preciso* a disjunção do tempo presente (*to set it right*, como dizia Hamlet)?

A disjunção na presença mesma do presente, essa espécie de não-contemporaneidade do tempo presente a ele mesmo (essa intempesividade ou essa anacronia radicais, a partir de que tentaremos aqui *pensar o fantasma*), a fala de Anaximandro, segundo Heidegger, a “diz e não diz”?

A. Ela diz, certamente, “sem equívoco” (*eindeutig*) que o presente (*das Anwesende*), na qualidade de presente, é na *adikia*, isto é, traduz Heidegger (p. 327), desordenado, fora dos eixos (*aus der Fuge: out of joint*, se quisermos). O presente é o que passa, o presente se passa e se demora nessa passagem transitória (*Weile*), no vai-e-vem, *entire* o que *vai* e o que *vem*, no meio do que parte e do que chega, na articulação entre o que se ausenta e o que se apresenta. Esse entre-dois articula conjuntamente a dupla articulação (*die Fuge*) segundo a qual esses dois movimentos são encaixados (*gefügt*). A presença

1. O.C., p. 330, tr. fr., p. 291.

2. “*Er sagt es und sagt es nicht*”, O.C., p. 328, tr. fr., p. 290.

(*Anwesen*) é prescrita (*verfügt*), ordenada, disposta nas duas direções da ausência, na articulação disso que não é mais e disto que não é ainda. Jungir e injungir. Esse pensamento da junção é também um pensamento da injunção.

B. E, no entanto, declarando isso “sem equívoco”, o *Spruch* diz também outra coisa — ou não o diz senão sob condição. Ele não nomearia a disjunção (*aitikia*) ou a “injustiça” do presente senão para dizer que é preciso *didonai diken* (O dever ou a dívida do é preciso são talvez demais, mesmo se Nietzsche traduz, no entanto: *Sie müssen Busse zahlen*, eles devem expiar). Trata-se, de fato, em todo caso de dar. De dar a *Dikè*. Não de *render justiça*, de rendê-la em retribuição, segundo o castigo, o pagamento ou a expiação, como se traduz mais amiúde (Nietzsche e Diels). É o caso, primeiramente, de um dom sem restituição, sem cálculo, sem contabilidade. Heidegger subtrai, dessa forma tal dom a todo horizonte de culpa, de dívida, de direito e até talvez de dever. Ele queria antes desviá-lo dessa experiência da vingança, cuja idéia, diz, continua sendo “cara àqueles para quem somente o Vingado (*das Gerächte*) é o Justo (*das Gerechte*)”. (O que, seja dito de passagem, não desqualificaria, certamente, em nada, neste caso como em outros, uma leitura psicanalítica ou não, da lógica da vingança, por exemplo, em *Hamlet*, e em toda parte onde ela continua sendo tão poderosa. Contudo, sem privá-la de sua pertinência, essa outra leitura faz aparecer justamente seu fechamento econômico, até mesmo a fatalidade circular, o limite mesmo que torna possível a pertinência ou a justeza dessa interpretação; este último limite não permite, com efeito, que se compreenda isso mesmo de que ele quer dar a explicação: a tragédia, precisamente, a hesitação em vingar, a deliberação, a não-naturalidade ou a não-automatidade do cálculo: a neurose, se quisermos.) A questão da justiça, essa que porta sempre para além do direito, não se separa mais, em sua necessidade assim como em suas aporias, desta do dom. Este dom sem dívida e sem culpa, Heidegger interroga seu paradoxo em um movimento que eu tinha evocado noutra parte.<sup>1</sup> Ele se pergunta, então, com efeito, seguindo como um

1. Cf. *Donner le temps*, O.C., p. 12, n. 1 e seg., e pp. 201-202, n. 1 e *Sauf le nom*, pp. 83 e 112.

traço desse Plotino que ele não nomeia aqui, nem quase nunca: é possível dar o que não se tem? “O que quer dizer aqui dar? Como isto que se demora transitivamente, desdobrando-se na disjunção, deve dar ajuntamento (*Wie soll das Je-Weilige, das in der Un-Fuge west, Fuge geben können?*). Pode ele dar o que não tem? (*Kann es geben, was es nicht hat?*)! E, se dá, não abandona precisamente o ajuntamento?” Resposta de Heidegger: o dar não repousa aqui senão na presença (*Anwesen*), ele não significa somente abandonar (*weggeben*), mas, mais originariamente, conceder, isto é, aqui *zugeben* que caracteriza o mais das vezes a adição, até mesmo o excesso, em todo caso, isto que se oferece em *suplemento*, ainda por cima, fora do comércio, sem troca, e isto se diz, às vezes, de uma obra musical ou poética. Esse oferecimento é suplementar, mas sem sobrelance, embora necessariamente excessivo com referência ao abandono ou a uma privação que separaria do que se poderia ter. O oferecimento consiste em deixar: deixar ao outro o que lhe cabe de propriedade (*Solches Geben lässt einem anderen das gehören, was als Gehöriges ihm eignet. Ibid.*). Ora, esclarece então Heidegger, o que cabe de propriedade (*eignet*) a um presente, seja este o presente do outro, ao presente como outro, é o ajuntamento de sua estada, de seu tempo, de seu momento (*die Fuge seiner Weile*). Isto que um não tem, isto que um não tem, portanto, para abandonar, mas isso que um dá ao outro, a mais, por fora, regateio, agradecimento, comércio e mercadoria, trata-se de deixar ao outro este acordo consigo que lhe é próprio (*ihm eignet*) e lhe dá presença. Se desta palavra, “justiça” traduz-se ainda assim *Dikè*, e se, como o faz Heidegger, pensa-se *Dikè* a partir do ser como presença, confirmar-se-ia que a “justiça” é antes de tudo, e finalmente, e sobretudo *propria-mente*, o ajuntamento do acordo: o ajuntamento próprio ao outro dado por quem não o tem. Injustiça seria a disjunção ou o desajuntamento (citamos ainda: “*Dikè, aus dem Sein als Anwesen gedacht, ist der fugend-fügende Fug. Adikia, die Un-Fuge, ist der Un-Fug*”).

Aqui viria a nossa questão. Será que, como sempre o faz, Heidegger não dissimetriza a favor do que ele interpreta efetivamente como a possibilidade do favor mesmo, do favor concedido, a saber, do

1. O.C., p. 329, tr. fr., p. 290.

acordo que reúne ou recolhe harmonizando (*Versammlung, Fug*), ainda que seja na mesmice dos diferentes e dos diferentes, e antes da síntese de um sistema? Uma vez reconhecidas a força e a necessidade de pensar a justiça a partir do dom, isto é, para além do direito, do cálculo e do comércio, portanto, a necessidade (*sem força*, justamente, sem necessidade, talvez, e sem lei) de pensar o dom ao outro como o dom do que não se tem e que desde então, paradoxalmente, não pode senão *retornar* ao outro, não haveria aí um risco de inscrever todo esse movimento da justiça sob o signo da presença, ainda que fosse da presença no sentido da *Anwesen*, do acontecimento como vinda em presença, do ser como presença a si mesma ajuntada, do próprio do outro como presença? Como a presença do presente recebido, certamente, mas apropriável como o mesmo, e assim reunido? Para além do direito, e mais ainda do juridismo, para além da moral, e mais ainda do moralismo, a justiça como relação ao outro não supõe, ao contrário, o irredutível excesso de uma disjunção ou de uma anacronia, algum *Un-Fuge*, algum deslocar-se “*out of joint*” no ser e no tempo mesmo, uma disjunção que, por ariscar sempre o mal, a expropriação e a injustiça (*adikia*), contra o que não existe garantia calculável, poderia, apenas ela, *fazer justiça* ou *render justiça* ao outro como outro? Um *fazer* que não se esgotaria na ação e um *render* que não consistiria em restituir? Para dizê-lo o quanto antes e para formalizar os riscos ao extremo: aqui, nesta interpretação do *Un-Fuge* (a partir ou não do ser como presença e da propriedade do próprio), desenrolar-se-ia a relação da desconstrução com a possibilidade da justiça, a relação da desconstrução (enquanto procedente da irredutível possibilidade do *Un-Fuge* e da disjunção anacrônica, enquanto ela aí vai buscar o recurso mesmo e a injunção de sua afirmação reafirmada) com isto que deve (sem dívida e sem dever) dirigir-se à singularidade do outro, à sua precedência ou sua presteza absolutas, à heterogeneidade de um *pre* — que significa, decerto, o que vem antes de mim, antes de todo presente, portanto, antes de todo presente passado, mas também isto que, por isso mesmo, vem do porvir ou como porvir: como a vinda mesma do acontecimento. A disjunção necessária, a condição des-totalizante da justiça, é de fato a do presente — e com isso a condição mesma do presente e da presença do presente. Aqui sempre se anunciaria a desconstrução como pen-

samento do dom e da indesejável justiça, a condição indesejável de toda desconstrução, certamente, mas uma condição que está, ela mesma, em desconstrução e permanece, e deve permanecer; trata-se da injunção, na disjunção do *Un-Fug*. Sem o que, ela repousa na consciência tranqüila do dever cumprido, perde a oportunidade do porvir, da promessa ou do apelo, do desejo também (isto é, sua “própria” possibilidade), desse messianismo desértico (sem conteúdo e sem messias identificáveis), desse deserto *abissal* também, “deserto no deserto”, de que falaremos mais adiante,<sup>1</sup> um deserto sinalizando para o outro, deserto abissal e *caótico*, se o caos descreve primeiramente a imensidão, a desmesura, a desproporção no escaramento de uma boca aberta — na espera ou na chamada do que denominamos aqui, sem saber, o messiânico: a vinda do outro, a singularidade absoluta e inantecipável do que chega *como justiça*. Esse messiânico, acreditamos que ele permanece uma marca *indelével* — que não se pode nem deve apagar — da herança de Marx, e sem dúvida do *herdeiro*, da experiência da herança em geral. Sem o que *reduzir-se-ia* a eventualidade do evento, a singularidade e a alteridade do outro.

Sem o que a justiça corre o risco de se reduzir novamente a regras, normas ou representações jurídico-morais, num inevitável horizonte totalizador (movimento de restituição adequado, de expiação ou de reapropriação). Esse risco, Heidegger corre-o, apesar de tantas precauções necessárias, uma vez que reconhece a primazia, como sempre o faz, da reunião e do mesmo (*Versammlung, Fuge, legein* etc.) sobre a disjunção que minha subscrição ao outro implica, sobre a interrupção que o respeito impõe e que a impõe por sua vez, sobre uma diferença cujo único, disseminado nos inúmeros carvõezinhos do absoluto misturado às cinzas, não estará jamais assegurado no Um. O que, aliás, não deixa nunca também de acontecer, mas só acontece no traço do que *aconteceria de outro modo*, e, portanto, acontece também, como um espectro, nisto que não acontece. Hamlet não teria meios de tranquilizar-se em um “final feliz”: pelo menos, no teatro e na história. Estar *out of joint*, quer se trate do ser ou do

1. Capítulo 5, pp. 222 e segs.

tempo presentes, isso pode fazer mal e fazer o mal, trata-se, sem dúvida, da possibilidade mesma do mal. Mas, sem a abertura dessa possibilidade, não resta, talvez, para além do bem e do mal, senão a necessidade do pior. Uma necessidade que não seria (nem mesmo) uma fatalidade.

Injunções e fé jurada: o que procuraremos pensar aqui. Deveremos tentar compreender juntos, ajuntar, a bem dizer, dois signos em um, um duplo signo. Hamlet declara "*The time*" "*out of joint*" justamente na hora do juramento, da *injunção* para jurar, para *conjururar*, na hora em que o espectro, e trata-se sempre de um conjurado, acaba de ordenar, uma vez mais, de debaixo, de debaixo da terra ou de debaixo da cena (*beneath*): "jurai", "*swear*" (ato I, cena V). E os conjurados juram juntos ("*They swear*").

Continuamos sempre lendo, de um certo modo, "As três falas de Marx". Não as esqueçamos. Blanchot nos chama a atenção para o que nos será assim por elas pedido; em primeiro lugar, que se pense o "manter junto" do *disparate*. Não que se mantenha junto o disparate, mas que se vá até aí onde o disparate *manutém junto*, sem ferir a dis-junção, a dispersão ou a diferença, sem apagar a heterogeneidade do outro. É pedido a nós (prescrito, talvez) que compareçamos ao porvir, nós, de nos juntarmos nesse *nós*, aí onde o disparate comporre a esse *junitar* singular, sem conceito nem garantia de determinação, sem saber, sem ou antes da junção sintética da conjunção ou da disjunção. A aliança de um *rejunitar* sem cômputo, sem organização, sem partido, sem nação, sem Estado, sem propriedade (o "comunismo", a que denominaremos mais adiante a nova Internacional).

Uma questão *ainda não* foi formulada. Não enquanto tal. Ela estaria antes dissimulada pela *resposta filosófica*, diríamos com maior precisão, *ontológica*, de Marx mesmo. Ela vem ao encontro do que chamamos aqui — Blanchot não o faz — o espírito ou o espectro. Questão dissimulada, admitamos, por algum tempo e numa certa medida, certamente. Mas todas essas palavras traem: não é mais o caso, talvez, de modo algum, de uma questão — e nós visamos de preferência uma outra estrutura da "apresentação", em um gesto de pensamento ou de escrita, não a medida de um certo tempo. A coisa se passa, ela deveria se passar aí onde Blanchot fala de uma "ausên-

cia em questão", o pleno que abre mão do vazio, o demasiado-pleno feito para evitar o vazio:

Dando resposta — a alienação, a primazia da necessidade, a história como processo da prática material, o homem total —, ela deixa, entretanto, indeterminadas ou indecisas as questões a que responde: do mesmo modo que o leitor de hoje, ou o leitor de ontem, formula diferentemente o que, segundo ele, deveria instalar-se numa tal ausência de questão — preenchendo assim um vazio que antes deveria, e sempre, ser ainda mais esvaziado —, essa fala de Marx se interpreta tanto como humanismo, até mesmo historicismo, tanto como ateísmo, anti-humanismo, até mesmo nihilismo (pp. 115-116).

Traduzamos para essa linguagem de Blanchot a hipótese que aqui se arrisca: aberta através da assinatura de Marx como uma questão, mas também como uma promessa ou um chamado, a espectralidade de que analisaremos a "lógica" terá sido encoberta ("preenchendo um vazio", como diz Blanchot, aí onde o vazio "antes deveria, e sempre, ser mais esvaziado") pela resposta *ontológica* de Marx. Resposta de Marx mesmo, para quem o fantasma deve não ser nada, nada simplesmente (não-ente, não-efetividade, não-vida) ou nada imaginário, mesmo se esse nada toma corpo, um certo corpo, de que nos aproximaremos mais adiante. Mas, resposta também de seus sucessores "marxistas", em toda parte onde eles deduziram, praticamente, concretamente, de modo terrivelmente efetivo, maciço e imediato, as conseqüências políticas (ao custo de milhões e milhões de fantasmas suplementares que não cessarão de protestar em nós; Marx tinha os seus, nós temos os nossos, mas as memórias não conhecem mais tais fronteiras: por definição, elas atravessam paredes, essas aparições, dia e noite, elas enganam a consciência e saltam gerações).

Inútil, portanto, esclarecê-lo aqui, e menos ainda dar muito peso a essa insistência: não há gosto algum pelo vazio ou pela destruição de parte daquele que faz jus à necessidade de "esvaziar" sempre mais e de desconstruir repostas filosóficas que consistem em *totalizar*, em preencher o espaço da questão ou em denegar a sua possibilidade, em fugir exatamente a isto que ela terá permitido entrever. Trata-se aí, pelo contrário, de um imperativo ético ou político, de um chamado



tão incondicional quanto o do pensamento, de que não se separa. Trata-se da injunção mesma — caso exista uma.

O que repercute assim nas “três falas de Marx” é o *chamado* ou a injunção política, o compromisso ou a promessa (o juramento, se quiserem: “jurai!”, “swear!”), essa performatividade originária que não se dobra às convenções preexistentes, como o fazem todos os performativos analisados pelos teóricos dos *speech acts*, mas cuja força de *ruptura* produz a instituição ou a constituição, a lei mesma, ou seja, também o sentido que parece, que deveria, que parece dever garanti-lo em retribuição. *Violação* da lei antes da lei e antes do sentido, violência que interrompe o tempo, o desarticula, o demite, o desloca para fora de seu alojamento natural: “*out of joint!*”. Aí é que a diferença,<sup>1</sup> caso ela permaneça irreduzível, irreduzivelmente requerida pelo espaçamento de toda promessa e pelo por-*vir* que a vem abrir, não significa somente, como se acreditou amiúde, e tão ingenuamente, diferimento, atraso, prazo, *posposição*. Na incoercível diferença, arrebenta o aqui-e-agora. Sem atraso, sem prazo, mas sem presença, é a precipitação de uma singularidade absoluta, singularidade porque *diferante*, justamente, e sempre outra, ligando-se necessariamente à forma do instante, na *iminência* e na *urgência*: mesmo se ele se dirige para o que fica por vir, existe o *peñhor* (promessa, compromisso, injunção e resposta à injunção etc.). O peñhor se dá

1. *Différance* foi traduzida como “diferência” por Maria Beatriz Marques Nizza da Silva em *A escritura e a diferença*, e mantida por Miriam Schnaiderman e Renato Janine Ribeiro, na *Gramatologia* (São Paulo, Perspectiva, 1971 e 1973); como “diferância”, em Portugal; como “diferença” por Joaquim Torres da Costa e Antonio M. de Magalhães em *Margens da Filosofia* (RÊS-Editora, s.d.), e ainda grafada em francês, em nossa obra coletiva, *Glossária de Derrida* (Supervisão Silvano Santiago, Francisco Alves, 1976). Todas essas foram tentativas de — respeitando o princípio de “uma discreta intervenção gráfica (a troca do *e* pelo *a*)”, indicada por J. Derrida na conferência “La différance” (1968) — reproduzir em português este “neografismo” que, em francês, se lê ou se escreve, mas não se ouve. Aqui, optamos pela grafia *diferança*, pois ao que parece, assim se preserva uma maior identidade gráfica e fônica entre *diferença* e *diferança*, trocando-se, simplesmente, como em francês, o *e* pelo *a*. (N.T.)

aqui e agora, antes mesmo, talvez, que uma decisão o confirme. Ele responde assim, sem esperar, à exigência de justiça. Esta é, por definição, impaciente, intratável e incondicional.

Não há diferença sem alteridade, não há alteridade sem singularidade, não há singularidade sem aqui-e-agora.

(Por que insistir na iminência, na urgência e na injunção, em tudo isso que nelas não espera? Para tentar subtrair o que vamos dizer ao que corre o risco, temos vários sinais disso, de acontecer à obra, ou seja, também à injunção de Marx, hoje. O que corre o risco de acontecer é que se tente tratar Marx contra o marxismo, a fim de neutralizar, ou de calar em todo caso, o imperativo político na exegese tranqüila de uma obra classificada. Sente-se vir uma moda ou uma afetação a esse respeito na cultura, e mais precisamente, na universidade. Com o que podemos preocupar-nos aqui? O que temer do que pode também tomar-se uma operação de amortecimento? Este estereótipo recente estaria destinado, queira-se ou não, a despolitizar em profundidade a *referência marxista*, a fazer o possível, tomando a feição da tolerância, para neutralizar uma força-potencial, primeiramente debilitando um *corpus*, fazendo calar nele a revolta (aceitadamente o retorno, desde que não retorne a *revolta* que inspirou primeiramente o levante, a indignação, a insurreição, o *elá* revolucionário). Estar-se-ia prestes a aceitar o retorno de Marx ou o retorno a Marx, contanto que se passasse em silêncio o que nisto prescreve não somente decifrar, mas agir ou fazer do deciframento (da interpretação) uma transformação que “modifique o mundo”. Em nome de um velho conceito da leitura, tal neutralização em andamento tentaria conjurar um perigo: agora que Marx está morto, e principalmente que o marxismo parece em plena decomposição, parecem dizer alguns, vamos poder ocupar-nos de Marx sem ser incomodados — pelos marxistas é, por que não, por Marx mesmo, isto é, por um fantasma que continua a falar. Vamos tratar calmamente disto, objetivamente, sem tomar partido: segundo as regras acadêmicas, na universidade, na biblioteca, nos congressos. Vamos fazê-lo sistematicamente, respeitando as normas da exegese hermenêutica, filológica, filosófica. Aguçando um pouco o ouvido, já se ouve murmurar: Marx, vejamos só,

foi, apesar de tudo, um filósofo como outro qualquer, e até se pode dizer, agora que tantos marxistas estão calados, um *grande-filósofo*, digno de figurar nos programas de concursos<sup>1</sup> de que durante muito tempo foi proscrito. Ele não pertence aos comunistas, aos marxistas, aos partidos; deve figurar em nosso grande cânon da filosofia política ocidental. Retorno a Marx, vamos lê-lo, enfim, como um grande filósofo! Já se ouviu isso e ainda vai ouvir.

O que eu gostaria de tentar aqui, no momento em que torno a Marx, ou retorno a Marx, é uma outra coisa. É sobre esta outra coisa que antes me acontecerá, e não será somente por falta de tempo ou lugar, de insistir, de preferência, no que prescreve, hoje, sem demora, que não se poupem esforços para evitar a anestesia neutralizante de um novo teorismo, e para impedir que prevaleça um retorno filosófico-filológico a Marx. Esclareçamos, insistamos: não poupar esforços para que este não prevaleça, mas não evitar que este tenha lugar, pois ele continua sendo também necessário. Isto me levará, por enquanto, a dar prioridade ao gesto político que esboço aqui, na abertura de um simpósio, e a deixar, de preferência em estado de programa e de indicações esquemáticas, o trabalho de exegese filosófica, e toda a "scholarship" que esta "tomada de posição", hoje, ainda requer.)

Mas o aqui-e-agora, isso não se desdobra nem no imediatismo, nem na identidade reapropriável do presente, e ainda menos na da presença em si. Se "chamado", "violência", "ruptura", "iminência" e "urgência" são, no parágrafo seguinte, as palavras de Blanchot, a exigência que ele diz "sempre presente" deve implicitamente, assim nos parece, encontrar-se afetada pela mesma ruptura ou pelo mesmo deslocar-se, o mesmo "curto-circuito". Ela não pode estar sempre presente, ela *pode ser*, apenas; *se existe uma exigência*, esta não pode ser senão possível, deve mesmo permanecer no *talvez* para continuar sendo exigência. Sem o que voltaria a ser presença, ou seja, substância, existência, essência, *permanência*, de modo algum, a

1. *Agrégation*: aproximadamente, concurso para ingresso no ensino superior. (N.T.)

exigência ou a urgência *excessiva* de que Blanchot fala com tanta precisão. A "revolução em permanência" supõe a ruptura do que relaciona a permanência à presença substancial, e mais genericamente a toda ontologia:

A segunda fala [de Marx] é política: ele é breve e direta, mais do que breve e mais do que direta, pois curto-circuita toda fala. Não porta mais um sentido, mas um chamado, uma violência, uma decisão de ruptura. Não diz nada propriamente falando, ela é a urgência do que anuncia, relacionada a uma exigência impaciente e sempre excessiva, posto que o excesso é sua única medida: convocando, deste modo, à luta e mesmo (o que nos apressamos em esquecer) postulando o "terror revolucionário", recomendando "a revolução em permanência", e sempre designando a revolução não como uma necessidade a termo, mas como *iminência*, pois é feição da revolução não oferecer prazo, se ela abre e atravessa o tempo, prestando-se a ser vivida como exigência sempre presente.<sup>1</sup>

Blanchot nomeia, finalmente, a necessária *disjunção* das linguagens de Marx, sua não-contemporaneidade a si mesmas. Que estas "se desunam" é primeiramente em Marx mesmo, não se deve nem denegá-lo nem reduzi-lo, nem mesmo deplorá-lo. Isto a que é preciso incessantemente retornar, aqui como em outra parte, a propósito desse texto, bem como de qualquer outro (e preservamos, ainda aqui, a esse valor de texto um alcance sem limite), consiste numa heterogeneidade irredutível, uma intraduzibilidade interna de algum modo. Esta não significa, necessariamente, a fraqueza ou a inconsistência teórica. A falta de sistema aí não constitui erro. A heterogeneidade abre, ao contrário, deixa-se abrir pela efração mesma disso que arrebeita, vem ou fica por vir — singularmente do outro. Não haveria nem injunção nem promessa sem esta disjunção. Blanchot insistia nela então (entre 1968 e 1971, portanto) para prevenir não contra o saber, mas contra a ideologia cientista que a cada momento, em nome da Ciência, ou da Teoria como Ciência, podia tentar unificar ou purificar o "bom" texto de Marx. Se Blanchot dá a impressão aqui de estar de acordo com alguns motivos althusserianos, ele previne, já então, contra o risco que, seguindo ele, era-lhes inerente:

1. Isto esteve manifesto, e de modo estrepitoso, em Maio de 68, p. 116.

A terceira fala é a fala indireta (portanto, a mais extensa) do discurso científico. A esse título, Marx é acatado e reconhecido pelos outros representantes do saber. É então homem de ciência, obedece à ética do erudito, aceita submeter-se a qualquer revisão crítica [...]. No entanto, *O capital* é uma obra essencialmente subversiva. Ela o é menos porque conduziria, pelas vias da objetividade científica, à consequência necessária da revolução, que por incluir, sem muito o formular, um modo de pensar teórico que desconcerta, precisamente, a ideia de ciência. Nem a ciência, nem o pensamento saem, com efeito, intactos da obra de Marx, e isso no sentido mais forte, por mais que a ciência nela seja designada como transformação radical de si mesma, teoria de uma mutação sempre em jogo na prática, assim como, nessa prática, mutação sempre teórica (*ibid.*).

Este outro *pensamento do saber*, se assim posso dizer, não exclui a ciência, mas desconcerta e ultrapassa sua ideia recebida. Blanchot reconhece nisto o exemplo de Marx. Por que o exemplo? perguntá-riamos, antes mesmo que saibamos por que o “exemplo de Marx”. Antes de citar ainda, insistamos neste ponto. Um exemplo porta sempre além de si mesmo: ele abre, deste modo, uma dimensão testamentária. O exemplo é primeiramente para os outros, e para além de si. Às vezes, talvez sempre, quem dá o exemplo é desigual ao exemplo que dá, ainda que tudo faça para segui-lo de antemão, “servir de lição”, dizíamos nós, exemplo imperfeito do exemplo que ele dá. Que ele dê, dando então o que não tem e mesmo o que não é. Por isso, o exemplo, assim desunido, separa-se demasiadamente de si mesmo ou de quem o dá para não ser mais, ou não ser ainda, exemplo *por si só*. Não temos que solicitar o acordo de Marx, morto para isso antes mesmo de estar simplesmente morto, para herdar: para herdar isto ou aquilo, isto e não aquilo, que nos chega, todavia, por meio dele, através dele, quando não dele. E não temos que supor que Marx estivesse de acordo consigo mesmo. (“O certo é que não sou marxista”, teria ele confiado a Engels. Ainda seria preciso autorizar-se com Marx para o dizer também?) Pois Blanchot não hesita em o dar a entender, Marx *viviu mal* essa disjunção das injunções nele, e o fato de elas serem *intraduzíveis* umas nas outras. Como receber, como entender uma fala, como recebê-la por herança, uma vez que ela não se deixa traduzir de si para si mesma? Isso pode parecer impossível. E o é provavelmente, é preciso reconhecê-lo. Mas já que

a isto se resume, talvez, o estranho propósito desta conferência dedicada aos espectros de Marx, como a distorção confessa de seu axioma, que me permitam, então, examinar sob todos os aspectos a objeção. A traduzibilidade assegurada, a homogeneidade dada, a coerência sistemática *absolutas*, eis o que torna seguramente (certamente, *a priori* e não provavelmente) a injunção, a herança e o porvir, numa palavra, o outro, *impossíveis*. É preciso a disjunção, a interrupção, o heterogêneo se, ao menos é preciso, se é preciso dar oportunidade a qualquer “é preciso” que seja, ainda que seja para além do dever.<sup>1</sup>

Uma vez mais, aqui como em outra parte, em todo lugar onde se trata da desconstrução, vai-se cuidar de relacionar uma *afirmação* (especialmente política), *caso exista uma*, à experiência do impossível, que não pode ser senão uma experiência radical do *talvez*.

Blanchot, portanto, ainda; e em meio a esta elipse tão poderosa, a esta declaração quase tácita, tomo a liberdade de sublinhar algumas palavras aí onde Blanchot não o faz, porém significativamente, senão em *múltiplas* e ao *mesmo tempo*, isto é, como indício da contradição sem contradição, da diferença não dialética (ou “quase”) que atravessa e age em toda injunção:

Não desenvolvamos aqui, por mais tempo, essas observações. O exemplo de Marx ajuda-nos a compreender que a fala escrita, fala de *contes-tação* incessante, deve constantemente desenvolver-se e romper-se sob *múltiplas* formas. A fala comunista é sempre *ao mesmo tempo* tácita e violenta, política e erudita, direta, indireta, total e fragmentária, duradoura e *quase* instantânea. Marx não convive confortavelmente com essa *pluralidade de linguagens* que sempre se chocam e *desunem-se* nele. Ainda que essas linguagens pareçam convergir para o mesmo fim, *elas não teriam meios de serem retraduzidas uma na outra*, e sua *heterogeneidade*, o desvio ou a distância que as descentram, as tornam *não contemporâneas* e tais que, produzindo um efeito de distorção irreduzível, obrigam aqueles que têm de garantir sua leitura (a prática) a se submeterem a um remanejamento incessante.

A palavra “ciência” volta a ser uma palavra-chave. Admitamo-lo. Mas ressaltamos que, se há ciências, ainda não há ciência, pois a cienti-

1. Este ponto é desenvolvido em *Passions*, Galilée, 1993.

ficidade da ciência permanece sempre sob a dependência da ideologia, uma ideologia que nenhuma ciência particular, fosse ela ciência humana, teria meios de reduzir hoje, e, por outro lado, ressaltamos que escritor algum, fosse ele marxista, teria meios de relacionar-se à escrita como a um saber [...].

Há mais de trinta anos, Blanchot já escrevia, portanto, *O fim da filosofia*. Nessa data, foi em 1959, uma nota funerária já repercutia nela, crepuscular, espectral — e, portanto, ressurrecional. Re-insurrecional. Há nela bastantes do “espírito” filosófico: seu processo mesmo consiste em carinhar visivelmente à frente, no momento exato de seu “desaparecimento” e de seu “cair por terra”, em conduzir a proclamação de seus próprios funerais e em *erguer-se* durante essa caminhada, em esperar, pelo menos, reerguer-se ainda para manter-se de pé (“ressurreição”, “exaltação”). Esse *wake*, essa *alegre vigília* fúnebre da filosofia, vem a ser o duplo momento de uma “promoção” e de uma “morte da filosofia”, de uma promoção na morte. A filosofia — isso é absolutamente novo? —, ei-la que se transforma em aparição para si própria; ela mesma obsidia seus próprios lugares de preferência a habitá-los. E a filosofia, sem dúvida, é sempre mais do que a filosofia.

Essa promoção da filosofia, que se transformou na toda-poderosa de nosso mundo e curso de nosso destino, não pode senão coincidir com o seu *desaparecimento*, anunciando, pelo menos, o começo de seu *deitar por terra*. Ao nosso tempo filosófico pertenceria, portanto, essa *morte da filosofia*. Ela não data de 1917, nem mesmo de 1857, ano em que Marx, numa façanha de forasteiro, teria operado a volta sobre si do sistema. Há um século e meio, em seu nome como em nome de Hegel, de Nietzsche, de Heidegger, é a filosofia mesma que afirma ou realiza seu próprio fim, quer o entenda como realização do saber absoluto, sua supressão teórica relacionada à sua realização prática, o movimento nihilista onde submergem os valores, enfim pelo fim da metafísica, sinal precursor de uma possibilidade outra, que ainda não tem nome. Eis aí o crepúsculo que acompanha daí em diante cada pensador, estranho momento *fúnebre* que o *espírito* filosófico celebra numa *exaltação*, de mais, muitas vezes alegre, conduzindo seu lento *funeral*, durante o qual ele conta realmente, de um modo ou de outro, obter sua *ressurreição*. E, evidentemente, semelhante *espera*, crise e festa da negatividade, experiência levada ao seu extremo para saber quem resiste, não diz respeito somente à filosofia [...].” (pp. 292-3, grifo meu).

Iminência ou desejo de ressurreição. Re-nascimento ou retorno? Ao cair da noite, não se sabe se a iminência significa que o esperado já está de volta. Ele já não se anunciou? Anunciar-se, aliás, já não é de algum modo estar aí? *Não se sabe se a espera prepara a vinda do por-vir ou se ela ressalta a repetição do mesmo, da coisa mesma como fantasma (“What! ha’s this thing appear’d againe tonight?”). Esse não-saber não é uma lacuna. Nenhum progresso do conhecimento teria meios de saturar uma abertura que não deve ter nada que ver com o saber. Nem portanto com a ignorância. Esta abertura deve preservar essa heterogeneidade como a única oportunidade de um porvir afirmado, ou antes, reafirmado. Ela é precisamente o porvir, ela vem dele. O porvir é a sua memória. Na experiência do fim, em sua vinda insistente, instante, sempre iminentemente escatológica, na extremidade do extremo hoje, assim se anunciaria o porvir do que há-de-*vir*. Mais do que nunca, pois o por-*vir* só pode anunciar-se como tal, em sua pureza, a partir de um *fim passado*: para além, *se possível*, da última extremidade. Se for possível, *se houver*, o porvir, mas como suspender tal questão ou como privar-se de tal reserva sem *concluir de antemão*, sem reduzir de antemão o porvir e sua oportunidade? Sem totalizar de antemão? Devemos discernir aqui entre a escatologia e a teleologia, mesmo se o que está em jogo nesta diferença corre o risco incessante de apagar-se na mais frágil ou na mais ligeira inconsistência — e de uma certa maneira estará sempre e necessariamente privado de uma garantia contra esse risco. Não há uma extremidade messiânica, um *eschaton* cujo último acontecimento (ruptura imediata, interrupção inaudita, intempestividade da surpresa infinita, heterogeneidade sem realização) pudesse exceder, a *cada momento*, o termo final, de uma *physis*, como o trabalho, a produção e o *telos* de toda história?*

A pergunta é, de fato, *‘whither?’*. Não simplesmente de onde vem o *ghost*, mas, em primeiro lugar, ele voltará? Já não estará chegando, e para onde vai? O que é do porvir? O porvir não pode ser senão dos fantasmas. Assim como o passado.

Ao propor este título, *Espectros de Marx*, pensei inicialmente em todas as formas de uma obsessão que me parece, precisamente, organizar isso mesmo que *domina* o discurso hoje. Na ocasião em

que uma nova desordem mundial tenta instalar seu neocapitalismo e seu neoliberalismo, denegação alguma consegue desembaraçar-se de todos os fantasmas de Marx. A hegemonia organiza sempre a representação e, portanto, a confirmação de uma obsessão. A obsessão pertence à estrutura de toda hegemonia.<sup>1</sup> Mas eu não tinha na cabeça, primeiramente, o exórdio do *Manifesto*. Em um sentido aparentemente diferente, Marx-Engels aí já falava, em 1847-48, de espectro e, com maior precisão, do “espectro do comunismo” (*das Gespenst des Kommunismus*). Espectro terrificante para todas as potências da velha Europa (*alle Mächte des alten Europa*), mas espectro de um comunismo então *por vir*. De um comunismo, decerto, já nomeável (e muito antes da Liga dos Justos ou da Liga dos Comunistas), mas ainda *por vir* para além de seu nome. Já prometido, mas simplesmente prometido. Espectro tanto mais terrificante, dirão alguns. Sim, contanto que se possa em algum momento distinguir entre o *por-vir* e o *revir* de um espectro. Não esqueçamos que, por volta de 1848, a primeira Internacional teve de permanecer quase secreta. O espectro aí estava (ora, o que é o *estar aí* de um espectro? Qual é o modo de presença de um espectro, essa é a única questão que gostaríamos de formular aqui). Mas isso de que ele era o espectro, o comunismo (*das Gespenst des Kommunismus*), este não estava presente, por definição. Era temido como comunismo *por vir*. Já se havia anunciado, sob esse nome, há bastante tempo, mas ainda não estava *presente*. Isso não passa de um espectro, pareciam dizer, então, para tranquilizarmos, esses aliados da velha Europa: contanto que no *por vir* não se torne uma realidade efetiva, efetivamente, presente, manifesta, não-secreta. A questão que interessava à velha Europa era, já então, a questão do *por vir*, a questão “*whither*”, “*whither communism?*”, quando não “*whither marxism?*”. Que se tratasse então do *por vir* do comunismo ou do comunismo no *por vir*, essa pergunta ansiosa não dizia simplesmente respeito a saber como, no futuro, o comunismo afetaria a história européia, mas também mais secretamente, já então, se ainda haveria simplesmente um futuro e uma história para a Europa. Em

1. Sobre um novo emprego, em um estilo “desconstrutivo”, do conceito de *hegemonia*, remeto aos trabalhos de Ernesto Laclau.

1848, o discurso hegeliano sobre o fim da história em meio ao saber absoluto já havia repercutido na Europa, ele havia consoado com muitos outros *dobres*. E o comunismo distinguia-se essencialmente dos outros movimentos operários pelo seu caráter *internacional*. Nenhum outro movimento político organizado na história da humanidade se tinha ainda, em tempo algum, apresentado como *geopolítico*, inaugurando assim o espaço que é agora o nosso e que atinge hoje os seus confins, confins da terra e confins do político.

Os representantes dessas forças ou de todos esses poderes (*alle Mächte*), a saber, os Estados, queriam *tranquilizar-se*. Eles queriam ter certeza. Tinham, portanto, certeza, pois não há diferença entre “ter certeza” e “querer ter certeza”. Certos e seguros de que entre um espectro e uma realidade efetivamente presente, entre um espírito e uma *Wirklichkeit*, a fronteira estava assegurada. *Devia* estar assegurada. *Deveria* estar assegurada. Não, *deveria ter estado*. A segurança dessa certeza, eles a compartilhavam com *Marx mesmo* (nisto se resume toda a história, voltaremos a referir-nos a isso: Marx pensava sem dúvida, pelo seu lado, do outro lado, que a fronteira entre o fantasma e a efetividade deveria ser transposta, como a utopia mesma, através de uma *realização*, isto é, através de uma revolução; mas, ele não terá deixado de acreditar, *ele também*, de tentar acreditar na existência dessa fronteira, como limite real e distinção conceitual. Ele também? Não, alguém nele. Quem? O “marxista” que engendrou isto que terá dominado por muito tempo, sob o nome de “marxismo”. E que andou sendo obsidiado por isso mesmo que tentava rejeitar).

Hoje, perto de um século e meio mais tarde, muitos são aqueles que, por toda parte no mundo, parecem igualmente ansiosos quanto ao espectro do comunismo, igualmente convencidos de que neste caso aí não se trata senão de um espectro sem carne, sem realidade presente, sem efetividade, sem atualidade, mas, desta vez, de um espectro pretensamente passado. Não passou de um espectro, ouve-se por toda parte, nos dias de hoje, uma ilusão, um fantasma, uma fantasia (“*Horatio saies*”, “*’tis but our Fantasie*”, “*And will not beleefe take hold of him*”). Suspiro de alívio ainda inquieto: façamos de modo que no *por vir* ele não retorne mais! No fundo, o espectro é o *por vir*, ele está sempre *por vir*, não se apresenta senão como aquele

que poderia vir ou re- vir: no porvir, diziam as potências da velha Europa no século passado, é preciso que ele não se encarne. Nem em público, nem às escondidas. No porvir, ouve-se por toda parte hoje, é preciso que ele não re-encarne: não se o deve deixar re- vir posto que é passado.

Qual é exatamente a diferença de um século a outro? Seria a diferença entre um mundo passado — quando o espectro nele representava uma ameaça porvir — e um mundo presente, hoje, em que o espectro representaria uma ameaça que alguns gostariam de acreditar passada e da qual seria preciso ainda, ainda no porvir, conjurar o retorno?

Por que o espectro é sentido, nos dois casos, como uma ameaça? Qual é o tempo e qual é a história de um espectro? Há um presente do espectro? Dispõe ele suas idas e vindas conforme a sucessão linear de um antes e um depois, entre um presente-passado, um presente-presente e um presente-futuro, entre um “tempo real” e um “tempo diferido”?

Se há alguma coisa como a espectralidade, há razões para duvidar dessa ordem tranquilizadora dos presentes, e sobretudo da fronteira entre o presente, a realidade atual ou presente do presente e tudo o que se lhe pode opor: a ausência, a não-presença, a inefetividade, a inaturalidade, a virtualidade ou mesmo o simulacro em geral etc. Há primeiramente que duvidar da contemporaneidade a si do presente. Antes de saber se se pode fazer a diferença entre o espectro do passado e o do futuro, do presente passado e do presente futuro, é preciso, talvez, se perguntar se o *efeito de espectralidade* não consiste em frustrar essa oposição, até mesmo essa dialética, entre a presença efetiva e seu outro. É preciso, talvez, se perguntar se esta oposição, seja ela dialética, não foi, sempre, um campo fechado e uma axiomática comum para o antagonismo entre o marxismo e a legião ou a aliança de seus adversários.

Perdoem-me esta formulação bastante abstrata para um começo.

No meio do século passado, contra esse espectro, para expulsar o mal, uma aliança se constituiu. Marx não chamava essa coligação de uma Santa-Aliança, expressão com a qual ele joga, aliás. No *Manifesto*, a aliança dos conjurados ansiosos reúne, tanto ou quanto secretamente, uma nobreza e um clero — no velho castelo da Europa,

para uma inacreditável expedição contra isso que terá obsidiado a noite desses senhores. No crepúsculo, antes ou depois de uma noite de pesadelo, no suposto fim da história, é o caso de uma “santa caçada a este espectro”: “Todas as potências da velha Europa se aliaram (*verbündet*) para uma santa caçada a este espectro (*zu einer heiligen Heitzagd gegen dies Gespenst*).”<sup>1</sup>

Seria, portanto, possível aliar-se em segredo contra um espectro. Se Marx tivesse escrito seu *Manifesto* na minha língua, e se o tivessem ajudado nisso, com o que um francês sempre pode sonhar, tenho certeza de que ele teria jogado com a palavra “conjuração”. Em seguida, teria diagnosticado hoje a mesma conjuração, desta vez não somente na velha Europa, mas na nova Europa, no Novo Mundo, a que ele já se interessava muito, há um século e meio, e por toda parte no mundo, na nova ordem mundial, onde se exerceria ainda a hegemonia deste novo mundo, quero dizer os Estados Unidos, uma hegemonia tanto ou quanto crítica, tanto ou quanto melhor assegurada do que nunca.

A palavra *conjuración* é propícia a fazer trabalhar o sentido e a produzir, sem reapropriação possível, uma mais-valia para sempre errante. Ela capitaliza primeiramente duas ordens de valor semântico. O que é uma “conjuración”?

A palavra francesa “conjuración” reúne e articula entre elas as significações de duas palavras inglesas — e também de duas palavras alemãs.

1. *Conjuración*<sup>2</sup> significa *por um lado* “*conjuraiton*” (seu homônimo inglês), palavra que designa duas coisas ao mesmo tempo.

a. *De uma parte*, a conspiração (*conspiracy*, em alemão *Verschwörung*) daqueles que se alistam solenemente, às vezes, secretamente, jurando juntos, por meio de um juramento (*oath*, *Schwur*), lutar contra um poder superior. É esta conjuração que Hamlet invoca, ao evocar a “Visão” de há pouco e o “*honest Ghost*”, quando ele pede a Horácio e a Marcelo que jurem (“*swear't*”, “*Consent to swear*”). Que jurem sobre sua espada (“*upon my sword*”), mas que

1. K. Marx, F. Engels, Manifesto do partido comunista, trad. de Álvaro Pina da edição original de 1890. Lisboa: Editorial “Avante!”, 1975.

2. Todas essas aceções existem em português. (N.T.)

jurem ou conjurem a respeito da aparição espectral, e que prometam segredo a respeito da aparição de um honesto fantasma que, noutra parte da cena, conjura-se com Hamlet para pedir a mesma coisa aos conjurados: "(*Ghost cries under the Stage: Swear*)". É a aparição que impõe que se conjure para calar a aparição, e prometer segredo sobre quem pede semelhante conjuração: não se deve saber de onde vem a imposição, a conjuração, o segredo prometido. Um filho e o "honesto fantasma" do pai, o fantasma supostamente honesto, o espírito do pai, se conjuram para fazer advir tal acontecimento.

b. "Conjuração" significa, de outra parte, a encantação mágica destinada a evocar, a fazer vir pela voz, a convocar um feitiço ou um espírito. Conjuração exprime, em suma, o apelo que faz vir pela voz e portanto faz vir, por definição, o que não está presente no momento presente do chamado. Essa voz não descreve, o que ela diz não constata coisa alguma, sua fala faz com que chegue. É este emprego que se acha ainda na fala do Poeta, na abertura do *Timão de Atenas*. Após ter perguntado "Como vai o mundo?" ("*How goes the world?*") e que o Pintor lhe tenha dito "Ele se desgasta, senhor, à medida que se adianta em anos" ("*It wears, sir, as it grows*"), o Poeta exclama: "Oh! Isso é certo. Porém, que houve de raro e estranho a um tempo que o múltiplo registro não conheça? Vede pois"! Entram, por portas diferentes, um joalheiro, um mercador e outros fornecedores, [...] como é mágica a riqueza! Por seus encantos foram conjurados todos estes espíritos brilhantes (*conjur'd to attend*). Conheço o mercador":<sup>2</sup>

"Ay that's well known;

But what particular rarity? what strange,

Which manifold record not matches? See,

Magic of bountie! All these spirits thy power

Hath conjur'd to attend. I know the merchant."

Marx evoca mais de uma vez *Timão de Atenas*, como também *O mercador de Veneza*, particularmente em *A ideologia alemã*. No

1. *Timão de Atenas*, tr. Carlos Alberto Nunes. Obras Completas de Shakespeare, vol. IV, São Paulo, Melhoramentos.

2. *Op. cit.*, p. 166.

capítulo sobre o "Concílio de Leipzig — são Max" apresenta também, esclareceremos adiante, um curto tratado do espírito ou uma interminável teatralização dos fantasmas. Uma certa "Conclusão comunista"<sup>1</sup> invoca o *Timão de Atenas*. A mesma citação reaparecerá na primeira versão de *Para a crítica da economia política*. Trata-se de uma desencarnação espectralizante. Aparecimento do corpo sem corpo do dinheiro: não do corpo sem vida ou do cadáver, mas de uma vida sem vida pessoal e sem propriedade individual. Não sem identidade (o fantasma é um "quem", não se trata do simulacro em geral, ele possui uma espécie de corpo, mas sem propriedade, sem direito de propriedade "real" ou "pessoal"). É preciso analisar o próprio da propriedade, e como a *propriedade (Eigentum)* geral do dinheiro neutraliza, desencarna, priva de sua diferença toda propriedade (*Eigentümlichkeit*) pessoal. Essa fantasmalização do próprio, o gênio de Shakespeare a terá compreendido há séculos, e expressado melhor do que qualquer outro. O *ingenium* de sua genialidade paterna serve de referência, de caução ou de confirmação no interior da polémica, ou seja, na guerra em andamento — a propósito, exatamente, do espetro fiduciário, do valor, do dinheiro ou de seu signo monetário, o ouro:

Shakespeare sabia melhor do que nossos pequeno-burgueses apaixonados por teoria (*unser theoretisierender Kleinbürger*) quanto o dinheiro, forma da propriedade mais genérica de todas (*die allgemeinste Form des Eigentums*), tem pouco a ver com as particularidades da pessoa (*mit der persönlichen Eigentümlichkeit*) [...]

A citação também fará aparecer, benefício suplementar mas, na verdade, absolutamente necessário, uma fetichização teologizante; esta que relacionará sempre, irredutivelmente, a ideologia à religião (ao ídolo ou ao fetiche) como à sua figura principal, uma espécie de "deus visível" a que são dirigidas a adoração, a prece, a invocação (*Thou visible god*). A religião, voltaremos a referir-nos a ela, nunca foi uma ideologia entre outras para Marx. Isto que o gênio de um

1. K. Marx, F. Engels, *L'Idéologie allemande*, tr. fr. H. Auger, G. Badia, J. Baudrillard, R. Cartelle, Éditions Sociales, 1968, pp. 262-263.

grande poeta — e o espírito de um avô — terá enunciado num rasgo profético, indo com esse gesto mais rápido e mais adiante em teoria econômica, parece dizer Marx, de que nossos confradesinhos burgueses, diz respeito ao tornar-se-deus do ouro, ao mesmo tempo fantasma e ídolo, um deus sensível. Após ter marcado a heterogeneidade entre a propriedade do dinheiro e a propriedade pessoal (têm “tão pouco a fazer” entre si), Marx acrescenta, detalhe-não desprezível, ao que me parece, que na verdade elas não são simplesmente diferentes, mas opostas (*entgegensetzt*). E é então que, cortando no corpo do texto, segundo escolhas que seria preciso analisar de perto, extripa uma longa passagem dessa prodigiosa cena do *Timão de Atenas* (ato IV, cena III), Marx gosta dos nomes dessa imprecisão, nunca se deve passar em silêncio a imprecisão do justo. Nunca se deve fazê-la calar no texto mais analítico de Marx. Uma imprecisão não teoriza, não se contenta em dizer o que é, ela grita a verdade, promete, provoca. Não é, seu nome o indica, nada além de uma prece. Essa prece desagrada, condena à maldição. Essas palavras da imprecisão, Marx se lhes apropria com tal prazer que os indícios não podem enganar. Declarando seu ódio pelo gênero humano (“*I am Misanthropos, and hate mankind*”), com a cólera de um profeta judeu, e às vezes, as exatas palavras de Ezequiel, Timão maldiz a corrupção, lança o anátema, pragueja contra a prostituição: a prostituição diante do ouro — e a prostituição do ouro mesmo. Porém, não perde a ocasião de analisar, contudo, a alquimia transfiguradora; denuncia a reversão dos valores, a falsificação, o perjúrio, principalmente de que ele é a lei. Imagina-se a paciência impaciente de Marx (antes que Engels), enquanto transcreve de seu próprio punho, longamente, em alemão, o arrebatamento de uma imprecisão profética:

Só com isto eu deixaria  
o negro branco; o repelente belo;  
o injusto, justo; o baixo, com nobreza...  
Este escravo amarelo...  
amável deixa a lepra —

...faz que novamente  
se case a viúva idosa. A que seria  
pelo hospital de chagas repugnantes  
com náuseas vomitada, isto embalsama  
deixando como abril cheio de aroma...

...Tu, Deus visível  
que impossibilidades aproximadas,  
fazendo que se beijem,

*sichibare Gottheit*  
*Die du Unmöglichkeiteng eng verbrüderst*  
*Zum Kusz sie zwingst!*

Dentre todas as características desta imensa maldição, Marx deve, na economia de uma longa citação, ter apagado estas que nos interessam mais aqui, por exemplo, as aporias e o *double bind* que precipitam o ato de praguejar na história mesma da venalidade. Na hora de enterrar o ouro, tendo na mão uma pá, o coeiro-profeta, tudo exceto um humanista, não se contenta em evocar a quebra dos votos, o nascimento e a morte das religiões (“*This yellow slave/Will knit and break religions; bless the accurs’d*”; “Esse escravo amarelo os sacrossantos votos anula e quebra, lança bênção nos malditos”<sup>2</sup>); Timão conjura assim o outro, pede-lhe encarecidamente que prometa, mas conjura assim, perjurando e confessando seu perjúrio num único e mesmo gesto bifido. Na verdade, ele conjura *fingindo a verdade*, fingindo, ao menos, fazer prometer. Mas se finge fazer prometer, é, na verdade, fazer prometer *não* manter a promessa, ou seja, não prometer, embora parecendo prometer: perjurar ou abjurar na hora exata do juramento; depois, na consequência da mesma lógica, conjura a poupar os juramentos, como se dissesse, em suma: eu os conjuro, não jurem, abjurem seu direito de jurar, renunciem à sua capacidade de jurar, aliás, não lhes pedimos um juramento, pedimos-lhes que sejam os não-ajuramentáveis que são (“*You are not oathable*”), vocês, as prostitutas, vocês que são a prostituição mesma, que se dão ao ouro, que se dão pelo ouro, para quem se reserva a indiferença geral, que confundem na equivalência o próprio e o impróprio, o crédito e o descrédito, a fé e a mentira, o “verdadeiro e o falso”, o juramento, o perjúrio e a abjuração. Vocês, prostitutas do dinheiro, chegam até a abjurar (*forswear*) seu ofício ou sua voca-

1. *Op. cit.*, p. 231.

2. Shakespeare, *Timão de Atenas*, op. cit., p. 231.



ção (de prostituta perjura) por dinheiro. Como uma alcoviteira renunciaria até às suas prostitutas por dinheiro.

Este é o caso da essência mesma da humanidade. *Double bind* absoluto a respeito do *bind* ou do salto (*bond*). Infelicidade infinita e oportunidade incalculável do performativo — aqui literalmente nomeado (“*perform*”, “*perform none*”, são as palavras de Timão, quando conjura *prometer não cumprir uma promessa*, apelando assim para o perjúrio ou a abjuração). Força, como fraqueza de um discurso inumano sobre o homem. Timão a Alcibiádes (ato IV, cena III):

*Promise me friendship, but perform none: if thou wilt not promise, the gods plague thee, for thou art a man! If thou dost perform, confound thee, for thou art a man!*

Prometa-me tua amizade, mas não cumpra a promessa. Se não quiseres prometer-me isso, que os deuses te castiguem por seres homem; e se a cumprires, que te confundam, por seres homem!

Depois a Frinéia e a Timandra que pedem ouro — e perguntam se Timão tem mais:

*Enough to make a whore forswear her trade, And to make whores a bawd. Hold up, you sluts, Your aprons mountant: you are not oathable, Although, I know, you'll swear, terribly swear into strong shudders and to heavenly agues The immortal gods that hear you, spare you oath, I'll trust to your conditions: be whores still.*

O bastante para uma prostituta levar a renunciar (*forswear*) ao próprio ofício [seu mercado, sua profissão, na medida em que implica o engajamento de uma profissão de si], e à alcoviteira a preparar mais outras para substituí-las. Porcalhonas, abri os aventais. Não sois capazes de juramento [you are not oathable], muito embora eu saiba que ireis jurar terrivelmente, a ponto de provocar celestes calafrios nos deuses inortais que vos ouvirem. Poupai os juramentos (*spare your oaths*), que eu confio (I'll trust) em vosso instinto. Prostitutas sede sempre ( *ibid.*).

Dirigindo-se à prostituição ou ao culto do dinheiro, ao feticchismo ou à idolatria, Timão confia. Ele tem fé, crê, quer de fato *dar crédito* (I'll

*trust*), mas apenas na imprecação de uma hipérbole paradoxal: finge ter fé nisso que, no âmagô da abjuração, no âmagô disto que nem mesmo é capaz ou digno do juramento (“*you are not oathable*”), continua sendo, contudo, fiel a um instinto natural, como se houvesse um engajamento do instinto, uma fidelidade a si da natureza instintiva, um juramento da natureza viva antes do juramento da convenção, da sociedade ou do direito. E se trata da fidelidade à infidelidade, da constância no perjúrio. Essa vida se submete regularmente, pode-se dar-lhe crédito (*trust*) quanto a isso, dobra-se infalivelmente à potência indiferente, a esse poder de indiferença mortal que é o dinheiro. Diabólica, radicalmente má nisso, a natureza é prostituição, ela se submete facilmente, pode-se confiar nela para isso, ela se submete, precisamente, à traição, ao perjúrio, à abjuração, à mentira e ao simulacro.

Que nunca estão longe do espectro. Sabe-se bem: o dinheiro e, mais claramente, o sinal monetário, Marx sempre os descreveu na figura da aparência ou do simulacro, mas, claramente, na do fantasma. Não os descreveu simplesmente, definiu-os também, mas a apresentação figurial do conceito parecia descrever alguma “coisa” de espectral, isto é, “alguém”. Qual é a necessidade desta apresentação figurial? Qual é a sua relação com o conceito? Será contingente? Eis a forma clássica de nossa questão. Como não acreditamos aqui em nenhuma contingência, chegaremos até a preocupar-nos com a forma clássica (kantiana, no fundo) dessa questão que parece secundarizar ou manter a distância o esquema figurial, à medida que o leva a sério. *Para a crítica da economia política*<sup>1</sup> explica-nos como a existência (*Dasein*) da moeda, o *Dasein* metálico, ou o dinheiro produz um *resto*. Esse resto não é, ele não resta, precisamente, senão à sombra de um grande nome: “*Was übrigbleibt ist magni nominis umbra*”. “O corpo da moeda não é nada mais do que uma sombra (*nur noch ein Schatten*).”<sup>2</sup> Todo o movimento de idealização (*Idealisierung*) que Marx descreve então,

1. *Para a crítica da economia política*. Traduzido do original alemão *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, por José Arthur Giannotti e Edgar Malagodi. Marx, São Paulo: Abril Cultural, 1978 (Coleção Os Pensadores).
2. *Para a crítica da economia política*, *op. cit.*, p. 197.

quer se tratasse de moeda ou de ideologemas, consiste numa produção de fantasmas, de ilusões, de simulacros, de aparências ou de aparições (*Schein-dasein* do *Schein-Sovereign* e do *Schein-gold*). Mais adiante, ele aproximará esta virtude espectral da moeda disto que, no desejo de entesouramento, especula sobre o uso do dinheiro após a morte, no outro mundo (*nach dem Tode in der andern Welt*).<sup>1</sup> *Geld, Geist, Geiz*: como se o dinheiro (*Geld*) fosse ao mesmo tempo a origem do espírito (*Geist*) e da avareza (*Geiz*). *Im Geld liegt der Ursprung des Geizes*, diz Plínio, citado por Marx logo depois. Aliás, a equação entre *Gaz* e *Geist* vem-se acrescentar à cadeia.<sup>2</sup> A metamorfose das mercadorias (*Die Metamorphose der Waren*) já era um processo de idealização transfigurante a que se pode legitimamente chamar espectral. Quando o Estado emite o papel-moeda com curso obrigatório, sua intervenção é comparada a uma "magia" (*Magie*) que transforma o papel em ouro. O Estado parece, então, pois se trata de uma aparência, até mesmo uma aparição, ele "parece agora, pela magia de seu carimbo [a que sela o ouro e imprime a moeda], poder transformar papel em ouro (*scheint jetzt durch die Magie seines Stempels Papier in Gold zu verwandeln*).<sup>3</sup> Essa magia agita-se junto aos fantasmas, faz negócios<sup>4</sup> com eles, manipula ou agita *a si mesmo*, torna-se um caso, um caso com o qual lida, precisamente, no elemento da obsessão. E esse caso atrai os empregados de funerária, estes que tratam dos cadáveres, mas para roubá-los, para fazer desaparecer os desaparecidos, o que permanece a condição de sua "aparição". Comércio e teatro de coveiros. Nas épocas de crise social, quando o "nervus rerum" social é, diz Marx, enterrado (*bestattet*) ao lado do corpo de que é "nervo", o enterro especulativo do tesouro não enterra senão um "metal inútil", privado de sua alma de dinheiro (*Geldseele*). Esta cena do enterro não lembra unicamente a grande cena do cemitério e dos

1. O.C., p. 95

2. O.C., p. 97. Trata-se aí de uma cadeia semântica que tínhamos analisado em *Glas* (em Hegel) e em *De l'esprit, Heidegger et la question* [*Do espírito*, tr. br. Constança Marcondes Cesar. Papyrus Editora].

3. *Op. cit.*, p. 204

4. Em francês: *Cette magie s'affaire, elle fait affaire, elle manipule ou s'affaire elle même, elle devient une affaire [...]*. (N.T.)

coveiros em *Hamlet*, quando um dentre eles sugere que a obra do "grave-maker" dure mais tempo do que outra qualquer: até o Juízo Final. Essa cena do enterro do ouro evoca, uma vez mais, infalivelmente, *Timão de Atenas*. Na retórica funerária de Marx, o "metal inútil" do tesouro torna-se, depois do enterro, tal qual a cinza esfriada (*ausgebrannte Asche*) da circulação, como seu *caput mortuum*, seu resíduo químico. Na sua elucubração, no seu delírio noturno (*Hirngespinnst*), o avaro, o entesourador, o especulador, torna-se um mártir do valor de troca. Ele não troca mais porque sonha com uma troca pura. (E veremos mais adiante como o aparecimento do valor de troca, em *O capital*, é, justamente, uma aparição propriamente espectral, caso esta figura não nos proibisse de falar aqui propriamente do próprio.) O homem do tesouro conduz-se, então, como alquimista (*alchimistisch*), especula sobre os fantasmas, os "elixires da vida", a "pedra filosofal". A especulação é sempre fascinada, enfeitada pelo espectro. Que esta alquimia permaneça voltada para o aparecimento do espectro, a obsessão ou o retorno das aparições, isso aparece na literalidade de um texto que as traduções, às vezes, negligenciam. Quando, na mesma passagem, Marx descreve a transmutação, trata-se aí da obsessão. O que opera de modo alquímico são os intercâmbios ou as misturas entre aparições, composições ou conversões *loucamente espectrais*. O léxico da obsessão e das aparições (*Spuk, Spuken*) ocupa a frente da cena. O que se traduz por "fantasmagoria de uma louca alquimia" ("a forma fluida da riqueza e sua forma petrificada, elixir de vida e pedra filosofal, entremesiam-se na fantasmagoria de uma louca alquimia"; trata-se de "[...] *spuken alchimistisch toll durcheinander*").

Em suma, e voltaremos a referir-nos a isso, Marx não gosta mais dos fantasmas que seus adversários. Recusa-se a acreditar nisso. Mas só pensa nisso. Acredita o bastante no que supostamente os distingue da realidade efetiva, da efetividade viva. Acredita poder contrapô-los, como a morte à vida, como as vãs aparências do simulacro à presença real. Acredita suficientemente nas fronteiras dessa oposição para querer denunciar, expulsar ou exorcizar os espectros, mas pela

1. O.C., p. 98.

análise crítica, não por qualquer contramagia. Mas como distinguir entre a análise que se vale da magia e a contramagia que ela ainda corre o risco de ser? Tentaremos ainda dar uma resposta a essa questão, por exemplo, a propósito de *A ideologia alemã*. No "Concílio de Leipzig — são Max" (Stirner) organiza também, ressaltemo-lo ainda, antes de retornarmos a isso mais adiante, uma *irresistível* mas *interminável* caçada ao fantasma (*Gespensit*) e à aparição (*Spuk*). *Irresistível* como uma crítica eficaz, mas também como uma compulsão, *interminável* como se diz de uma análise, e a aproximação nada teria, sem dúvida, de fortuita.

Essa hostilidade para com os fantasmas, uma hostilidade aterradora que se defende, às vezes, do terror pela gargalhada, é talvez o que Marx sempre terá tido em comum com seus adversários. Ele também gostaria de *conjur*ar os fantasmas, e tudo isto que não era nem a vida nem a morte, a saber, a re-aparição de uma aparição que nunca será nem o aparecer nem o desaparecido, nem o fenômeno nem seu contrário. Ele gostaria de ter conjurado o fantasma *como* os conjurados da velha Europa, a quem o *Manifesto* declara guerra. Por inclemente que continue sendo essa guerra e por necessária essa revolução, Marx conjura-se *com eles* para *exorcizar* a espectralidade do espectro. E este é hoje, e será talvez amanhã, o nosso problema.

2. Pois "conjunção" significa, *de outra parte*, "conjuo" (*Beschwörung*), a saber, o exorcismo mágico que, ao contrário, tende a expulsar o espírito maléfico que teria sido chamado ou convocado (OED: "The exorcising of spirits by invocation", "the exercise of magical or occult influence").

Uma conjunção é primeiramente uma aliança, sem dúvida, às vezes uma aliança política, tanto ou quanto secreta, senão tácita, um complot ou uma conspiração. Trata-se de neutralizar uma hegemonia ou de derrubar um poder (na Idade Média, *conjuratio* designava também a fé jurada por meio da qual os burgueses se associavam, às vezes contra um príncipe, para fundar as cidades francas). Na sociedade oculta dos conjurados, certos sujeitos, individuais ou coletivos, representam forças e aliam-se em nome de interesses comuns para combater um adversário político temido, isto é, também para conjurá-lo. Pois conjurar quer dizer *também* exorcizar: tentar simultaneamente destruir e denegar uma força maligna, endemoninhada, endia-

brada, o mais das vezes, um espírito malfeitor, um espectro, uma espécie de fantasma que retorna ou que ainda corre o risco de retornar *post mortem*. O exorcismo conjura o mal, segundo vias igualmente irracionais e segundo práticas mágicas, misteriosas, até mesmo mistificantes. Sem excluir, muito pelo contrário, o procedimento analítico e o raciocínio argumentativo, o exorcismo consiste em repetir, sob o modo da encantação, que o morto está de fato morto. Procede por meio de *fórmulas*, e, às vezes, as fórmulas teóricas desempenham esse papel com tal eficácia que engana quanto à sua natureza mágica, seu dogmatismo autoritário, o oculto poder que reparam com isso que elas pretendem combater.

Mas o exorcismo eficaz não finge constatar a morte a não ser para matar. Como o faria um médico legista, ele declara a morte, mas é, aqui, para dá-la. Conhece-se bem essa tática. A forma constativa tende a tranquilizar. A constatação é eficaz. Quer e deve ser *com efeito*. Trata-se *efetivamente* de um performativo. Mas a efetividade aqui se fantasmaliza a si mesma. Trata-se, com efeito, de um performativo que procura certificar, mas, primeiramente, certificando a si mesmo ao certificar-se, pois nada é menos certo de que isto, cuja morte desejáramos, esteja de fato morto. Ele fala em nome da vida, presume saber o que ela é. Quem o sabe melhor do que um vivo? Parece dizer sem rir. Procura vencer-(se) aí onde (se) infunde medo: ei-lo, o que se mantém vivo, diz-(se), já não vive mais, assim é que isso não continua sendo eficaz na morte, podem ficar tranquilos. (Trata-se de um modo de não querer saber isto que todo vivo sabe sem aprender e sem saber, a saber, que o morto pode ser, às vezes, mais poderoso do que o vivo; e é por isso que interpretar uma filosofia como filosofia ou como ontologia da vida não é nunca simples, o que quer dizer que é sempre simples demais, incontestável, como o que é evidente, mas, no fundo, tão pouco convincente, tão pouco quanto a tautologia, uma tautologia bastante heterológica, a de Marx ou de alguém, que não reconduziria tudo à vida senão sob a condição de nela incluir a morte e a alteridade de seu outro, sem o que ela não seria o que é.) Em suma, trata-se muitas vezes de fingir constatar a morte aí onde a certidão de óbito ainda é o performativo de uma ação de guerra ou a gesticulação impotente, o sonho agitado de um assassínio.

## Conjurar – o marxismo

“*The time is out of joint*”: a fórmula fala do tempo, ela diz também o tempo, mas refere-se singularmente a *este* tempo, a *estes* tempos, a um “por estes tempos”, o tempo destes tempos, o tempo deste mundo que foi para Hamlet um “nosso tempo”, simplesmente um “este mundo de agora”, esta época e nenhuma outra. Este predicado *diz* alguma coisa do tempo e o *diz* no presente do verbo *ser* (*The time is out of joint*), mas se o *diz* *então*, nesse outro tempo, no pretérito perfeito, uma vez no passado, como isto valeria para todos os tempos? Em outras palavras, como pode retornar e apresentar-se de novo, outra vez, como o novo? Como pode estar presente, de novo, quando seu tempo não está mais presente? Como pode valer para todas as vezes que alguém tenta dizer “nosso tempo”? Numa proposição predicativa que se refere ao tempo, e claramente à forma-presente do tempo, o presente gramatical do verbo *ser*, a terceira pessoa do presente do indicativo dá a impressão de oferecer uma hospitalidade predestinada ao retorno de todos os espíritos, palavra que basta acreditar no plural para dar as boas-vindas aos espectros. *Ser*, e principalmente quando no infinitivo, subentende-se *ser presente*, não é um dito espiritualoso, mas é o dito do *espírito*, é seu primeiro corpo verbal.

Um tempo do mundo, hoje, por estes tempos: uma nova “ordem mundial” busca estabilizar um desregramento novo, necessariamente

te novo, instalando uma forma de hegemonia sem precedente. Trata-se, pois, mas como sempre, de uma forma de guerra inédita. Assemelha-se, em parte, a uma grande "conjuraco" contra o marxismo, um "conjuraco" do marxismo: uma outra vez, uma outra tentativa, uma nova, sempre nova mobilizaco para lutar contra ele, contra isto e contra estes que ele representa e continuará a representar (a idéia de uma nova Internacional), e para combater uma Internacional exorcizando-o.

Muito nova e muito antiga, a conjuraco parec a um só tempo poderosa e, como sempre, inquieta, frágil, ansiosa. O inimigo a conjurar, para os conjurados, chama-se certamente o marxismo. Mas se tem medo, daqui por diante, de não mais reconhecê-lo. Treme-se diante da hipótese de que, valendo-se de uma das metamorfoses de que Marx tanto falou ("metamorfose" foi, durante toda a sua vida, uma de suas palavras favoritas), um novo "marxismo" não tenha mais o aspecto exterior sob o qual habitualmente era identificado e tirado do caminho. Talvez não se tenha mais medo dos marxistas; mas ainda se tem medo de certos não-marxistas que não renunciaram  heranca de Marx, cripto-marxistas, pseudo- ou para-"marxistas", que estariam prontos a substituir-los, sob feições ou citações que os *experts* ansiosos do anticomunismo não estariam preparados para desmascarar.

Afora as razões que vimos de dar para isso, ainda seria preciso para nós privilegiar, por outras razões, essa figura da conjuraco. Elas já foram anunciadas. Nos dois conceitos de conjuraco (*conjuraco* e *conjuraco*, *Verschwrung* e *Beschwrung*), devemos levar em conta uma outra significaco essencial.  a que consiste no ato de jurar, de prestar juramento, portanto, de prometer, de decidir, de assumir uma *responsabilidade*, em suma, de comprometer-se de modo performativo.  de modo tanto ou quanto secreto, portanto, tanto ou quanto público;  onde esta fronteira entre o público e o privado se desloca incessantemente, permanecendo menos certa do que nunca, como a que permitiria identificar o político. , se essa fronteira capital se desloca,  que o *medium* em que ela se institui, a saber, precisamente o *medium* dos *massmdia* (a informaco, a imprensa, a tele-comunicaco, a tecno-tele-discursividade, a tecno-teleiconicidade, isto que garante e determina em geral o *espaçamento* do espaço público, a

possibilidade da *res publica* e a fenomenalidade do político), este elemento mesmo não está nem vivo nem morto, nem presente nem ausente, ele espectraliza. Não pertence  ontologia, nem ao discurso sobre o ser do ente, nem  essência da vida ou da morte. Ele requer isto a que chamamos, portanto, por economia e não para criar uma palavra, uma *obscidologia*. Categoria que consideraremos irreduzível, e em primeiro lugar, a tudo isto que ela torna possível, a ontologia, a teologia, a onto-teologia positiva ou negativa.

Essa dimensão da interpretao performativa, ou seja, uma interpretao que transforma isto mesmo que interpreta, desempenhar um papel indispensável nisto que eu queria dizer esta noite. Uma interpretao que transforma o que interpreta, eis  uma definicão do performativo que  tão pouco ortodoxa com referência  *speech act theory* quanto a XI das Teses sobre Feuerbach ("Os filósofos apenas interpretaram o mundo de formas diferentes, o que importa  transformá-lo", *Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert; es kommt aber drauf an, sie zu verndern*).

Se uso da palavra na abertura de um simpósio tão impressionante, ambicioso, necessário ou arriscado, outros diriam histórico: se, após grandes hesitações, e apesar dos limites evidentes de minha competência, aceitei, contudo, o convite com que me honrou Bernd Mag-nus, não , em primeiro lugar, para entabular um discurso filosófico e erudito. , primeiramente, para não fugir de uma responsabilidade. Mais precisamente, para submeter  discussão algumas hipóteses sobre a natureza de tal responsabilidade. Qual vem a ser a nossa? Em que ela  histórica? E o que tem ela que ver com tantos espectros?

Ninguém, ao que me parece, pode *contestá-lo*: um dogmatismo busca instalar sua hegemonia mundial em condições paradoxais e suspeitas. Há hoje no mundo um discurso *dominante*, ou antes, em vias de se tornar dominante, acerca da obra e do pensamento de Marx, acerca do marxismo (que  talvez outra coisa), acerca de todas as figuras passadas da Internacional socialista e da revoluo universal, acerca da destruio um tanto ou quanto leata do modelo revolucionário de inspirao marxista, acerca do desmoronamento rápido, precipitado, recente das sociedades que tentaram empregá-lo, pelo menos  no que por enquanto chamaremos, citando ainda o *Manifesto*, a "velha Europa" etc. Esse discurso dominador assume repetida-

mente a forma maníaca, jubilosa, encantatória, que Freud distinguia em certa etapa dita triunfante do trabalho do luto. A encantação repete-se, ritualiza-se, empenha-se por fórmulas, como requer toda magia animista. Recai na repetição e no refrão. Ao ritmo cadenciado de um passo, proclama: Marx está morto, o comunismo está morto, de fato morto, com suas esperanças, seu discurso, suas teorias e suas práticas; viva o capitalismo, viva o mercado, sobreviva o liberalismo econômico e político!

Se essa hegemonia tenta instalar sua orquestração dogmática em condições suspeitas e paradoxais, é, primeiramente, porque essa conjuração triunfante esforça-se, na verdade, em denegar, e para isso em dissimular, que jamais, em ocasião alguma da história, o horizonte disto cuja sobrevivência se celebra (a saber, todos os velhos modelos do mundo capitalista e liberal) esteve tão sombrio, ameaçador e ameaçado. Nem de tal forma "histórico", entendamos por isto inscrito em um momento absolutamente inédito de um processo que por sua vez também se encontra submetido a uma lei de iterabilidade.

O que estamos fazendo, ao falar, desde estas primeiras palavras, de um discurso tendenciosamente *dominante* e de uma evidência *incontestável* a esse respeito?

Ao menos *duas coisas*. Estamos evidentemente recorrendo a conceitos prontos: 1. o de hegemonia ("discurso *dominante*") e 2. o de testemunho ("evidência *incontestável*"). Será preciso descrevê-los e justificá-los.

1. Referimo-nos, implicitamente, principalmente para falar do que ninguém sonharia em contestar, suponho, ao que organiza e comanda em toda parte a manifestação pública, o testemunho no espaço público. Trata-se de um conjunto constituído, ao menos, por *três* lugares ou dispositivos indissociáveis de nossa cultura.

a) Há, primeiramente, a cultura chamada mais ou menos propriamente de política (os discursos oficiais dos partidos e dos políticos que estão no poder no mundo, quase por toda parte onde prevalecem modelos ocidentais, a palavra ou a retórica do a que se chama, na França, "a classe política").

b) Há também a cultura confusamente qualificada de *mass-midiática*: "comunicados" e interpretações, produção seletiva e hierarquizada da "informação", em canais cujo poder aumentou de modo

absolutamente inédito, em um ritmo que coincide precisamente, sem dúvida de maneira não fortuita, com o da queda dos regimes de modelo marxista, para que contribuiu poderosamente, mas — e não é menos importante — sob formas, modos de apropriação e a uma velocidade que afetam também, de modo essencial, o conceito mesmo do espaço público nas democracias ditas liberais, e, no centro deste simpósio, a questão da tele-tecnologia, da economia e do poder midiático, em sua dimensão irredutivelmente espectral, deveria atravessar todas as discussões. O que se pode fazer com os esquemas marxistas para tratar disso hoje — teórica e praticamente — e, portanto, para mudá-los? Para dizê-lo numa palavra que resumiria, no fundo, a *posição* que vou defender (e isto que estou adiantando agora, perdoem-me repetir, esta preocupação corresponde mais a uma *tomada de partido* do que ao trabalho que esta implica, pressupõe ou prefigura), esses esquemas parecem, ao mesmo tempo, indispensáveis e insuficientes na sua forma atual. Marx é um dos poucos pensadores do passado a ter levado a sério, pelo menos no seu princípio, a indissociabilidade originária da técnica e da linguagem, portanto, da tele-técnica (pois toda linguagem é uma tele-técnica). Porém, isso em nada o denigre; antes consiste em falar de dentro do que ousamos ainda chamar o *espírito de Marx*; é quase citá-lo, literalmente, em suas próprias previsões, é *observar um fato e confirmá-lo* que se diga: quanto à tele-técnica, ou seja, também quanto à ciência, ele não poderia ter acesso à experiência e às ficções que temos hoje.

c) Existe, finalmente, a cultura erudita ou acadêmica, particularmente a dos historiadores, dos sociólogos e dos politólogos, dos teóricos da literatura, dos antropólogos, dos filósofos, especialmente dos filósofos do político, cujo discurso remonta à edição acadêmica, comercial, mas também midiática em geral. Pois, não passará despercebido a ninguém que os três lugares, formas e poderes que vimos de identificar (o discurso expressamente político da "classe política", o discurso midiático e o discurso intelectual, erudito ou acadêmico) estão, mais do que nunca, soldados pelos mesmos aparelhos ou por aparelhos indissociáveis. Esses aparelhos são, sem dúvida, complexos, diferenciais, conflituais, sobredeterminados. Mas quaisquer que sejam os conflitos entre eles, as desigualdades ou as sobredetermina-

ções, eles transmitem e afluem a cada instante em direção ao ponto da maior força para assegurar a hegemonia ou o imperialismo em questão. Fazem-no valendo-se da mediação do que chamamos, precisamente, os *masmídia*, no sentido mais amplo, o mais móvel, e, considerando a aceleração dos avanços técnicos, o mais invasor deste termo. A hegemonia político-econômica, assim como a dominação intelectual ou discursiva, passa, como nunca o havia feito, nem a tal grau, nem sob essas formas anteriormente, pelo poder tecno-midiático — ou seja, por um poder que ao mesmo tempo, de modo diferenciado e contraditório, *condiciona e põe em perigo* toda democracia. Ora, trata-se de um poder, um conjunto diferenciado de poderes, que não se pode analisar, e eventualmente combater, apoiar aqui, atacar ali, sem levar em conta tantos efeitos *spectrais*, da nova velocidade da *aparição* (entendamos essa palavra no sentido fantasmático) do simulacro, da imagem sintética ou protética, da realidade virtual do *ciberespaço* e do arrazoamento, das apropriações ou especulações que manifestam, nos dias de hoje, poderes inauditos. Quanto a saber se Marx e seus herdeiros ajudaram-nos a pensar e a tratar este fenômeno, se dissessemos que a resposta é, ao mesmo tempo, *sim* e *não*, *sim* a tal respeito, *não* a tal outro, e que é preciso filtrar, selecionar, diferenciar, reestruturar as questões, seria simplesmente para anunciar, de modo bastante preliminar, o tom e a forma geral de nossas conclusões, a saber, que é *preciso assumir a herança* do marxismo, assumir a mais “viva”, ou seja, paradoxalmente, o que nunca se afastou da questão da vida, do espírito ou do espectral, de a-vida-a-morte para além da oposição entre a vida e a morte. Essa herança, é preciso reafirmá-la, transformando-a tão radicalmente quanto será necessário. Essa reafirmação seria, ao mesmo tempo, fiel a alguma coisa que repercutiu no apelo de Marx — digamos ainda no espírito de sua injunção — e conforme ao conceito da herança em geral. A herança não é jamais dada, é sempre uma tarefa. Permanece diante de nós, tão incontestavelmente que, antes mesmo de querê-la ou recusá-la, somos herdeiros, e herdeiros entulhados, como todos os herdeiros. Em especial disto a que chama marxismo. *Ser*, esta palavra em que víamos acima o dito espiritualoso, isso quer dizer, pela mesma razão, *herdar*. Todas as questões concernentes ao ser ou ao que há em ser (ou em não ser: *or not to be*) são questões de herança. Não há

nenhuma devoção passadista em lembrá-lo, nenhum sabor tradicionalista. A reação, o reacionário ou o reativo, é o caso, unicamente, de interpretações da estrutura de herança. *Somos* herdeiros, o que não quer dizer que *temos* ou que *recebemos* isto ou aquilo, que tal herança nos enriquece um dia com isto ou aquilo, mas que o *ser* disso que *somos* é, primeiramente, herança, o queiramos, saibamos ou não. E sobre o quê, Hölderlin o diz tão bem, só podemos *testemunhar*. Testemunhar seria testemunhar do que *somos* à medida que *herdamos*, e aí está o círculo, aí está a oportunidade ou a finitude, herdamos isto mesmo que nos permite dar testemunho. Hölderlin chama a isso de linguagem, “o mais perigoso dos bens”, dado ao homem, “a fim de que ele testemunhe ter herdado / isto que ele é (*damit er zeuge, was er sei / geerbt zu haben*)”.<sup>1</sup>

2. Quando adiantamos, ao menos a título de hipótese, que o dogma a propósito do fim do marxismo e das sociedades marxistas é, nos dias atuais, tendenciosamente, um “discurso dominante”, estamos ainda falando, evidentemente, no código marxista. Não devemos negar ou disfarçar o caráter problemático deste gesto. Alguns não estarão inteiramente errados em denunciar nele um círculo ou uma petição de princípio. Nós confiamos, efetivamente, ao menos provisoriamente, nesta forma de análise crítica que herdamos do marxismo: numa situação dada, e contanto que esta seja determinável, e determinada como a de um antagonismo sociopolítico, uma força hegemônica parece sempre representada por uma retórica e por uma ideologia dominantes, quaisquer que sejam os conflitos de forças, a contradição principal ou as contradições secundárias, as sobredeterminações ou as substituições que podem, em seguida, complicar esse esquema — e, portanto, nos chamar a vir a suspeitar da simples oposição do dominante e do dominado, até mesmo da determinação última das forças em conflito, até mesmo, mais radicalmente, que a força seja sempre mais forte que a fraqueza (Nietzsche

1. Esse esboço fragmentário de Hölderlin (1800) é citado por Heidegger em *Hölderlin und das Wesen der Dichtung (Gesamtausgabe, Bnd IV, Klostermann, 1981, p. 35)*, tr. fr. por H. Corbin, em Heidegger, *Approche de Hölderlin*, Gallimard, 1973, pp. 44-45.

e Benjamin nos incitaram a duvidar disso, cada qual a seu modo, e sobretudo este último quando associou o "materialismo histórico" à herança, precisamente, de alguma "fraca força messiânica"<sup>1</sup>. He-

1. Benjamin o faz em um texto que nos interessa aqui, entre tantas e tantas outras coisas, pelo que diz, em seu começo, do autômato. Mais de uma vez nos referiremos à figura do autômato, principalmente quando tratarmos da descrição que *O capital* faz de uma certa *mesa*: figura do valor-mercadoria, espectro autômato e autômata ao mesmo tempo, origem irredutível das capitalizações, quando não do capital. Aqui Benjamin começa evocando "a lenda do autômato capaz de responder, numa partida de xadrez, a cada lance de seu parceiro e de garantir o sucesso da partida". Esse autômato repousa também sobre uma "mesa" que um sistema de espelhos dá a ilusão de atravessar. Em seguida, ele busca "uma réplica" (*Gegenstück*) filosófica desse "dispositivo" (*Apparat*). Trata-se da "boneca chamada 'materialismo histórico': "Ela pode audaciosamente desafiar qualquer um se ela toma a seu serviço a teologia nos dias de hoje, sabe-se, pequena e feia e que, de resto, não se atreve mais a mostrar-se." O parágrafo seguinte nomeia o messianismo ou, mais exatamente, messiânico sem messianismo, uma "fraca força messiânica" (*eine schwache messianische Kraft*, sublinha Benjamin). Citemos essa passagem pelo que aí se harmoniza, apesar de muitas diferenças e guardadas as proporções, com o que tentaremos dizer aqui de um certo desenlace messiânico, numa lógica espectral da herança e das gerações; mas uma lógica voltada, num tempo heterogêneo e disjuncto, para o porvir não menos que para o passado. Isso que Benjamin chama *Anspruch* (pretensão, apelo, interpeção, aptidão) não se afasta muito do que sugerimos com a palavra injunção: "O passado traz consigo um índice secreto (*heimlichen Index*) que o remete à libertação / *Erlösung* [...]. Existe um entendimento secreto (*geheim Verabredung*) entre as gerações passadas e a nossa. Éramos esperados sobre a Terra. A nós, como a cada geração precedente, foi concedida uma *fraca* força messiânica sobre a qual o passado faz valer uma pretensão (*Anspruch*). É justo não desprezá-la. Aquele que professa o materialismo histórico sabe por que razões [sabe alguma coisa disso: *Der historische Materialist weiss darum*]." (*Über den Begriff der Geschichte*, em *Illuminationen*, Suhrkamp, 1977, pp. 251-252, t. II. — aqui ligeiramente modificada —, por M. de Gandillac, *Thèses sur la philosophie de l'histoire*, em Benjamin, *L'Homme, le Langage et la Culture*, Denoël-Gonthier, 1971, pp. 183-184). Seria preciso citar, e releer aqui, todas essas páginas — densas, enigmáticas, ardentes —, até a alusão final ao espinho (estilhaço, esquirola: *Spiliter*) que o messiânico inscreve no corpo do a-presente (*Jetztzeit*) e até a

rança crítica: pode-se deste modo, por exemplo, falar de discurso *dominante* ou de representações e de idéias *dominantes*, e referir-se assim a um campo conflitual hierarquizado, sem necessariamente subscrever o conceito de classe social por meio do qual Marx tantas vezes determinou, especialmente em *A ideologia alemã*, as forças que disputam a hegemonia. E até, muito simplesmente, o Estado. Quando, por exemplo, evocando a história da idéias, o *Manifesto* declara que "as idéias dominantes" (*die herrschenden Ideen*) de uma época nunca foram senão as idéias da "classe dominante" (*der herrschenden Klasse*), não está vedado a uma crítica seletiva filtrar a herança desse enunciado para dele conservar isto e não aquilo. Pode-se continuar a falar de dominação em um campo de forças, suspendendo não somente a referência a esse suporte último que seria a identidade e a identidade a si de uma classe social, mas até suspendendo o crédito concedido ao que Marx chama a idéia, a determinação da superestrutura como idéia, representação ideal ou ideológica, até mesmo a forma discursiva dessa representação. Com mais razão ainda porque o conceito de idéia implica essa irredutível gênese do espectral que estamos projetando reexaminar aqui.

Mas observemos provisoriamente, neste momento muito preliminar de nossa introdução, o esquema do discurso dominante. Se há um discurso que tende hoje a prevalecer sobre a nova cena do geopolítico (na retórica política, no consenso midiático, sobre a parte mais visível e sonora do espaço intelectual ou acadêmico), é este, que diagnostica em todos os tons, com uma certeza imperturbável, não somente o fim das sociedades construídas a partir de um modelo marxista, mas o fim de toda tradição marxista, até mesmo da referência à obra de Marx, para não dizer o fim da história simplesmente. Tudo isto teria, enfim, atingido seus confins na euforia da democracia liberal e da economia de mercado. Esse discurso triunfante parece relativamente homogêneo, o mais das vezes dogmático, às vezes politicamente equivocado e, como os dogmatismos, como todas as conjurações,

"porta estreita" para a passagem do Messias, a saber, cada "segundo". Pois "para os judeus o futuro não se tornou, todavia, um tempo homogêneo e vazio" (O.C., p. 196).



secretamente inquieto e manifestamente inquietante. O protocolo de nossa conferência evoca o exemplo do livro de Francis Fukuyama, *O fim da História e o último Homem*.<sup>1</sup> Não seria este o caso de um novo evangelho, o mais barulhento, o mais midiático, o mais "successful" acerca da morte do marxismo como fim da história? Esta obra assemelha-se muitas vezes, a bem dizer, ao subproduto conternador e tardio de uma "footnote": *Nota bene* para um certo Kojève, que mereceria mais. No entanto, esse livro não é tão ruim ou tão ingênuo quanto faria crer uma exploração imoderada, que o exhibe como a mais bela vitrine ideológica do capitalismo vencedor, numa democracia liberal tendo enfim alcançado a plenitude de seu ideal, senão de sua realidade. De fato, embora no essencial ele permaneça na tradição de Leo Strauss, continuada por Allan Bloom, o exercício escolar de um leitor jovem, aplicado, mas tardio de Kojève (e de alguns outros), esse livro, é preciso reconhecê-lo, é aqui ou ali mais do que matizado: às vezes mesmo hesitante até a indecisão. Às questões que elabora à sua maneira, ocorre-lhe acrescentar ingenuamente, para não ser pego em erro, o que chama de uma "resposta de esquerda" para uma "resposta de direita".<sup>2</sup> Mereceria, portanto, uma análise que o seguisse de perto. Devemos limitar-nos esta noite ao que concerne à *espiritura geral* de uma tese indispensável, justamente na estrutura mesma de sua lógica, na fórmula de sua fórmula, à conjuração antimarxista.

De propósito, evidentemente, o chamamos há pouco "um evangelho".

Por que um evangelho? Por que a fórmula seria, aqui, neotestamental? Esse livro pretende trazer uma "resposta positiva" para uma questão cuja formação e a formulação não são nunca questionadas em si mesmas. Com a de se saber se uma "história da humanidade coerente e orientada" "terminará por conduzir" isto que o autor chama tranquilamente, enigmáticamente, de modo ao mesmo tempo púdico e impudente, "a maior parte da humanidade", à "democracia

1. *The End of History and the Last Man*. The Free Press, New York, 1992, traduzido e publicado, no mesmo ano, por D.A. Canal, Flammarion.

2. O.C., p. 22.

liberal".<sup>1</sup> Não há dúvida, ao responder "sim" à pergunta assim formulada, Fukuyama confessa na mesma página, não ignorar tudo o que permite duvidar disso: as duas guerras mundiais, os horrores do totalitarismo — nazista, fascista, stalinista —, os massacres de Pol Pot etc. Pode-se supor que ele teria aceitado ampliar essa lista desastrosa. Ele não o faz, e perguntamo-nos por quê, e se essa limitação é contingente ou insignificante. Mas, segundo um esquema que organiza de ponta a ponta a argumentação desse estranho requisiório, todos esses cataclismas (terror, opressão, repressão, extermínio, genocídio etc.), esses "acontecimentos" ou esse "fatos" pertenciam à *empiricidade*, ao "fluxo empírico dos acontecimentos dessa segunda metade do século".<sup>2</sup> eles permaneceriam fenômenos empíricos autorizados por "testemunhos empíricos".<sup>3</sup> Sua acumulação em nada desmentiria a orientação *ideal* da maior parte da humanidade rumo à democracia liberal. Como *iat*, como *telos* de um progresso, essa orientação teria a forma de uma finalidade ideal. Tudo o que parece contradizê-la pertenceria ao campo da empiricidade histórica, por maciça, catastrófica, mundial, múltipla e recorrente que esta seja. Mesmo se se admitisse a simplicidade dessa distinção sumária, entre a realidade empírica e a finalidade ideal, restaria saber como essa orientação absoluta, esse *telos* a-histórico da história, enseja, muito claramente em *nosso dias*, nesses tempos de agora, em *nosso tempo*, um acontecimento de que Fukuyama fala como de uma "boa nova", e que ele data muito explicitamente da "mais notável revolução deste último quartel do século XX" (p. 13). Reconhece, decerto, que isto que descreve como o desmoronamento das ditaduras mundiais de direita ou de esquerda nem sempre "abriu caminho para democracias liberais estáveis". Mas acredita poder afirmar que, nesta data, e é esta a "boa nova", uma notícia datada, "a democracia liberal permanece a única aspiração política coerente que une diferentes regiões e culturas em volta da terra". Essa "evolução rumo à liberdade política no mundo inteiro" se teria feito, segundo Fukuyama, "sempre acom-

1. O.C., p. 13.

2. O.C., p. 96.

3. O.C., pp. 21, 164, 324 e *passim*.

panhar”, a palavra é sua [segundo a tradução francesa para “*sometimes followed sometimes preceded*”] de “uma revolução liberal e do pensamento econômico”.<sup>1</sup> A aliança da democracia liberal e do “livre mercado”, e-la, são ainda as palavras do autor e não é simplesmente uma boa palavra, a “boa nova” deste último quarto de século. Essa figura evangélica é notavelmente insistente. Como ela prevalece, ou pretende prevalecer na escala geopolítica, merece ser, ao menos, sublinhada.

(Vamos portanto sublinhá-la, assim como a da Terra Prometida que se encontra, a um só tempo, próxima e dissociada; por duas razões que não podemos indicar aqui senão entre parênteses. *Por um lado*, essas figuras bíblicas desempenham um papel que parece ultrapassar o simples clichê retórico de que têm a aparência. *Por outro lado*, elas chamam de tal forma mais atenção que, de modo não fortuito, a maior concentração sintomática ou metonímica do que permanece irreduzível dentro da conjuntura mundial, em que se inscreve hoje a pergunta “Para onde vai o marxismo?” (“*Whither marxism?*”), tem seu lugar, no Oriente Médio: três outras escatologias messiânicas nele mobilizam todas as forças do mundo e toda a “ordem mundial” na guerra inclemente que travam, direta ou indiretamente; elas mobilizam simultaneamente, para empregá-los e pô-los à prova, os velhos conceitos de Estado e de Estado-Nação, do direito internacional, das forças tele-tecno-mídio-econômicas e científico-militares, ou seja, forças espectrais as mais arcaicas e as mais modernas. Seria preciso analisar, na amplitude sem limites de seus riscos históricos, desde o final da Segunda Guerra Mundial, especialmente desde a criação do Estado de Israel, as violências que pelo mundo afora a precederam, constituíram, acompanharam e seguiram, ao mesmo tempo em conformidade e não obstante um direito internacional que parece, portanto, hoje, ao mesmo tempo, contraditório, imperfeito, e logo, mais insuficiente, perfectível e necessário do que nunca. Tal análise não poderá mais deixar de atribuir um papel determinante a essa guerra das escatologias messiânicas quanto ao que resumire-

1. O.C., p. 14.

mos, por elipse, sob a expressão “apropriação de Jerusalém”. A guerra pela “apropriação de Jerusalém” é hoje a guerra mundial. Ela tem lugar por toda parte, trata-se do mundo, trata-se, hoje, da figura singular de seu estar “*out of joint*”. Ora, sempre de modo bastante elíptico, digamos que para determinar, em suas premissas radicais, a violência médio-oriental como desencadeamento das escatologias messiânicas e combinatória infinita das santas alianças (é preciso pôr essa palavra no plural para relatar o que move, nessas alianças, o triângulo das três religiões ditas do Livro), o marxismo continua sendo, ao mesmo tempo, indispensável e estruturalmente insuficiente: ainda necessário, *mas* contanto que o transformemos e o adaptemos às novas condições e a um outro pensamento do ideológico; contanto que o amoldemos à análise da nova articulação das causalidades tecno-econômicas e dos fantasmas religiosos, a dependência do jurídico ao serviço de poderes socioeconômicos ou de Estados que, por si só, nunca são totalmente independentes com relação ao capital (mas, não há mais, nunca houve o capital, nem o capitalismo, somente capitalismos — de Estado ou privados, reais ou simbólicos, sempre ligados a forças espectrais — *capitalizações*, de preferência, cujos antagonismos são irreduzíveis).

Essa transformação e essa abertura do marxismo são conformes ao que chamávamos, há pouco, de *espírito do marxismo*. Se a análise de tipo marxista continua sendo indispensável, portanto, ela parece radicalmente insuficiente aí, onde a ontologia marxista que funda o projeto de ciência ou de crítica marxista comporta *também ela mesma*, e *deve comportar*, é preciso, apesar de tantas denegações modernas ou pós-modernas, uma escatologia messiânica. A esse título pelo menos, paradoxalmente, e embora dela participe necessariamente, ela não tem meios de estar *simplesmente* classificada entre os ideologemas ou os teologemas cuja crítica ou a desmistificação ela reclama. Ao dizer isso, não afirmamos que essa escatologia messiânica, comum às religiões que ela critica, e à crítica marxista, deva ser simplesmente desconstruída. Se ela é comum a estas, salvo a diferença de conteúdo (mas nenhuma delas pode aceitar, evidentemente, essa *epoqué* do conteúdo, ao passo que a consideramos aqui como essencial ao messiânico em geral, como pensamento do outro e do acontecimento por vir), é também que sua estrutura formal de pro-

messa as ultrapassa ou as precede. Bem, o que permanece igualmente irreduzível a toda desconstrução, o que permanece tão indeseconstrutível quanto à possibilidade da desconstrução, é talvez uma certa experiência da promessa emancipatória; é, talvez mesmo, a formalidade de um messianismo estrutural, um messianismo sem religião, um messiânico, mesmo, sem messianismo, uma idéia da justiça — que distinguimos sempre do direito, e até dos direitos humanos — e uma idéia da democracia — que distinguimos de seu conceito atual e de seus predicados determinados hoje. (Permito-me remeter para *Force de loi e L'Auire Cap*). Mas aí está, talvez, o que é preciso agora pensar, e pensar de outro modo, para se perguntar para onde vai, ou seja, também para onde *conduzir* o marxismo: para onde conduzi-lo, interpretando-o, o que não pode ocorrer sem transformação, e não para onde pode ele nos conduzir tal qual é ou tal qual terá sido.

Retorno à retórica *neo-evangélica* de Fukuyama:

[...] esperamos, de tal modo, que o futuro nos traga novidades catastróficas a propósito da saúde e da segurança das políticas democráticas, que temos, às vezes, dificuldades em reconhecer as *boas novas*, quando estas nos chegam. E, no entanto, a *boa nova* chegou.<sup>1</sup>

A insistência neo-evangélica é significativa a mais de um título. Um pouco mais adiante, essa figura cristã cruza o anúncio judaico da Terra Prometida. Mas para logo afastar-se dela. Se o desenvolvimentista da física moderna não é sem importância para o advento da boa nova, principalmente, diz-nos Fukuyama, quanto ao que nesta se relaciona a uma tecnologia que permite “a acumulação infinita das riquezas” e a “homogeneização crescente de todas as sociedades humanas”, é, “em primeiro lugar”, porque essa “tecnologia confere vantagens militares decisivas aos países que a detêm”.<sup>2</sup> Ora, se ela é essencial e indispensável ao advento ou à “boa nova”, proclamada por Fukuyama, esse dado psico-técnico-militar conduz-nos somente, diz ele, às portas da “Terra Prometida”:

1. O.C., p. 13. Grifo meu.

2. O.C., pp. 14-15.

Mas se as ciências físicas modernas guiam-nos em direção às portas desta “Terra Prometida” que a democracia liberal parece ser, elas não nos fazem atravessá-las, porque não há nenhuma razão economicamente necessária para que o avanço da industrialização deva produzir a liberdade de política (p. 15).

Cuidemos de não sobreinterpretar, mas levando a sério a insistência dessa retórica. O que ela nos parece dizer? Que a linguagem da Terra Prometida, e portanto da Terra Prometida mas ainda recusada (a Moisés), está, *só ela, pelo menos*, mais ajustada ao materialismo da física e da economia. Se levarmos em conta o fato de que Fukuyama associa um certo discurso judaico da Terra Prometida à impotência do materialismo economista ou do racionalismo da ciência física; se levarmos em conta o fato de que, noutra parte, ele trata como exceção negligenciável o fato de que isto, a que chama tranqüilamente “o mundo islâmico”, não faça parte de um “consenso” geral que, segundo ele, parece tirar como consequência a “democracia liberal”,<sup>1</sup> pode-se formular uma hipótese, ao menos, a partir do ângulo que Fukuyama escolhe privilegiar no triângulo escatológico. O modelo do Estado liberal que ele reivindica explicitamente não é somente o de Hegel, do Hegel da luta pelo reconhecimento, é o de um Hegel que privilegia a “visão cristã”. Se “a existência do Estado é a vinda de Deus ao mundo”, como o diz *A filosofia do direito*, invocada por Fukuyama, essa vinda tem o sentido de um acontecimento cristão. A Revolução Francesa teria sido “o acontecimento que se apoderou da visão cristã de uma sociedade livre e igualitária, e o trouxe aqui para baixo, sobre a terra”.<sup>2</sup> Este fim da história constitui essencialmente uma escatologia cristã. Está em consonância com o discurso atual do papa sobre a comunidade européia: destinada a se tornar um Estado

1. O.C., p. 245. “Mas, hoje em dia, afora o mundo islâmico, um consenso geral parece emergir, que aceita a legitimidade das pretensões da democracia liberal em ser a forma mais racional de governo...” Regulando assim por preterição, e como de passagem, *hoje*, o problema de uma exceção islâmica, uma observação tão sumária e descuidada dá o que falar. Reconhece-se, nas águas em que esse discurso se banha, sua liga de intolância e confusão.

2. O.C., p. 233 e *passim*.

ou um super-Estado cristão; essa comunidade pertenceria ainda a alguma Santa-Aliança. Ela não está em desarmonia com a aliança de que falava com todas as letras o *Manifesto*, que também nomeava o papa. Após ter distinguido entre o modelo anglo-saxônico do Estado liberal (Hobbes, Locke) e o "liberalismo hegeliano, que aspira principalmente ao "reconhecimento racional", Fukuyama distingue entre dois gestos de Kojève. Quando este descreve a perfeição do Estado universal e homogêneo, inspira-se demasiadamente em Locke e em um modelo anglo-saxônico criticado por Hegel. Em compen-sação, ele tem razão quando afirma que a América do pós-guerra ou a Comunidade européia constituem "a realização perfeita do Estado universal e homogêneo, o Estado do reconhecimento universal".<sup>1</sup>

Ou seja, por conseguinte, em toda lógica, um Estado cristão. Uma Santa-Aliança.

Não se vai contrapor uma evidência comumente "empírica" a essas práticas predizíveis e predizíveis. Logo depararemos com o problema da empiricidade. Se se leva em conta, hoje, na Europa, a data dessas declarações, daquelas de Kojève e destas de Fukuyama, têm-se mais dificuldades em pleitear circunstâncias atenuantes para um livro publicado, e amplamente traduzido, em 1992. E esclareçamos ainda que é em nome de uma interpretação cristã da luta pelo reconhecimento,<sup>2</sup> e portanto do Estado universal, e portanto da exemplar Comunidade européia, que o autor de *O fim da História e o último Homem* (o homem cristão) critica Marx e propõe corrigir seu economismo materialista, "completá-lo": a este faltaria esse "pilar" hegeliano-cristão do reconhecimento ou esse componente "umóti-co" da alma. O Estado universal e homogêneo, o do fim da História, deveria estar assentado sobre o "duplo pilar da economia e do reconhecimento".<sup>3</sup> Como à época do *Manifesto*, uma aliança européia se forma na obsessão do que exclui, combate ou recalca. Final deste parêntese. O alcance — passado ou futuro — desse neo-evan-gelismo será esclarecido mais adiante.

1. O.C., p. 237. Logo voltaremos a isso.

2. O.C., p. 233.

3. O.C., p. 238.

O materialismo economista ou o materialismo da física moderna deveria assim, de acordo com essa lógica, dar lugar à linguagem espiritualista da "boa nova". Fukuyama julga, pois, necessário recorrer ao que chama de "explicação não materialista, que ele [Hegel] propõe da história, baseada no que ele chamava "a luta pelo reconhecimento". Na verdade, todo o livro inscreve-se na axiomática indiscutida desse esquema simplificado — e fortemente cristianizado — da dialética do senhor e do escravo, na *Fenomenologia do espírito*. A dialética do desejo e da consciência é contida apresentada, com uma confiança imperturbável, como a continuação de uma teoria platônica do *thymos*, remontando até Hegel e para além dele, através de uma tradição que passaria, apesar de tantas diferenças e debates entre todos esses pensamentos políticos, por Maquiavel, Hobbes, Locke etc. A concepção anglo-saxônica do liberalismo moderno seria a esse respeito igualmente exemplar. Ela teria efetivamente buscado excluir toda essa *megalthymia* (própria a Stalin, a Hitler e a Saddam Hussein),<sup>1</sup> ainda que "o desejo de reconhecimento continuasse onipresente, sob a forma residual da *isothymia*". Toda contradição seria superada, desde que um Estado tivesse meios de conjugar o que Fukuyama chama os dois "pilares",<sup>2</sup> o da racionalidade econômica e o do *thymos* ou do desejo de reconhecimento. Este seria o caso, e a coisa teria acontecido, segundo Kojève, pelo menos do modo como este é interpretado — e aprovado — por Fukuyama. Este credita a Kojève uma "constatação justa" (tradução francesa para "*important truth*") "ao afirmar que a América do pós-guerra, ou os membros da Comunidade européia, constituíram a realização perfeita do Estado universal e homogêneo, o Estado do reconhecimento universal".<sup>3</sup>

Sublinhemos essas palavras ("constatação justa", "*important truth*"). Elas traduzem bastante bem a ingenuidade sofisticada ou o sofisma grosseiro que conferem seu movimento, e também seu tom, a tal livro. Privam-no, também, de toda credibilidade. Pois Fukuyama quer retirar argumento de tudo: da "boa nova" como acontecimento

1. O.C., p. 237.

2. O.C., p. 238.

3. O.C., p. 237.

empírico e pretensamente constatável (trata-se da "constatação justa", a "importante verdade" da "realização perfeita do Estado universal") e/ou da "boa nova", como simples anúncio de um ideal regulador *ainda inacessível*, que não se poderia avaliar por meio de nenhum acontecimento histórico, nem sobretudo por meio de insucesso algum dito "empírico".

Por um lado, o evangelho do liberalismo político-econômico precisa do *acontecimento* da boa nova, que consiste nisto que se teria *efetivamente* passado (o que se passou neste fim de século, especialmente, a pretensa morte do marxismo e a pretensa realização do Estado da democracia liberal). Ele não pode passar por alto o recurso ao acontecimento; mas como, *por outro lado*, a história efetiva e tantas outras realidades de aparência empírica contradizem este advento da democracia liberal perfeita, é preciso, ao mesmo tempo, assentar essa perfeição como um simples ideal regulador e transitório. Dependendo de como isso o favorece, e serve à sua tese, Fukuyama define a democracia liberal, ora como uma realidade efetiva, ora como um simples ideal. O acontecimento é ora a realização, ora o anúncio de sua realização. Ao mesmo tempo em que levamos a sério a idéia de que um anúncio ou uma promessa constituem acontecimentos irredutíveis, temos que, no entanto, estar atentos para não confundir esses dois tipos de acontecimentos. Um pensamento do acontecimento, eis sem dúvida o que mais falta a esse discurso.

Se insistimos tanto, desde o começo, na lógica do fantasma, é porque esta acena para um pensamento do acontecimento que excede, necessariamente, uma lógica binária ou dialética, a que distingue ou opõe *efetividade* (presença, atual, empírica, viva — ou não) e *idealidade* (não-presença reguladora ou absoluta). Essa lógica da efetividade parece de uma pertinência limitada. O limite não é novo, decerto; marca-se desde sempre, tanto no idealismo antimarxista como na tradição do "materialismo dialético". Mas ele parece melhor do que nunca demonstrado, hoje, pelo que se passa de fantástico, fantasmático, "sintético", "protético", virtual, na ordem científica, e portanto techno-midiática, e portanto pública ou política. Ele se tornou também mais manifesto, através do que inscreve a velocidade de uma virtualidade irredutível em oposição com o ato e a potência no espaço do acontecimento, no acontecível do acontecimento.

Por não re-elaborar um pensamento do acontecimento, Fukuyama oscila confusamente entre dois discursos inconciliáveis. Embora acredite em sua realização efetiva (trata-se da "importante verdade"), Fukuyama não se mostra constringido em contrapor, contudo, a *idealidade deste ideal* democrata-liberal a todos os testemunhos que mostram maciçamente que nem os Estados Unidos nem a Comunidade européia atingiram a perfeição do Estado universal ou da democracia liberal, e estão longe, a bem dizer, de chegarem perto destes. (E como ignorar, aliás, a guerra econômica que se desenrola hoje entre esses dois blocos e dentro da Comunidade européia? Como minimizar os conflitos do Gatt e tudo isso que aí se concentra, as estratégias complexas do protecionismo chamam atenção para isso todos os dias, sem falar da guerra econômica com o Japão, e de todas as contradições que perturbam o comércio dos países ricos com o resto do mundo, os fenômenos de pauperização e a ferocidade da "dívida externa", os efeitos do que o *Manifesto* chamava também "a epidemia da superprodução" e o "estado de barbárie momentâneo" que esta pode induzir nas sociedades ditas civilizadas etc.? Para analisar essas guerras, e a lógica desses antagonismos, uma problemática da tradição marxiana será, por muito tempo, indispensável. Por muito tempo, e por que não sempre? Falamos, realmente, de uma problemática da tradição marxiana, em sua abertura, e na transformação constante que deveria e que deverá caracterizá-la; não a dogmática marxista relacionada às estases e aos aparelhos da ortodoxia.)

Como ele não pode negar, sem cair no ridículo, todas as violências, as injustiças, as manifestações tirânicas ou ditatoriais do que chama de "*megalothymia*" (a desmesura ou a dissimetria no desejo de ser reconhecido como o senhor); como deve admitir que estas se desencadeiam no mundo capitalista de uma democracia liberal bastante imperfeita; como esses "fatos" contradizem a "constatação" que ele havia, no entanto, qualificado como "justa" (trata-se de sua "importante verdade"); Fukuyama não hesita em resvalar de um discurso para outro. Assim, substitui o anúncio da "boa nova" de fato, o seu acontecimento efetivo, fenomenal, histórico e empiricamente constatável, pelo anúncio de uma boa nova *ideal*, inadequada a toda empiricidade, a boa nova teleo-escatológica. Já que deve deste modo des-historicizá-la, reconhece nela a linguagem de uma "Natu-

reza” (a palavra é sua, e se trata de um conceito maior na obra) e a identifica, segundo “critérios” que qualifica de “trans-históricos. Diante de tantos desastres, diante de tantos fracassos, *de fato*, para estabelecer a democracia liberal, Fukuyama ressalta que ele fala simplesmente “no plano dos princípios”. Contentar-se-ia, diz então, em definir simplesmente o *ideal* da democracia liberal. Chamando a atenção para o seu primeiro artigo, de 1989, “*O fim da História?*”, ele descreve efetivamente: “Certos países modernos poderiam, realmente, fracassar no estabelecimento de uma democracia liberal e outros recaírem em formas mais primitivas de governo, como a teocracia ou a ditadura militar: o *ideal* da democracia liberal não poderia ser melhorado no plano dos princípios.”<sup>1</sup> Seria fácil demais mostrar que, confrontado ao fracasso no estabelecimento da democracia liberal, o desvio entre o fato e a essência ideal não aparece somente nas formas ditas primitivas de governo, de teocracia e ditadura militar (supondo-se até, *concesso non dato*, que toda teocracia seja estranha ao Estado ideal da democracia liberal, heterogênea ao seu conceito). Mas esse fracasso e esse desvio caracterizam também, *a priori* e por definição, todas as democracias, inclusive as mais velhas e as mais estáveis dentre as democracias ditas ocidentais. É o caso do conceito mesmo de democracia, como conceito de uma promessa que não pode surgir senão em tal diástema (desvio, fracasso, inadequação, disjunção, desajuste, estar “*out of joint*”). É por isso que propomos sempre que se fale de democracia *por vir*, e não de democracia *future*, no presente futuro, não mesmo de uma idéia reguladora, no sentido kantiano, ou de uma utopia — na medida, ao menos, em que sua inacessibilidade preservaria ainda a forma de um *presente futuro*, de uma modalidade futura do *presente vivo*.

[Para além mesmo da idéia reguladora em sua forma clássica, a idéia, caso ainda seja uma idéia, da democracia *por vir*, sua idéia como acontecimento de uma injunção penhorada que prescreve fazer *vir* isto mesmo que não se apresentará nunca na forma da presença plena, é a abertura deste desvio entre uma promessa infinita (sempre insustentá-

1. O.C., p. 11, sublinhado por Fukuyama.

vel, quando menos, porque exige o respeito infinito pela singularidade e a alteridade infinita do outro assim como pela igualdade contável, calculável e subjectal entre as singularidades anônimas) e as formas determinadas, necessárias, mas necessariamente inadequadas, do que se deve medir com essa promessa. Nessa medida, a efetividade da promessa democrática, como a de uma promessa comunista, preservará sempre em si, e deverá fazê-lo, essa esperança messiânica absolutamente indeterminada em seu coração, essa relação escatológica com o por-*vir* de um acontecimento e de uma singularidade, de uma alteridade não antecipável. Espera sem horizonte de espera, espera do que ainda não se espera ou do que já não se espera mais, hospitalidade sem restrições, cumprimento de boas-vindas dispensado de antemão para surpresa absoluta de quem chega, a quem não se pedirá contrapartida alguma, nem que se comprometa nos moldes dos contratos domésticos de alguma potência de acolhida (família, Estado, nação, território, solo ou sangue, língua, cultura em geral, humanidade mesma), *justa* abertura que renuncia a qualquer direito de propriedade, a qualquer direito em geral, abertura messiânica ao que vem, ou seja, ao acontecimento que não se teria meios de esperar *como tal*, nem, portanto, de reconhecer de antemão; ao acontecimento como o estrangeiro mesmo, para que ou para quem se deve deixar um lugar vazio, sempre, em memória da esperança — e se trata precisamente do lugar da espectralidade. Semelhante hospitalidade sem restrições, condição, no entanto, do acontecimento e, portanto, da história (nada nem ninguém chegaria de outro modo, hipótese que não se pode nunca excluir, é claro), seria fácil, fácil demais, mostrar que ela vem a ser o impossível mesmo, e que esta *condição de possibilidade* do acontecimento é também sua *condição de impossibilidade*, como esse conceito estranho do messianismo sem conteúdo, do messiânico sem messianismo, que nos guia aqui como cegos. Mas seria igualmente fácil mostrar que, sem essa experiência do impossível, melhor seria renunciar à justiça e ao acontecimento. Seria ainda mais justo ou mais honesto. Melhor seria, também, renunciar a tudo isso que ainda se pretenderia salvar na reta consciência. Melhor seria confessar o cálculo econômico e declarar todas as barreiras alfandegárias que a ética, a hospitalidade ou os diversos messianismos instalariam ainda nas fronteiras do acontecimento para examinar quem chega.]

Voltemos a Fukuyama. O que é mais original do que indiscutível, em sua lógica, é que esse ideal, ele não o propõe como um ideal regulador infinito e o pólo de uma tarefa ou de uma aproximação sem fim; ainda que muitas vezes, outra incoerência, declare que essa “tendência atual para o liberalismo”, apesar de suas “voltas para trás”, “está destinada a (*“promises to”*) triunfar a longo prazo”.<sup>1</sup> Esse ideal, Fukuyama o considera também como um acontecimento. Por que ele *já teria acontecido*, porque o ideal já se teria *apresentado* em sua forma de ideal, esse acontecimento teria, desde agora, marcado o fim de uma história finita. Esse ideal é, a um só tempo, *infinito e finito*: *infinito*, posto que se distingue de toda realidade empírica determinada, ou permanece uma tendência “a longo prazo”; é contudo *finito*, porque aconteceu, já, como ideal, e a história está, desde então, terminada. É por isso que esse livro se define ainda como hegeliano e marxista, como uma espécie de exercício na disciplina desses dois mestres do fim da história, Hegel e Marx. Depois de ter feito compair e escutado os dois mestres, à sua maneira — um pouco expediativa, é preciso dizê-lo —, o discípulo fez a sua escolha. Escreve então:

Hegel, bem como Marx, ambos acreditavam que a evolução das sociedades humanas não era infinita, mas terminaria no dia em que a humanidade tivesse aperfeiçoado uma forma de sociedade que satisfaria as suas necessidades mais profundas e mais fundamentais. Os dois pensadores tinham estabelecido um “fim da História”: para Hegel, este era o Estado liberal; para Marx, a sociedade comunista.<sup>2</sup>

Logo, o discípulo escolheu entre os dois mestres: ficou com o pensador do Estado liberal. Numa tradição cristã, já o tínhamos visto,<sup>3</sup> mas também, ainda que isso pareça ou não consequente com o cristianismo essencial, numa tradição naturalista.

Seria preciso analisar aqui, detalhadamente, uma ou outra página, a que devemos nos contentar em fazer alusão, não sem ter ao menos citado algumas de suas frases. Estas, por exemplo:

1. O.C., p. 246.  
2. O.C., p. 12.  
3. O.C., p. 233.

Afinal de contas, pode parecer impossível falar de “História”, e ainda mais de “História universal”, sem referência a um critério trans-histórico permanente, ou seja, sem a referência à natureza. A “história” não é um dado, nem simplesmente um catálogo de tudo que se produziu no passado, mas um esforço deliberado de abstração por meio de que separamos o que é importante do que não o é! [...].

Tradição sólida e durável de uma lógica, segundo a qual naturalismo e teologismo fundam-se um no outro. Fukuyama rejeita o que consideramos calmamente como “testemunhos ‘empíricos’ que nos oferece o mundo contemporâneo”.<sup>2</sup> “Devemos, pelo contrário, prosseguir ele, examinar diretamente e explicitamente a natureza dos critérios trans-históricos que permitem avaliar o caráter bom ou mau de todo regime ou sistema social”.<sup>3</sup> A medida de todas as coisas tem um único nome: o critério *trans-histórico e natural* a que, finalmente, Fukuyama propõe confrontar tudo, chama-se “o homem enquanto Homem”. Assim, como se ele nunca tivesse encontrado nenhuma questão preocupante sobre tal Homem, nem lido um certo Marx, nem o Stürner em que se obstina a *Ideologia alemã*, quanto à abstração propriamente fantasmática de tal conceito de homem, sem falar de Nietzsche (constantemente caricaturizado e reduzido a alguns miserráveis estereótipos: por exemplo, o relativista! E não o pensador de um “último homem”, que tantas vezes ele assim nomeou), sem falar de Freud (evocado uma só vez, como aquele que lança dúvidas sobre a “dignidade humana”, reduzindo o homem a “pulsões sexuais profundamente escondidas”<sup>4</sup>), sem falar em Husserl — simplesmente passado em silêncio — ou em Heidegger (que não seria senão o “sucessor” de Nietzsche, o relativista<sup>5</sup>), sem falar de um certo Hegel, de quem o mínimo que se possa dizer é que ele não é um filósofo do homem natural e trans-histórico. Se a referência a Hegel domina esse livro, esta nunca é turvada por essa evidência. Para definir essa

1. O.C., pp. 168-169.

2. O.C., p. 169. As aspas em volta de “empíricos” desaparecem quando se trata dos “testemunhos empíricos de desafios à democracia” na p. 324.

3. O.C., p. 169. Literalmente repetida na p. 324.

4. O.C., p. 336.

5. O.C., p. 373.

entidade supostamente natural, a-histórica e abstrata, esse homem enquanto Homem de que fala tranquilamente, Fukuyama pretende retroceder ao que chama "o primeiro homem", ou seja "o homem natural". Sobre o conceito de natureza, sobre a genealogia deste conceito, Fukuyama parece, aliás, silencioso (quase tanto quanto Marx, é preciso dizê-lo, mesmo se o tratamento crítico a que este submete esses conceitos abstratos da Natureza, e do Homem enquan-to homem, continue sendo rico e fecundo). E quando, para falar desse "homem natural", Fukuyama pretende recorrer a uma dialética "inteiramente não materialista", procedente do que chama "um filósofo de síntese novo que se chamaria Hegel-Kojève", o *artefato* que ele nos propõe parece tão *inconsistente* (no sentido francês assim como inglês desse termo) que abdicaremos de dedicar-lhe muito tempo esta noite. Agora a ingenuidade filosófica, sem dúvida é preciso tratá-lo, justamente, como um *artefato*, uma montagem sintomática que res-ponde, para tranquilizá-la, a uma demanda, dir-se-ia quase a uma encomenda. Ele deve sem dúvida seu sucesso a essa confusão apazi-guante e a essa lógica oportunista da "boa nova" que ela faz passar oportunamente como contrahando.

Apesar de tudo isso, não seria, ao que me parece, nem justo, nem mesmo interessante, acusar Fukuyama pelo destino de seu livro. Valeria mais a pena perguntar-se por que esse livro, com a "boa nova" que pretende trazer, tomou-se semelhante *gadget* midiático, e por que faz furor em todos os supermercados ideológicos de um Ocidente ansioso. Compra-se esse livro, aí, como se corre atrás de açúcar e de óleo, quando estes ainda restam, aos primeiros rumores de guerra. Por que essa ampliação midiática? E como um discurso desse tipo é buscado por aqueles que só cantam a vitória do capitalis-mo liberal e de sua aliança predestinada com a democracia para dissimular, e primeiramente a si mesmos, que, em tempo algum, esse triunfo esteve mais ameaçado, nem foi tão crítico, frágil, e até mesmo, sob certos pontos de vista, catastrófico, e mais enlutado? Enlutado pelo que o espectro de Marx representa ainda hoje, e que seria o caso de conjurar de modo jubilatório e maníaco (fase neces-sária em um trabalho de luto mal sucedido, segundo Freud), mas também virtualmente enlutado de si mesmo. Ao dissimular-se todos esses fracassos e todas essas ameaças, se queria dissimular o poten-

cial — força e virtualidade — do a que se chamará o princípio, e até, sempre na figura da ironia, o *espírito* da crítica marxista. Esse *espírito* da crítica marxista, que hoje parece mais indispensável do que nunca, seríamos tentados a distingui-lo do marxismo como onto-logia, sistema filosófico ou metafísico, como "materialismo dialéti-co";<sup>1</sup> do marxismo como materialismo histórico ou como método; do marxismo incorporado aos aparelhos de partido, nos Estados ou numa Internacional operária. Mas o distinguiremos também disto a que poderíamos chamar, para fazer rapidamente uma desconstrução, aí onde esta, em todo caso, não é mais simplesmente uma *crítica*, e

1. Numa obra admirável, sob tantos aspectos, e de que tomo conhecimento, infelizmente, após ter escrito este texto, Etienne Balibar ressalta que a fórmula "materialismo dialético" não foi empregada, literalmente, nem por Marx nem por Engels (*La Philosophie de Marx*. La Découverte, 1993, p. 4). Dentre todas as contribuições preciosas de um livro que interpreta também, e desloca de modo muito denso, toda uma história do marxismo (e principal-mente do marxismo francês das últimas décadas), destacarei sistematicamen-te as que me importam aqui, mais de perto. 1. A necessidade de levar em conta o motivo da "injunção" de Marx (a palavra retorna regularmente, pp. 19, 20, 24 etc.). 2. O tema do mundo "encantado", como mundo dos valores-mercadoria (pp. 59 e segs.), em torno do "sensível supra-sensível" (de que falaremos mais adiante). 3. A categoria da iminência — messiânica ou não, mas a-utópica — (pp. 38, 39, 69, 118), e sobretudo a de "transição". categoria "entrevista por Marx" como "figura política da "não contempora-neidade" a si do tempo histórico, mas que permanece inscrita por ele no *provisório*" (p. 104). (Sobre a "transição" e a não contemporaneidade, cf., *supra*, pp. 50-51). Certamente, não é em uma nota de última hora que se pode entabular uma discussão ou estabelecer uma concordância. Para começar a fazê-lo, seria preciso ajustar o que tento dizer aqui, com essas palavras, da *filosofia* ou da *ontologia* de Marx (o que permanece desconstruível em seus filosofemas) ao que adianta Balibar, na *Philosophie de Marx*: "não há e não haverá nunca filosofia marxista" (p. 3), o que não deve impedir de "buscar [...] as filosofias de Marx" (p. 7). Como isto a que chamo aqui a filosofia ou a ontologia de Marx não pertence, exatamente, ao espaço ou ao nível de enunciados analisados por Balibar, os protocolos de uma discussão, para onde quer que esta conduza, pediria uma longa e minuciosa elaboração. Espero, porém, que tais protocolos sejam legíveis, ao menos em estado implícito, em um ensaio tão esquemático e preliminar quanto este aqui.



onde as questões que propõe a toda crítica, e até a toda questão, nunca estiveram em posição nem de se identificar, nem, sobretudo, de se contrapor simetricamente a alguma coisa como o marxismo, a ontologia ou a crítica marxistas.

Se um discurso do tipo do Fukuyama desincumbe-se com eficácia do papel de obscurecimento e denegação duplamente enlutada que se espera dele, é que, habilmente para uns, grosseiramente para outros, passa de uma mão a outra num passe de mágica: por um lado (*com uma mão*), ele autoriza uma lógica do acontecimento empírico de que necessita quando se trata de constatar a derrota enfim, final, dos Estados ditos marxistas e de tudo o que impede o acesso à Terra Prometida dos liberalismos econômico e político; mas por outro lado (*com a outra mão*), em nome do ideal trans-histórico e natural, ele desautoriza essa mesma lógica do acontecimento dito empírico, deve suspendê-la para não pôr na conta desse ideal e de seu conceito isto que precisamente os contradiz de modo tão cruel: numa palavra, todo o mal, tudo que *não anda bem* nos Estados capitalistas e no liberalismo, em um mundo dominado por forças, estatais ou não, cuja hegemonia está relacionada a esse ideal pretensamente trans-histórico ou natural (digamos, de preferência, naturalizado). Sobre as grandes figuras do que vai tão mal no mundo hoje, diremos uma palavra daqui a pouco. Quanto ao passe de mágica entre a história e a natureza, entre a empiricidade histórica e a transcendentalidade teleológica, entre a pretensa realidade empírica do acontecimento e a idealidade absoluta do *telos* liberal, este só pode ser frustrado a partir de um novo pensamento ou de uma nova experiência do acontecimento, e de uma outra lógica de sua relação para com o fantasmático. Aproximam-nos-emos disto mais adiante. A lógica dessa novidade não se opõe necessariamente à antiguidade do mais antigo.

Mas, mais uma vez, não se deveria ser injusto para com esse livro. Se tais obras continuam sendo fascinantes, sua incoerência mesma e, às vezes, sua afliiva primitividade desempenham um papel de sinal sintomático que é preciso levar na melhor conta. Despertando nossa atenção para uma geopolítica dos riscos ideológicos do momento, estendendo-os à medida do mercado cultural mundial, elas têm o mérito de nos fazer voltar a essa complicação anacrônica a que fiz alusão há pouco. Esclareçamos. Se todos os temas do fim (fim da

história, fim do homem, figura do "último homem", entrada em um certo pós-marxismo etc.) faziam parte, desde o começo dos anos 1960, da cultura elementar dos filósofos de minha geração, não nos encontramos hoje diante de sua simples e imóvel repetição. Pois, também é verdade, que daquele acontecimento de fundo não era possível deduzir, ainda menos datar, este outro acontecimento, esta outra série de acontecimentos em andamento, e ainda não analisados, que sobrevieram, três décadas mais tarde, a um *rimo* que ninguém no mundo poderia calcular de antemão. (Em 1981, enquanto eu me encontrava preso em Praga, pelo poder de então, dizia a mim mesmo com um sentimento ingênuo de quase certeza: "esta barbárie pode durar séculos..."). É preciso pensar nesta eventualidade, porém, é ela que melhor resiste ao que se chama o conceito, senão o pensamento. E ela não será pensada enquanto se confiar na simples oposição (ideal, mecânica ou dialética) da presença real do presente real ou do presente vivo e de seu simulacro fantasmático, na oposição do efetivo (*wirklich*) e do não-efetivo, ou seja, também, enquanto se confiar em uma temporalidade geral ou em uma temporalidade histórica feita do encadeamento *sucessivo* de presentes idênticos a eles mesmos e deles mesmos contemporâneos.

A um só tempo jubilosa e ansiosa, maníaca e enlutada, muitas vezes obscena em sua euforia, essa retórica neoliberal obriga-nos, portanto, a interrogar uma eventualidade que se inscreve no desvio entre o momento em que o inevitável de um certo fim se anunciou e o desmoronamento efetivo dos Estados ou das sociedades totalitárias que figuravam como marxistas. Esse tempo de latência, que ninguém se pôde representar, ainda menos calcular de antemão, não é simplesmente um meio temporal. Nenhuma cronologia objetiva e homogênea teria meios de mensurá-lo. Um conjunto de transformações de toda ordem (especialmente mutações tecno-científicas-econômico-midiáticas) ultrapassa tanto os dados tradicionais do discurso marxista quanto os do discurso liberal que se opõe a ele. Mesmo se herdamos alguns recursos essenciais para projetar sua análise, é preciso, primeiramente, reconhecer que essas mutações perturbam os sistemas onto-teológicos ou as filosofias da técnica como tais. Elas desarrumam as filosofias políticas e os conceitos correntes da demo-

cracia; elas obrigam a reconsiderar todas as relações entre Estado e a nação, o homem e o cidadão, o privado e o público etc.

É aí que um novo pensamento da historicidade nos chamaria para além do conceito metafísico de história e do fim da história, seja este derivado de Hegel ou de Marx. É aí que se poderiam empregar, de modo mais exigente, os dois tempos do *post-scriptum* kojéviano sobre a pós-história e os animais pós-históricos. É preciso considerar, certamente, o barroquismo, às vezes genial, muitas vezes ingenuamente farsante, de Kojève. Fukuyama não o faz suficientemente, ainda que a ironia de certas provocações não lhe tenha totalmente escapado. Mas, também, teria sido preciso analisar rigorosamente as numerosas articulações cronológicas e lógicas dessa longa e célebre *foinote*. Kojève, ele nos diz no *post-scriptum* dessa nota, vai ao Japão em 1959. (Existe uma tradição, uma 'especialidade francesa', em diagnósticos peremptórios, na volta de uma viagem-relâmpago a um país distante, de que não se fala nem mesmo a língua e de que não se sabe quase nada. Péguy já zombava desse defeito, quando Lanson ousou valer-se de uma viagem de algumas semanas aos Estados Unidos.) Ao retornar dessa visita, de funcionário graduado da Comunidade europeia, Kojève concluiu que a civilização japonesa "pós-histórica" engajou-se em vias diametralmente opostas à "via americana", e isto em razão do que ele chama então, com essa desenhovluta profunda, desmiolada e patafísica, cujo gênio possui, mas cuja responsabilidade é preciso deixar-lhe também, o "esnobismo em estado puro" do formalismo cultural da sociedade japonesa. Mas ele não abre mão de sustentar o que mais conta aos seus olhos, a saber, seu diagnóstico anterior sobre a pós-história propriamente americana. Simplesmente, deverá ter revisado alguma coisa de um indecente e inacreditável quadro: o dos Estados Unidos como "fase final do 'comunismo' marxista". O que Kojève questiona, unicamente, é a idéia de que esse fim americano represente, por assim dizer, a última figura do último, a saber, do "fim hegeliano-marxista da História" como presente e não como porvir. Revisando e contestando sua primeira hipótese, Kojève chega a pensar que haveria um fim ainda mais final da história, mais escatológico que o *happy end* americano (até mesmo californiano, ele o diz, em algum lugar), e isso seria a mais do que extrema extremidade japonesa (na concorrência dos dois capitalis-

mos cuja guerra terá inaugurado, não o esqueçamos, a era da destruição atômica!). Segundo Kojève, a fase final do comunismo dos Estados Unidos do pós-guerra reduz, de fato, como é justo, o homem à animalidade. Mas ainda há algo mais *chic*, mais "snob", há um *nec plus ultra* no fim da história, e isto seria a pós-historicidade japonesa. Esta conseguiria, graças ao "esnobismo" de sua cultura, preservar o homem pós-histórico de seu retorno à naturalidade animal. Contudo, é devido insistir nisso, apesar do arrendimento que o fez pensar, após sua viagem de 1959, que o Japão *vá mais longe*, permita-se-nos a expressão, em sua corrida *após* o fim da história, Kojève não questiona sua descrição do retorno do homem à animalidade nos Estados Unidos do pós-guerra. Descrição extravagante, não porque compara os homens aos animais, mas, em primeiro lugar, porque põe um imperturbável e arrogante desconhecimento ao serviço de efeitos duvidosos: é neste ponto que conviria comparar a imprudência de Kojève com a encantação desses que, como Fukuyama, cantam (Kojève não canta) "a universalização da democracia liberal ocidental como ponto final do governo humano" e a vitória de um capitalismo que teria "resolvido com sucesso" o "problema das classes"<sup>1</sup> etc. Por que e como Kojève poderia pensar que os Estados Unidos já haviam atingido essa "fase final do 'comunismo' marxista"? Em que acreditava, o que queria perceber aí? A apropriação, em abundância, de tudo isso que pode corresponder à necessidade ou ao desejo: a anulação do desvio entre desejo e necessidade suspende todo excesso, todo desajuste, em especial no trabalho. Não há nada de surpreendente em que o fim do desajuste (do estar "*out of joint*") "prefigure" um "eterno presente". Mas o que é do desvio entre essa prefiguração e isto que ela representa antes da sua presença mesma?

[...] Praticamente [esse 'praticamente' é a assinatura grand-guignolesca desse sentencioso veredito], todos os membros de uma "sociedade sem classes" podem apropriar-se, desde agora [1946], de tudo que quiserem sem que por isso trabalhem mais do que lhes fala ao coração. Ora, várias viagens comparativas efetuadas (entre 1948 e 1958) aos Estados Unidos

1. Citado por Michel Surya, em "La Puissance, les riches et la charité", em *Lignes*. "Logiques du capitalisme", nº 18, janeiro 1993, pp. 21 e 29.

e à URSS deram-me a impressão de que, se os americanos fazem figura de sino-soviéticos enriquecidos, é porque os russos e os chineses não passam de americanos ainda pobres, aliás, em vias de rápido enriquecimento. Foi levado a concluir que o *American way of life* era o gênero de vida próprio ao período pós-histórico, a presença atual dos Estados Unidos no Mundo prefigurando o futuro "eterno presente" da humanidade inteira. Assim, o retorno do Homem à animalidade aparecia não como uma possibilidade ainda por vir, mas como uma certeza já presente. Foi em consequência de uma recente viagem ao Japão (1959) que mudei radicalmente de opinião sobre esse ponto.<sup>1</sup>

A leitura neo-marxista e para-heideggeriana da *Fenomenologia do espírito* feita por Kojève é interessante. Quem o contestará? Ela desempenhou um papel formador e não negligenciável, sob muitos aspectos, para uma certa geração de intelectuais franceses, imediatamente antes ou imediatamente depois da guerra. As coisas são, a esse respeito, menos simples do que se diz em geral, mas não é este o nosso propósito aqui. Em compensação, se se quer ler com alguma seriedade o que não é totalmente sério, a saber, a nota e o *post-scriptum* de Kojève sobre o pós-marxismo como pós-história da humanidade, é preciso ainda sublinhar, ao menos, alguns pontos. Primeiramente, a última frase dessa nota, a mais enigmática também, permanece um enunciado prescritivo. Vamos citá-la. Quem a leu? Trata-se, talvez, da abertura mais irresistível desse *post-scriptum*. Ela define uma tarefa e um dever para o *porvir* do homem pós-histórico, uma vez que o que Kojève chama de "japoneização" dos Ocidentais (dos russos, inclusive) tenha sido efetiva. "O homem pós-histórico *deve...*", diz Kojève. O que ele *deve*? Deve, é "*must*" ou "*should*"? *Seja qual for a modalidade ou o conteúdo desse dever, seja qual for a necessidade dessa prescrição, mesmo se exige eternidades de interpretação, há um "é preciso" para o porvir. Seja qual for a sua indeterminação, seja ela a de um "é preciso o porvir", há porvir e há história, há talvez mesmo começo da historicidade para o Homem pós-histórico, para além do homem e para além da história, tais como eles foram até então representados. Devemos insistir nesta precisão,*

1. Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel, Leçons sur la "Phénoménologie de l'esprit"*, Gallimard, 1947, pp. 436-437.

justamente, porque ela vem afirmar uma imprecisão essencial, uma indeterminação que permanece a marca última do porvir: *seja qual for a modalidade ou o conteúdo deste dever, desta necessidade, desta prescrição ou desta injunção, deste penhor, desta tarefa, portanto, também desta promessa, desta promessa necessária, é preciso este "é preciso" e é a lei*. Essa indiferença ao conteúdo não é uma indiferença, não é uma *atitude* de indiferença, ao contrário. Marcando toda abertura ao acontecimento e ao porvir como tais, ela condiciona, portanto, o interesse e a não-indiferença ao que quer que seja, a todo conteúdo em geral. Sem ela não haveria nem intenção, nem necessidade, nem desejo etc. O conceito dessa indiferença singular (a diferença mesma), nossa leitura não o está projetando no texto de Kojève. Este fala disso. Ela caracteriza, aos seus olhos, um *porvir* que se apresentaria para além do que se chamou até aqui a história. Aparentemente formalista, essa indiferença para com o conteúdo tem talvez o mérito de dar a pensar a forma necessariamente pura e puramente necessária do porvir como tal, em seu ser-necessariamente-prometido, prescrito, designado, injungido, na necessidade formal de sua possibilidade, em suma, em sua lei. É ela que desloca todo presente para fora de sua contemporaneidade a si. Que a promessa seja disto ou daquilo, que seja ou não mantida, ou que continue insustentável, há necessariamente promessa e, portanto, historicidade como porvir. É isto que denominamos o messiânico sem messianismo. Contentemo-nos aqui, por falta de tempo, em ler esta frase a que, em um outro contexto e a um outro ritmo, teria sido necessário dispensar toda a atenção meditativa que ela exige:

O que quer dizer que mesmo falando daqui em diante de um modo *adequado* de tudo o que lhe é dado, o Homem pós-histórico *deve* continuar [sublinhamos esse *deve* que reconduz, sem dúvida, à condição de possibilidade comum das duas formas do necessário, *must* e *should*] a *destacar* [Kojève sublinha] as "formas" de seus "conteúdos", fazendo-o não mais para trans-formar ativamente esses últimos, mas a fim de *contrapor-se* [Kojève sublinha] a si mesmo como "forma" pura para ele mesmo e para os outros, tomados enquanto "conteúdos" quaisquer.<sup>1</sup>

1. O.C., p. 437.

Seria possível ler de outro modo esse texto de Kojève? Seria possível subtraí-lo a uma grosseira manipulação, esta a que menos se entrega Fukuyama mesmo (que, aliás, não se interessa por essa conclusão enigmática) do que aqueles que o exploram? Lido com algum sentido da astúcia comediantes, a que Kojève exige, portanto com mais vigilância filosófica, política ou "ideológica", esse texto resiste. Sobrevive, talvez, aos que o traduzem e o exibem em uma semana como uma arma de propaganda filosófica ou um objeto de grande consumo midiático. A "lógica" da proposição citada há pouco bem poderia ser responsável por uma lei, a lei da lei. Essa lei nos indicaria isto: no mesmo lugar, no mesmo limite, aí onde termina a história, aí onde termina um certo conceito determinado da história, aí, precisamente, a historicidade da história começa, aí, enfim, ela tem a oportunidade de anunciar-se — de prometer-se. Aí onde termina o homem, um certo conceito determinado do homem, aí a humanidade pura do homem, do *outro homem* e do homem *como outro* começa ou tem, enfim, a oportunidade de anunciar-se — de prometer-se. De modo aparentemente inumano ou ainda não humano. Mesmo se essas proposições requerem ainda questões críticas ou desconstrutoras, elas não se reduzem à vulgarata do paraíso capitalista como fim da história.

(Que me permitam lembrá-lo, em uma palavra: um certo procedimento desconstrutor, ao menos este por que acreditei dever empenhar-me, consistia, desde o início, em pôr em questão o conceito onto-teo — mas também aqui-teleológico da história — em Hegel, Marx ou até no pensamento da *epoche* de Heidegger. Não para opor a isso um fim da história ou uma a-historicidade, mas, ao contrário, para demonstrar que essa onto-teo-arqui-teleologia aferrolha, neutraliza, e finalmente anula a historicidade. Tratava-se, então, de pensar uma outra historicidade — não uma nova história ou ainda menos um "new-historicism", mas uma outra abertura da eventualidade como historicidade que permitisse não mais renunciar a esta, mas, ao contrário, promover o acesso a um pensamento afirmador da promessa messianica e emancipatória como promessa: como *promessa* e não como programa ou propósito onto-teológico ou teleo-escatológico. Pois, muito além que seja preciso renunciar ao desejo emancipatório, é preciso empenhar-se nisso mais do que nunca, parece, e de resto ao

indestrutível mesmo do "é preciso". É esta a condição de uma re-politização, talvez de um outro conceito do político.

Mas a um certo ponto a promessa e a decisão, isto é, a responsabilidade, devem a sua possibilidade à prova de indecibilidade que continuará sempre sendo a sua condição. E os riscos graves, que vimos de nomear em algumas palavras, caberiam de direito à questão sobre o que se entende, com Marx e após Marx, da efetividade, do efeito, da operatividade, do trabalho [*Wirklichkeit, Wirkung, trabalho, operação*], do trabalho vivo em sua suposta oposição à lógica espectral que governa igualmente os efeitos de virtualidade, de simulacro, de "trabalho do luto", de fantasma, de aparição etc. E da justiça que lhe é devida. Para dizê-lo em duas palavras, o pensamento desconstrutor do traço, da iterabilidade, da síntese protética, da suplementariedade etc. dirige-se para além dessa oposição, para além da ontologia que ela supõe. Inscrevendo a possibilidade da remissão ao outro, portanto da alteridade e da heterogeneidade radicais, da diferença, da tecnicidade e da idealidade, no acontecimento mesmo da presença, na presença do presente que ela dis-junta *a priori* para tomá-la possível [portanto, impossível em sua identidade ou sua contemporaneidade a si], ela não se priva dos meios de o levar em conta ou de dar conta dele, os efeitos de fantasma, o simulacro, a "imagem sintética", ou até mesmo, para falar no código marxista, seja ideologemas, ainda que nas formas inéditas que a técnica moderna terá feito surgir. É por tudo isso que tal desconstrução nunca foi marxista, não mais do que não-marxista, embora fiel a um certo espírito do marxismo, a um dentre eles pelo menos, porque não o repetiremos jamais suficientemente, há *mais de um* e eles são heterogêneos.)

## Desgastes

(quadro de um mundo  
sem idade)

“*The time is out of joint*”. O mundo vai mal. Está desgastado mas seu desgaste não conta mais. Velhice ou juventude — não se conta mais com isso. O mundo tem mais de uma idade. Falta-nos a medida da medida. Do desgaste não prestamos mais conta, não nos damos mais conta dele como de uma única idade na progressão de uma história. Nem maturação, nem crise, nem mesmo agonia. Outra coisa. O que acontece acontece à idade mesma, atingindo a ordem teleológica da história. O que vem, ou parece intempestivo, acontece ao tempo, mas não acontece a tempo. Contratempo. *The time is out of joint*. Fala teatral, fala de Hamlet diante do teatro do mundo, da história e da política. O mundo está fora dos eixos. Tudo, começando pelo tempo, parece desregulado, injusto ou desajustado. O mundo vai muito mal, desgasta-se à medida que se adianta em anos, como diz também o Pintor, na abertura do *Timão de Atenas* (a peça de Marx, não é). Pois se trata de uma fala de pintor, desta vez como se ele falasse de um espetáculo ou diante de um quadro. “*How goes the world?* — *It wears, sir, as it grows*”: “O Poeta — Como vai o mundo? O Pintor — Ele se desgasta, senhor, à medida que se adianta em anos.”

Esse desgaste na expansão, no crescimento mesmo, isto é, na mundialização do mundo, não caracteriza o desdobramento de um processo normal, normativo ou normatizado. Não se trata de uma fase do desenvolvimento, uma crise a mais, uma crise de crescimento, uma vez que o crescimento é o mal (*It wears, sir, as it grows*); não é mais um fim-das-ideologias, uma última crise-do-marxismo ou uma crise-do-capitalismo.

O mundo vai mal, o quadro é sombrio, dir-se-ia quase negro. Formulamos uma hipótese. Suponhamos que por falta de tempo (o espetáculo ou o quadro, sempre se trata de "falta de tempo"), projete-se apenas pintar, como o Pintor de *Timão de Atenas*. Um quadro negro sobre um quadro negro. Taxinomia ou congelamento de imagem. Título: *The time is out of joint* ou: "O que vai tão mal no mundo hoje". A este título banal deixar-se-ia a sua forma neutra, para evitar falar de crise, conceito muito insuficiente, e para evitar decidir entre o mal como sofrimento e o mal como erro ou como crime.

A este título de um quadro negro possível, acrescentar-se-iam alguns subtítulos. Quais?

O quadro kojéviano do estado do mundo e dos Estados Unidos após a guerra já poderia chocar. Nele o otimismo saipicava-se de cinismo. Já era então insolente dizer que "todos os membros de uma sociedade sem classe podem se apropriar desde então de tudo o que quiserem, sem por isso trabalhar mais do que lhes fala ao coração". Mas o que pensar, hoje, da imperturbável leviandade que consiste em cantar vitória do capitalismo ou do liberalismo econômico e político, "a universalização da democracia liberal ocidental como ponto final do governo humano", o "fim do problema das classes sociais"? Que consciência cínica, que denegação maníaca podem levar a escrever, senão a crer, que "tudo que constituía obstáculo ao reconhecimento recíproco da dignidade dos homens, sempre e em toda parte, foi refutado e enterrado pela história?"<sup>1</sup>

1. Allan Bloom, citado em *Lignes* (O.C., p. 30) por Michel Surya, que chama a atenção exatamente para o fato de Bloom ter sido o "incстре e enaltecedor" de Fukuyama.

Provisoriamente e por comodidade, aceitemos a oposição, em desuso, entre guerra civil e guerra internacional. Quanto à guerra civil, será que ainda caberia lembrar que nunca a democracia liberal de forma parlamentar esteve sobremaneira minoritária e isolada no mundo? Que nunca se encontrou em semelhante estado de disfuncionamento nas chamadas democracias ocidentais? A representação nas chamadas democracias ocidentais não estão unicamente distorcidas, como sempre foi o caso, por um grande número de mecanismos socioeconômicos, mas se exercem de mal a pior em um espaço público profundamente conturbado pelos aparelhos tecnológicos e pelos novos ritmos da informação e da comunicação, pelos dispositivos e a velocidade das forças que elas representam, mas igualmente, e por conseguinte, pelos novos modos de apropriação que elas empregam, pela nova estrutura do acontecimento e de sua espectralidade que elas produzem (que elas inventam e divulgam, inauguram e revelam, fazem advir e trazem a lume *ao mesmo tempo, aí, onde elas já estavam sem estar presentes*: trata-se aqui do conceito de *produção* na sua relação com o fantasma). Essa transformação não afeta somente os fatos, mas o conceito de tais "fatos". O conceito mesmo do acontecimento. A relação entre a deliberação e a decisão, o funcionamento do governo, estão mudados, não somente em suas condições técnicas, seu tempo, seu espaço e sua velocidade, mas, sem que se tenha verdadeiramente dado por isso, em seu conceito. Ressaltemos as transformações técnicas, científicas e econômicas que, na Europa, após a Primeira Guerra Mundial, já haviam perturbado a estrutura topológica da *res publica*, do espaço público e da opinião pública. Elas não afetavam unicamente essa *estrutura* topológica; elas começavam a tornar problemática a presunção do topográfico, e o fato de que houvesse um *lugar*, e, portanto, um corpo identificável e estabilizável para a fala, a coisa ou a causa pública, pondo em crise, como se diz a cada momento, a democracia liberal, parlamentar e capitalista, mostrando assim o caminho para três formas de totalitarismo, que em seguida se aliaram, combatidas ou combinadas de mil maneiras. Ora, essas transformações ampliaram-se desmesuradamente hoje. Esse processo, aliás, não corresponde mais tão somente a uma ampliação, se se entende por essa palavra um crescimento homogêneo e contínuo. O que não se

mede mais é o salto que já nos distancia desses poderes midiáticos que, nos anos 1920, antes da televisão, transformavam profundamente o espaço público, enfraquecendo perigosamente a autoridade e a representatividade dos eleitos, e reduziam o campo das discussões, deliberações e decisões parlamentares. Poder-se-ia mesmo dizer que essas transformações já questionavam a democracia eleitoral e a representação política *tais como, em parte, as conhecemos até aqui*. Se, em todas as democracias ocidentais, tende-se a não respeitar mais o político profissional, ou até mesmo o homem de partido enquanto tal, isso não se deve somente a certa insuficiência pessoal, a certo erro ou incompetência, a certo escândalo daí em diante altamente divulgado, ampliado, na verdade muitas vezes produzido, quando não premeditado, por um poder midiático. Sucede que o político torna-se cada vez mais, ou até mesmo exclusivamente, um personagem de representação midiática no exato momento em que a transformação do espaço público, justamente pela mídia, o faz perder o essencial do poder e mesmo da competência que detinha anteriormente das estruturas da representação parlamentar, dos aparelhos de partido que se ligavam a ela etc. Qualquer que seja a sua competência pessoal, o político profissional, segundo o antigo modelo, tende hoje a tornar-se *estruturalmente incompetente*. O mesmo poder midiático acusa, produz e amplia, *ao mesmo tempo*, esta incompetência do político tradicional: por um lado, subtrai-lhe o poder legítimo que detinha do antigo espaço político (partido, parlamento etc.), mas, por outro lado, obriga-o a se tornar uma simples silhueta, quando não uma marionete, no teatro da retórica televisiva. Consideravam-no ator da política; ele corre o risco frequentemente, sabe-se bem, de não ser mais do que ator de televisão.<sup>1</sup>

1. Dois exemplos recentes, tomados de passagem no "noticiário": no momento em que eu relia estas páginas. Trata-se de dois "deslizes" mais ou menos calculados, cuja possibilidade teria sido imaginável sem a mediação e o ritmo atuais da imprensa. 1. Dois ministros tentavam transigir com uma decisão governamental em perspectiva (por iniciativa de um de seus colegas), explicando-se, na imprensa (essencialmente televisiva) sobre uma carta, tida como "particular" (secreta, "pessoal" ou não oficial), que endereçaram ao chefe do governo e cujo conteúdo "lamentam" que tenha sido divulgado sem

No que diz respeito à guerra internacional ou civil-internacional, devem ainda ser lembradas as guerras econômicas, as guerras nacionais, as guerras das minorias, o desencadeamento dos racismos e das xenofobias, os confrontos étnicos, os conflitos de cultura e de religião que afligem hoje a Europa dita democrática e o mundo? Regimentos de fantasmas estão de volta, exércitos de todas as idades, camuflados nos sintomas arcaicos do paramilitarismo e do superarmamento pós-moderno (informática, controle panóptico por satélite, ameaça nuclear etc.). Aceleremos. Afora esses dois tipos de guerra (civil e internacional), cuja fronteira nem sequer se distingue mais, denigramos ainda o quadro desse desgaste além do desgaste. Designemos de uma vez isto que corre o risco de fazer a euforia do capitalismo democrata-liberal ou social — democrata parecer-se com a mais cega e mais delirante das alucinações, ou até mesmo a uma hipocrisia cada vez mais gritante, em sua retórica formal ou jurídica dos direitos humanos. Não se vai tratar apenas de acumular os "testemunhos empíricos", como diria Fukuyama, não será suficiente apontar a dedo a massa de fatos irrecusáveis que esse quadro poderia descrever ou denunciar. A questão, enunciada muito brevemente, tampouco seria a da análise, a que seria preciso então proceder em todas essas direções, mas a da *dupla interpretação*, das leituras concorrentes que este quadro parece suscitar e nos obrigar a associar. Se em primeiro lugar fosse permitido enunciar estas calamidades da "nova ordem mundial" em um telegrama de dez palavras, mencionaríamos talvez estas.

o consentimento deles. Quaisquer que sejam as circunstâncias, e sem esconder seu mau humor, o chefe do governo, entretanto, escuta-os com atenção, seguido pelo governo, seguido pelo Parlamento. 2. "Improvizando" o que parece uma *gaffe* durante uma entrevista radiofônica, à hora do café da manhã, um outro ministro, do mesmo governo, provoca em um país vizinho uma forte reação do banco central e todo um processo político-diplomático. Deveríamos analisar também o papel que desempenham a velocidade e o poder da mídia no poder de tal especulador — individual ou internacional — que, todos os dias, ataca ou sustenta esta ou aquela moeda. Seus telefonemas e suas menores frases televisivas têm mais peso do que todos os parlamentos do mundo sobre o que chamamos a *decisão* política dos governos.

1. O desemprego, este desregramento mais ou menos bem calculado de um novo mercado, de novas tecnologias, de uma nova competitividade mundial, mereceria sem dúvida, assim como o trabalho ou a produção, um outro nome em nossos dias. Tanto mais que o tele-trabalho nele inscreve uma distribuição que perturba tanto os métodos do cálculo tradicional como a oposição conceitual entre o trabalho e o não-trabalho, a atividade, o emprego e seu contrário. Este desregramento regular encontra-se ao mesmo tempo dominado, calculado, "socializado", ou seja, a cada vez denegado — e irredutível à previsão, exatamente como o sofrimento, um sofrimento que sofre ainda mais e mais obscuramente por ter perdido seus modelos e sua linguagem habituais, uma vez que não se reconhece mais debaixo da velha palavra "desemprego" e no cenário que este designou por muito tempo. A função da inatividade social, do não-trabalho ou do subemprego entra numa nova era. Reclama uma outra política. E um outro conceito. O "novo desemprego" parece-se tão pouco com o desemprego, sem suas formas de experiência e cálculo, quanto o que se chama na França a "nova pobreza" parece-se com a pobreza.

2. A exclusão maciça dos cidadãos sem teto (*homeless*) de toda participação na vida democrática dos Estados, a expulsão ou a deportação de tantos exilados, apátridas ou imigrantes, de um território dito nacional, anunciam já agora uma nova experiência das fronteiras e da identidade — nacional ou civil.

3. A guerra econômica inclemente entre os países da comunidade européia, entre estes e os países europeus do Leste, entre a Europa e os Estados Unidos, os Estados Unidos e o Japão. Esta guerra comandada tudo, começando pelas outras guerras, já que comanda uma interpretação prática e um uso incoerente e desigual do direito internacional. Existem numerosos exemplos disso há mais de uma década.

4. A incapacidade de dominar as contradições no conceito, nas normas e na realidade do mercado liberal (as barreiras de um protecionismo e o sobrelanço intervencionista dos Estados capitalistas para proteger seus nacionais, ou até mesmo os ocidentais ou os europeus em geral, contra a mão-de-obra barata, muitas vezes sem proteção social comparável). Como salvar seus próprios interesses no mercado mundial e pretender proteger suas "aquisições sociais" etc.?

5. O agravamento da dívida externa e de outros mecanismos conexos geram fome ou levam ao desespero uma grande parte da humanidade. Eles tendem assim a excluí-la simultaneamente do mercado que essa lógica buscaria, no entanto, estender. Este tipo de contradições incita muitas flutuações geopolíticas, mesmo quando estas parecem ditadas pelo discurso da democratização ou dos direitos humanos.

6. A indústria e o comércio de armamento (seja este convencional ou de ponta em matéria de sofisticação tele-tecnológica) encontram-se inscritos na regulação normal da pesquisa científica, da economia ou da socialização do trabalho das democracias ocidentais. Salvo uma inimaginável revolução, não se pode suspendê-los ou mesmo moderá-los, sem correr riscos maiores, começando pelo agravamento do dito desemprego. Quanto ao tráfico de armas, na medida (limitada) em que se poderia ainda distingui-lo do comércio "normal", continua sendo o primeiro no mundo, antes do tráfico de drogas, a que nem sempre é estranho.

7. A extensão (a "disseminação") do armamento atômico, propagada pelos países que afirmam querer proteger-se disso, não é nem mesmo mais controlável, como durante muito tempo foi o caso, por estruturas estatais. Esta não passa apenas ao largo do controle estatal, mas de todo mercado declarado.

8. As guerras inter-étnicas (houve jamais outras?) multiplicam-se, guiadas por um fantasma e um conceito *arcaicos*, por um *fantasma conceitual* primitivo da comunidade, do Estado-nação, da soberania, das fronteiras, do solo e do sangue. O arcaísmo não é um mal em si, ele conserva, sem dúvida, um recurso irredutível. Mas como negar que esse fantasma conceitual esteja mais do que nunca caduco, se assim se pode dizer, na *ontologia* mesma que ele supõe, por meio do deslocamento tele-técnico? Entendemos por *ontologia* uma axiomática ligando indissociavelmente o valor ontológico do ser-presente (*on*) à sua *situação*, à determinação estável e apresentável de uma localidade (o *topos* do território, do solo, da cidade, do corpo em geral). Por estender-se de modo inusitado, a cada vez mais diferenciado e a cada vez mais acelerado (trata-se da aceleração mesma, além dos limites de velocidade que, até então, informaram a cultura humana), o processo de deslocamento não é menos arquioriginário,



ou seja, tão "arcaico" quanto o arcaísmo que ele desaloja desde sempre. É, aliás, a condição positiva da estabilização que ele retoma sempre. Toda estabilidade em um lugar consistindo numa estabilização ou sedimentarização, seria preciso, de fato, que a diferença local, o espaçamento de um des-locamento produzisse o movimento. E que desse lugar e desse ocasião. Todo enraizamento nacional, por exemplo, enraiza-se primeiramente na memória ou na angústia de uma população deslocada — ou deslocável. *Oui of joini* não é somente o tempo, mas o espaço, o espaço do tempo, o espaçamento.

9. Como ignorar o poder crescente e in-delimitável, ou seja, mundial, desses Estados-fantasmagoras, supereficazes e propriamente capitalistas, que são a máfia e o consórcio da droga em todos os continentes, inclusive nos antigos Estados ditos socialistas do Leste europeu? Esses Estados-fantasmagoras infiltraram-se e banalizaram-se em toda parte, a ponto de não se poder mais rigorosamente identificá-los. Nem mesmo, às vezes, dissociá-los claramente dos processos de democratização (pensemos — por exemplo — em uma seqüência cujo esquema, aqui telegraficamente simplificado, associaria a história de uma máfia-siciliana-molestada-pelo-fascismo-de-Estado-mussoliniano-portanto-intimamente-e-simbioticamente-aliada-aos-Aliados-no-campo-democrata-dos-dois-lados-do-Atlântico-assim-como-na-reconstrução-do-Estado-democrata-cristão-italiano-participando-hoje-de-uma-nova-configuração-do-capital, sobre o que — o menos que se pode dizer é que nada se entenderá disso sem levar em conta a sua genealogia). Todas essas infiltrações atravessam uma fase "crítica", como se diz, o que nos permite, sem dúvida, falar dela ou esboçar sua análise. Esses Estados-fantasmagoras invadem não somente o tecido socioeconômico, a circulação geral dos capitais, mas também as instituições estatais ou interestatais.

10. Pois sobretudo, sobretudo, seria preciso analisar o presente estado do direito internacional e de suas instituições: apesar de uma feliz perfectibilidade, apesar de um inegável progresso, essas instituições internacionais sofrem ao menos de dois limites. O primeiro e o mais radical dos dois provém do fato de suas normas, suas regras de organização, a definição de sua missão dependerem de uma certa cultura histórica. Pode-se dissociá-la de certos conceitos filosóficos europeus, e principalmente de um conceito de soberania estatal ou

nacional cujo fechamento genealógico aparece cada vez melhor, de modo não somente teórico-jurídico ou especulativo, mas concreto, prático e praticamente quotidiano. Um outro limite liga-se estreitamente ao primeiro: esse direito internacional e pretensamente universal continua sendo largamente dominado, em sua operacionalização, pelos Estados-nações particulares. Quase sempre seu poder tecnológico e econômico e militar prepara e aplica, em outras palavras, *sobrepuja* a decisão. Como se diz em inglês, *faz a decisão*. Mil exemplos, recentes ou menos recentes, o demonstrariam amplamente, quer se tratasse de deliberações e de resoluções das Nações Unidas ou de sua operacionalização (*enforcement*): a incoerência, a descontinuidade, a desigualdade dos Estados diante da lei, a hegemonia de certos Estados sobre a potência militar a serviço do direito internacional, eis o que é preciso, de fato, constatar ano após ano, dia após dia.<sup>1</sup>

Esses fatos não são suficientes para desqualificar as instituições internacionais. A justiça exige, ao contrário, que se preste homenagem a alguns daqueles que nelas operam no sentido da perfectibilidade e com vistas a emancipar as instituições a que não se deveria jamais renunciar. Por insuficientes, confusos ou equívocos que sejam tais sinais, congratulemo-nos com o que hoje se anuncia com a reflexão sobre o direito de ingerência ou intervenção, a título do que se chama obscuramente, e às vezes com hipocrisia, o *humanitário*, limitando assim a soberania do Estado em certas condições. Congra-

1. Ao que é preciso acrescentar a não-independência econômica da ONU, que se trate de suas grandes intervenções (políticas, socioeducativas, culturais ou militares) ou muito simplesmente de sua gestão administrativa. Ora, é preciso saber também que a ONU atravessa uma grave crise financeira. Nem todos os grandes Estados pagam o que devem. Solução: campanha para atrair o suporte de capitais privados, constituição de *councils* (associações de grandes capitais da indústria, do comércio e da finança) destinados a sustentar, em certas condições, declaradas ou não declaradas, uma política da ONU que pode ir (a cada vez, aqui ou lá, antes aqui do que lá, justamente) no sentido dos interesses do mercado. Muitas vezes, é preciso sublinhá-lo e refletir sobre isto, os princípios que guiam em nossos dias as instituições internacionais afinam-se com tais interesses. Por que, como, e dentro de que limites o fazem? O que significam esses limites? É a única pergunta que podemos formular no momento.

tulemo-nos com esses sinais e desconfiemos cuidadosamente das manipulações ou das apropriações de que essas novidades podem ser objeto.

Retomemos agora mais de perto o tema de nossa conferência. Meu subtítulo, “a nova Internacional”, refere-se a uma transformação profunda, projetada no longo prazo, do direito internacional, de seus conceitos e de seu campo de intervenção. Assim como o conceito dos direitos humanos foi-se determinando lentamente ao longo dos séculos, através de muitos seísmos sociopolíticos (quer se trate do direito ao trabalho ou de direitos econômicos, dos direitos da mulher e da criança etc.), do mesmo modo o direito internacional deveria estender e diversificar seu campo até incluir nele, se ao menos se obriga a ser conseqüente com a idéia da democracia e dos direitos humanos que proclama, o campo econômico e social *mundial*, para além da soberania dos Estados e dos Estados-fantasma de que fálávamos há pouco. Apesar da aparência, o que dizemos aqui não é simplesmente anti-integral: em condições dadas e limitadas, o super-Estado que uma instituição internacional poderia ser sempre poderá limitar as apropriações e violências de certas forças socioeconômicas privadas. Mas, sem necessariamente subverter a todo discurso (aliás, complexo, evolutivo, heterogêneo) da tradição marxista sobre o Estado e sua apropriação por uma classe dominante, sobre a distinção entre poder de Estado e aparelho de Estado, sobre o fim do político, o “fim da política” ou sobre a extinção do Estado,<sup>1</sup> e por outro lado, sem suspeitar da idéia do jurídico em si mesma, pode-se ainda receber inspiração do “espírito” marxista para criticar a pretensa autonomia do jurídico e denunciar persistentemente o arazoamento, na realidade, das autoridades internacionais pelos poderosos Estados-nações, pelas concentrações de capital techno-científico, de capital simbólico e de capital financeiro, de capitais de Estado e de capitais privados. Através dessas crises do direito internacional busca-se uma “nova Internacional”; desde já ela denuncia os limites de um discurso sobre os direitos humanos que

1. Cf. sobre esses pontos Étienne Balibar, *Cinq études du matérialisme historique*, Maspero, 1974 (principalmente o capítulo sobre “A retificação do Manifesto Comunista” e o que concerne a “O fim da política”, “A nova definição do Estado” e “Uma nova prática política”, pp. 83 e segs.).

continuará sendo inadequado, às vezes hipócrita, em todo caso formal e inseqüente para consigo mesmo, enquanto a lei do mercado, a “dívida externa”, a desigualdade do desenvolvimento techno-científico, militar e econômico mantiveram uma desigualdade efetiva tão monstruosa como esta que prevalece hoje, mais do que nunca, na história da humanidade. Pois é preciso gritá-lo, no momento em que alguns ousam neo-evangelizar em nome do ideal de uma democracia liberal tendo enfim vindo a ser ela mesma como o ideal da história humana: jamais a violência, a desigualdade, a exclusão, a fome e, portanto, a opressão econômica afetaram tantos seres humanos, na história da terra e da humanidade. Em lugar de cantar o advento do ideal da democracia liberal ou do mercado capitalista na euforia do fim da história, em lugar de celebrar o “fim das ideologias” e o fim dos grandes discursos emancipatórios, não descuidemos nunca desta evidência macroscópica, feita de inúmeros sofrimentos singulares: nenhum progresso permite ignorar que nunca, em número absoluto, nunca tantos homens, mulheres e crianças foram subjugados, passaram fome e foram exterminados sobre a terra. (E provisoriamente, mas a contragosto, devemos deixar de lado, aqui, a questão, contudo indissociável, do que vem acontecendo à vida dita “animal”, à vida e à existência dos “animais” nesta história. Essa questão sempre foi grave, mas vai-se tornar massivamente fatal.)

A “nova Internacional” não é somente ao que almeja um novo direito internacional através desses crimes. É um vínculo de afinidade, de sofrimento e de esperança, um vínculo ainda discreto, quase secreto, como por volta de 1848, mas cada vez mais visível — repetidamente constatou-se isso. É um vínculo intempestivo e sem estatuto, sem título e sem nome, apenas público, mesmo se não é clandestino, sem contrato, *out of joint*, sem coordenação, sem partido, sem pátria, sem comunidade internacional (Internacional antes, através e além de toda determinação nacional), sem co-cidadania, sem pertencimento comum a uma classe. O que se designa aqui, sob o nome de nova Internacional, é o que faz voltar à amizade de uma aliança sem instituição entre estes que, mesmo se não acreditam mais, ou nunca acreditaram, na internacional socialista-marxista, na ditadura do proletariado, no papel messiano-escatológico da união universal dos proletários de todos os países, continuam a inspirar-se em

um, pelo menos, dos espíritos de Marx ou do marxismo (eles sabem agora que há *mais de um*) para aliar-se, de um novo modo, concreto, real, mesmo que esta aliança não venha mais a tomar a forma do partido ou da Internacional operária, mas a de uma espécie de contra-conjuração, na crítica (teórica e prática) do estado de direito internacional, dos conceitos de Estado e de nação etc.: para renovar esta crítica e, sobretudo, para radicalizá-la.

Há, ao menos, *duas maneiras de interpretar* isso que acabamos de chamar de o “quadro negro”, as dez chagas, o luto e a promessa de que ele faz parte fingindo expor ou contar. Como escolher entre essas duas interpretações simultaneamente concorrentes e incompatíveis? Por que não deveríamos escolher? Nos dois casos, trata-se de fidelidade a *um* certo espírito do marxismo: a um, este aqui, e não o outro.

1. A *primeira interpretação*, ao mesmo tempo a mais clássica e a mais paradoxal, permaneceria ainda na lógica *idealista* de Fukuyama. Mas para tirar outras tantas consequências completamente diversas. Aceitemos provisoriamente a hipótese de que tudo o que *vai mal* no mundo hoje tem que ver com o desvio entre a realidade empírica e um ideal regulador, quer se defina este último como o fez Fukuyama, quer apuremos e transformemos seu conceito. O valor e a evidência do ideal não estariam comprometidos, intrinsecamente, pela inadequação histórica das realidades empíricas. Bem, mesmo nesta hipótese idealista, o recurso a um certo *espírito* da crítica marxista continua urgente e deverá continuar indefinidamente necessário para denunciar e reduzir o desvio *tanto quanto possível*, para ajustar a “realidade” ao “ideal” durante um processo necessariamente infinito. Sabendo-se adaptá-la às novas condições, essa crítica marxista pode permanecer fecunda, quando se tratasse, por exemplo, de novos modos de produção, da apropriação de poderes e de saberes econômicos e techno-científicos, da formalidade jurídica no discurso e nas práticas do direito nacional ou internacional, dos novos problemas da cidadania e da nacionalidade etc.

2. A *segunda interpretação* do quadro negro obedeceria a uma outra lógica. Afora os “fatos”, os pretensos “testemunhos empíri-

cos”, e tudo isso que é inadequado ao ideal, tratar-se-ia de questionar, em alguns de seus predicados essenciais, o conceito mesmo do dito ideal. Isso se estenderia, por exemplo, à análise econômica do mercado, das leis do capital, dos tipos de capital (financeiro ou simbólico, portanto, espectral), da democracia parlamentar liberal, dos modos de representação e de sufrágio, do conteúdo determinante dos direitos do homem, da mulher, da criança, dos conceitos corretos de igualdade, liberdade, e fraternidade sobretudo (o mais problemático de todos), da dignidade, das relações entre o homem e o cidadão. Isto também se estenderia, na quase totalidade de seus conceitos, até o conceito de homem (logo, do divino e do animal) e a um conceito *determinado* do democrático que o supõe (não digamos de *toda* democracia nem, justamente, da democracia *por vir*). Então, mesmo nessa última hipótese, a fidelidade à herança de um certo *espírito* marxista continuaria sendo um dever.

Aí estão duas razões diferentes para se ser fiel a um espírito do marxismo. Elas não devem acrescentar-se, mas entrelaçarem-se. Devem entreimplicar-se no curso de uma estratégia complexa e incessantemente por reavaliar. Não haverá repolitização, não haverá mais política de outro modo. Sem essa estratégia, cada uma das duas razões poderia conduzir ao pior, ao pior que o mal, se assim se pode dizer, a saber, a uma espécie de idealismo fatalista ou de escatologia abstrata e dogmática diante do mal do mundo.

Que espírito marxista, portanto? É fácil imaginar porque não agradaremos aos marxistas, nem ainda menos a todos os outros, insistindo deste modo no *espírito do marxismo*, ainda mais se dermos a entender que entendemos entender *espíritos* no plural e no sentido de espectros, de espectros intempestivos que não convém expulsar, mas escolher, criticar, manter perto de si e deixar voltar. E, é claro, quanto ao princípio de seletividade que deverá guiar e hierarquizar entre os “espíritos”, não devemos jamais deixar de ver que por sua vez, ele também fatalmente excluirá. Aniquilará, velando (por) seus ancestrais de preferência (a) esses outros. Neste momento, e não em um outro. Por esquecimento (culpado ou inocente, pouco importa aqui), por rejeição ou assassinato, essa vigília engendrará novos fantasmas. E o fará escolhendo, já agora, entre os fantasmas, os seus entre os seus, portanto, matando mortos: lei da finitude, lei da decisão

e da responsabilidade por existências finitas, os únicos viventes-morais para quem uma decisão, uma escolha, uma responsabilidade têm um sentido, e um sentido que deverá fazer a experiência do indecidível. É por esta razão que estamos dizendo aqui não agradará a ninguém. Mas quem disse, alguma vez, que alguém deveria falar, pensar ou escrever para agradar a alguém? E seria preciso ter entendido de fato muito mal para reconhecer, no gesto que arriscamos aqui, uma espécie de adesão-tardia-ao-marxismo. É verdade, eu seria hoje, aqui, agora, menos insensível do que nunca ao apelo do contrário ou da razão contrária, como ao estilo de uma intempestividade mais manifesta e mais urgente do que nunca. "Prestar homenagem a Marx, é de fato o momento!"; já ouço dizerem. Ou então "Não era sem tempo!", "Por que tão tarde?" Eu creio na virtude política do contratempo. E se um contratempo não tiver a oportunidade, mais ou menos calculada, de vir *exatamente a tempo*, então o inoportuno de uma estratégia (política ou outra) pode ainda *testemunhar*, exatamente, sobre a justiça; dar testemunho, ao menos, da justiça exigida, de que, afirmávamos acima, ela deve se encontrar desajustada, irreduzível à exatidão e ao direito. Mas esta não é aqui a motivação decisiva e seria preciso, enfim, romper com o simplismo desses *stogans*. O que é certo é que eu não sou marxista. Como o havia dito, há muito tempo, recordemo-nos, alguém cujo dito espiritualoso Engels relatou. Será preciso valer-se ainda de Marx para dizer "não sou marxista"? Como se reconhece um enunciado marxista? e quem pode ainda dizer "eu sou marxista"?

Continuar a inspirar-se em um certo espírito do marxismo seria permanecer fiel ao que sempre fez do marxismo, em princípio e primeiramente, uma crítica *radical*, a saber, um método pronto à sua autocrítica. Essa crítica *se quer*, em princípio e explicitamente, aberta sobre sua própria transformação, sua reavaliação e sua auto-reinterpretação. Tal "se querer" crítico enraíza-se necessariamente; ele se encontra investido em um solo que ainda não é crítico, mesmo sem ser, ainda não, pré-crítico. Este espírito é mais do que um estilo, embora seja também um estilo. É herdeiro de um espírito das Luzes a que não se deve renunciar. Distinguiremos este espírito de outros espíritos do marxismo, desses que o fixam ao corpo de uma doutrina marxista, de sua pretensa totalidade sistêmica, metafísica ou ontoló-

gica (principalmente ao "método dialético", ou à "dialética materialista"), aos seus conceitos fundamentais de trabalho, de modo de produção, de classe social, e, por conseguinte, a toda a história de seus aparelhos (projetados ou reais: as Internacionais do movimento operário, a ditadura do proletariado, o partido único, o Estado e finalmente a monstrosidade totalitária). Pois a desconstrução da ontologia marxista, digamo-lo como "bom marxista", não denuncia somente uma camada teórico-especulativa do corpo marxista, mas tudo isto que o articula à história mais concreta dos aparelhos e das estratégias do movimento operário mundial. E esta desconstrução não consiste, em última análise, em um procedimento metódico ou teórico. Em sua possibilidade, como em sua experiência do impossível, que a terá sempre constituído, ela nunca é estranha ao acontecimento: pura e simplesmente, à vinda do que acontece. Certos filósofos soviéticos me diziam em Moscou, há alguns anos: a melhor tradução para *perestroika* é ainda "desconstrução".

Para essa análise de aparência química, que isolará, em suma, o espírito do marxismo a que convirá permanecer fiel, dissociando-o de todos os seus outros espíritos sobre os quais se constata, sorrindo talvez, que eles reúnem *quase tudo*, nosso fio condutor esta noite seria, justamente, a questão do fantasma. Como Marx tratou o fantasma, o conceito de fantasma, de espectro ou de aparição? Como o determinou? Como *o ligou*, finalmente, através de tantas hesitações, de tensões, de contradições, a uma ontologia? Qual é este elo do fantasma? Qual é a ligação desta ligação, dessa ontologia com o materialismo, o partido, o Estado, o tornar-se-totalitário do Estado?

Criticar, convocar à autocrítica interminável, ainda é distinguir entre tudo e quase tudo. Ora, se há um espírito do marxismo a que nunca estarei pronto a renunciar, não é somente a idéia crítica ou a postura questionadora (uma desconstrução consequente deve empilhar-se nisso, ainda que saiba, também, que a questão não é nem a última nem a primeira palavra). Antes se trata de uma certa afirmação emancipatória e *messiânica*, de uma certa experiência da promessa que se pode tentar liberar de todo dogmatismo e mesmo de toda determinação metafísico-religiosa, de todo *messianismo*. E uma promessa deve prometer ser mantida, ou seja, não continuar sendo "espiritual" ou abstrata, mas produzir acontecimentos, novas formas

de ação, de prática, de organização etc. Romper com a "forma partido" ou com esta ou aquela forma de Estado ou de Internacional, isso não significa renunciar a toda forma de organização prática ou eficaz. É exatamente o contrário que nos importa aqui.

Dizendo isso, opomo-nos a duas tendências dominantes: *por um lado*, às mais cuidadosas e mais modernas reinterpretações do marxismo por certos marxistas (especialmente franceses, e próximos a Althusser) que antes acreditaram dever tentar dissociar o marxismo de toda teleologia ou de toda escatologia messiânica (mas meu propósito é precisamente distinguir esta daquela); *por outro lado*, às interpretações antimarxistas que determinam sua própria escatologia emancipatória dando-lhe conteúdos ontoteológicos sempre desconstrutíveis. Um pensamento desconstrutor, o que me importa aqui, sempre chamou a atenção para a irreduzibilidade de uma certa idéia da justiça (aqui dissociada do direito<sup>1</sup>). Tal pensamento não pode operar sem justificar o princípio de uma crítica radical e interminável, infinita (teórica e prática, como se dizia). Essa crítica pertence ao movimento de uma experiência necessariamente indeterminada, absoluta, desértica, entregue, exposta, dada à sua espera do outro e do acontecimento. Na sua pura formalidade, na indeterminação que requer, pode-se ainda encontrar nela alguma afinidade essencial com

1. Sobre essa diferença entre justiça e direito, permito-me remeter ainda a *Force de loi* (O.C., actua, p. 15, nota 1). A necessidade dessa distinção não acarreta a menor desqualificação do jurídico, de sua especificidade e das novas abordagens que ele reclama hoje. Tal distinção parece, ao contrário, indispensável e preliminar a toda reelaboração. Em particular em todos os lugares onde se constata isso a que se chama nos dias de hoje, mais ou menos tranquilamente, como se se tratasse de preencher sem re-fundar de alto a baixo, de "vazios jurídicos". Não é surpresa que se trate, o mais das vezes, da *propriedade da vida*, de sua herança e das gerações (problemas científicos, jurídicos, econômicos, políticos do dito genoma dito humano, da terapia gênica, dos enxertos de órgãos, das mães de aluguel, dos embrões congelados etc.).

Acreditar que se trata de preencher tranquilamente um "vazio jurídico", aí onde se trata de pensar a lei, a lei da lei, o direito e a justiça, acreditar que basta produzir novos "artigos de lei" para "regular um problema", seria como se confiassemos o pensamento ético a um comitê de ética.

um certo espírito messiânico. Isso de que falávamos aqui ou noutra parte sobre a *exapropriação* (radical contradicção de todo "capital", de toda propriedade ou apropriação, como de todos os conceitos que dela dependem, começando por este de subjetividade livre, portanto, da emancipação que se regula nesses conceitos) não justifica nenhuma sujeição. É, se assim se pode dizer, exatamente o contrário. A submissão (se) liga à apropriação.

Ora, este gesto de fidelidade a um certo espírito do marxismo, eis uma responsabilidade que cabe, em princípio, certamente, a qualquer um. Mal merecendo o nome de comunidade, a nova Internacional só está vinculada ao anonimato. Mas essa responsabilidade parece hoje, pelo menos nos limites de um campo intelectual e acadêmico, *caber mais imperativamente*, e digamos isso para não excluir ninguém, *com prioridade, com urgência*, àqueles que, durante as últimas décadas, souberam *resistir* a uma certa hegemonia do dogma, até mesmo da metafísica marxista, sob suas formas política ou teórica. E, mais especialmente ainda, àqueles que se empenharam em conceber e praticar essa resistência sem ceder à complacência para com tentações reacionárias, conservadoras ou neoconservadoras, anticientíficas ou obscurantistas, àqueles que, ao contrário, não desistiram de proceder de maneira hipercrítica, eu ousaria dizer desconstrutora, em nome das novas Luzes para o século vindouro. E sem renunciar a um ideal de democracia e de emancipação; antes tentando pensá-lo e operacionalizá-lo de outro modo.

A responsabilidade, mais uma vez, seria aqui a de um herdeiro. Quer o queiram, o saibam ou não, todos os homens, sobre a terra inteira, são hoje, numa certa medida, herdeiros de Marx e do marxismo. Ou seja, dissemo-lo há pouco, da singularidade absoluta de um projeto — ou de uma promessa — de forma filosófica e científica. Esta forma é em princípio não religiosa, no sentido da religião positiva; ela não é mitológica; ela não é, portanto, nacional — pois, para além mesmo da aliança com um povo eleito, não existe nacionalidade, ou nacionalismo, que não seja religioso ou mitológico, digamos em um sentido amplo, "místico". A forma dessa promessa ou desse projeto continua sendo absolutamente única. Seu acontecimento é ao mesmo tempo singular, total e indelével — indelével de

outra maneira que não uma denegação, e no curso de um trabalho do luto que não pode senão deslocar, sem o apagar, o efeito de um traumatismo.

Não há nenhum precedente de semelhante acontecimento. Em toda a história da humanidade, em toda a história do mundo e da terra, em tudo isto a que se pode dar o nome de história em geral, semelhante acontecimento (tomemos a dizer, o de um discurso de forma filosófico-científica pretendendo romper com o mito, a religião e a "mística" nacionalista) ligou-se, pela primeira vez e inseparavelmente, a formas mundiais de organização social (um partido com vocação universal, um movimento operário, uma confederação estatal etc.). Tudo isso, ao mesmo tempo em que propunha um novo conceito do homem, da sociedade, da economia, da nação, diversos conceitos do Estado do seu desaparecimento. Pense-se o que quis desse acontecimento, do fracasso, às vezes terrificante, do que esteve deste modo comprometido, dos desastres tecno-econômicos ou ecológicos e das perversões totalitárias a que deram origem (perversões de que alguns dizem, há muito tempo, que não se trata de perversões, precisamente, de desvios patológicos e casuais, mas do desdobramento necessário de uma lógica essencial e presente desde o nascimento, de um desajustamento originário — quanto a nós, digamos, de modo bastante elíptico, e sem contradizer essa hipótese, o efeito de um tratamento *ontológico* da espectralidade do fantasma), o que quer que se pense também do traumatismo que se pode seguir na memória do homem, essa tentativa única ocorreu. Mesmo se ela não foi mantida, ao menos na forma de sua enunciação, mesmo se ela se precipitou na direção do presente de um conteúdo ontológico, uma promessa messiânica de um novo tipo terá imprimido uma marca inaugural e única na história. E, queira-se ou não, qualquer consciência que tenhamos disso, não podemos deixar de ser os seus herdeiros. Não há herança sem apeio à responsabilidade. Uma herança é sempre a reafirmação de uma dívida, mas uma reafirmação crítica, seletiva e filtrante; é por essa razão que distinguimos vários espíritos. Ao inscrever em nosso subtítulo uma expressão tão equívoca, o "Estado da dívida", queríamos anunciar, certamente, um certo número de temas inevitáveis, mas antes de tudo este, de uma dívida indelével e insolúvel para com um dos espíritos que se inscreveu na memória histórica sob os nomes próprios de Marx e do marxismo. Mesmo aí

onde ela não é reconhecida, mesmo aí onde permanece inconsciente ou denegada, esta dívida continua operando, em particular na filosofia política que estrutura implicitamente toda filosofia ou todo pensamento acerca da filosofia.

Limitemo-nos, por falta de tempo, a certos aspectos, por exemplo, do que chamamos a desconstrução, na figura que foi inicialmente a sua no curso das últimas décadas, a saber, a desconstrução das metafísicas do próprio, do logocentrismo, do lingüisticismo, do formalismo, a desmistificação ou a des-sedimentação da hegemonia autonômica da linguagem (desconstrução durante a qual se elabora um outro conceito do texto ou do traço, de sua tecnicização originária, da iterabilidade, do suplemento profético, mas também do próprio e do que se chamou a exapropriação). Semelhante desconstrução teria sido impossível e impensável em um espaço pré-marxista. A desconstrução nunca teve sentido e interesse, aos meus olhos pelo menos, senão como uma radicalização, isto é, também *na tradição* de um certo marxismo, dentro de um certo *espírito de marxismo*. Houve essa radicalização tentada do marxismo que se chama a desconstrução (e em que, alguns o terão notado, um certo conceito *econômico* da economia diferencial e da exapropriação, até mesmo do dom, desempenha um papel organizador, como o conceito de trabalho ligado à diferença e ao trabalho do luto em geral). Se essa tentativa foi prudente e parcimoniosa, mas raramente negativa na estratégia de suas referências a Marx, é que a ontologia marxista, a invocação de Marx, a legitimação segundo Marx, se encontravam, de alguma maneira, submetidas a sólido arrazoamento. Pareciam soldados a uma ortodoxia, a aparelhos e a estratégias cujo erro menor não era somente que estivessem, enquanto tais, privadas de porvir, do porvir mesmo. Por solda, pode-se entender uma aderência artefactual mais sólida e cujo advento constitui toda a história do mundo há um século e meio, e, portanto, toda a história de minha geração.

Mas uma radicalização sempre se torna devedora junto àquilo mesmo que ela radicaliza.<sup>1</sup> Foi por essa razão que falei da memória

1. Mas o que quer dizer "radicalizar"? Não é, de modo algum, a melhor palavra. Ela exprime, de fato, um movimento para ir mais longe, certamente, e para não se deter. Mas sua pertinência aí se limita. O que importa é que se faça ou

Primeiramente, já insistimos bastante nisso, não se estabelece o estado de uma dívida, por exemplo, no que concerne a Marx e ao marxismo, como se *estabeleceria* um balanço ou um inventário exaustivo, de modo *estático e estatístico*. Não se põem essas contas em tabelas. Tomamo-nos contadores por meio de um compromisso que seleciona, interpreta e orienta. De forma prática e performativa. E por meio de uma decisão que começa por se tomar, como uma responsabilidade, nas redes de uma injeção já agora múltipla, heterogênea, contraditória, dividida — logo, de uma herança que sempre guardará o seu segredo. E o segredo de um crime. O segredo *quanto ao* seu autor mesmo. O segredo de quem diz a Hamlet:

*Ghost. I am thy Fathers Spirit,  
Doom'd for a certaine terme to walke the night;  
And for the day confin'd to fast in Fiers.  
Till the foule crimes done in my dayes of Nature  
Are burnt and purg'd away: But that I am forbid  
To tell the secrets of my Prison-House;  
I could a Tale unfold...*

Sou a alma de teu pai, por algum tempo condenada a vagar durante a noite e de dia a jejuar na chama ardente, até que as culpas todas praticadas em meus dias mortais sejam nas chamas, ao fim purificadas. Se eu pudesse revelar-te os segredos do meu cárcere as menores palavras dessa história te rasgariam a alma.<sup>1</sup>

Ato I, cena V

1. *Hamlet*, ato I, cena V, tr. Carlos Alberto Nunes, Clássicos de Bolso, p. 41. Não se sabe se “as culpas todas praticadas” (“*foule crimes*”) que sucederam em sua vida (“*in my dayes of Nature*”) foram ou não as suas. E aí está, talvez, o segredo desses “secrets of my Prison-House” que ao rei é “proibido” desvelar (“*I am forbid to tell the secrets*”). Performativos em abismo, os juramentos, apelo a juros, as injeções e as conjurações que se multiplicam então — como em todo teatro de Shakespeare, que foi um grande pensador e um grande poeta do juramento — supõem um segredo, certamente, algum testemunho impossível e que não pode nem deve, sobretudo, expor-se numa

e da tradição marxistas da desconstrução, de seu “espírito” marxista. Não é o único e não é qualquer um dos espíritos marxistas, evidentemente. Deveríamos multiplicar e aperfeiçoar esses exemplos, mas o tempo é curto.

Se meu subtítulo particularizava o *Estado da dívida*, será também com vistas a problematizar o conceito de Estado ou de estado, com ou sem maiúscula, e de *três maneiras*.

mais, ou menos, do que “radicalizar”, de preferência outra coisa, pois o que está em jogo é precisamente a raiz e sua pretensa unidade. O que importa não é de progredir ainda na profundidade da radicalidade, do fundamental ou do originário (causa, princípio, *arkhê*), dando mais um passo na mesma direção. Antes tentaríamos ir até aí onde, em sua unidade *ontológica*, o esquema do fundamental, do originário ou radical, tal como continua a comandar a crítica marxista, exige questões, processos de formalização, interpretações genealógicas que *não são*, ou *não suficientemente* empregados no que domina os discursos que se dizem marxistas. Não suficientemente na temática e na sequência. Pois o desdobramento questionante dessas formalizações e dessas genealogias afeta quase todo o discurso, e de modo não somente “teórico”, como se diz. O que está em jogo aqui, e que nos serve de fio condutor, a saber, o conceito ou o esquema de fantasia, anunciava-se há muito tempo, e sob seu nome, através das problemáticas do trabalho do luto, da idealização, do simulacro, da *mimesis*, da *iterabilidade*, da dupla injeção, do *double bind* e da indecidibilidade como condição da decisão responsável etc.

Talvez seja aqui o lugar de sublinhá-lo: as relações entre o marxismo e a desconstrução exigiram, desde o começo dos anos 1970, abordagens diversas sob todos os pontos de vista, muitas vezes opostas ou irredutíveis umas às outras, mas numerosas. Bastante numerosas para que eu possa aqui fazer-lhes justiça, e reconhecer o que lhes devo. Afora os livros que dela fizeram seu objeto próprio (como o de Michel Ryan, *Marxism and Deconstruction. A Critical Articulation*, Johns Hopkins University Press, 1982 ou o *Marx est mort*, de Jean-Marie Benoist, Gallimard, 1970, cuja última parte, apesar de seu título, reverencia Marx, e se quer, ao mesmo tempo, deliberadamente “deconstrutiva” e menos negativa do que o atestado de óbito levaria a pensar. O título deste livro pode ser lido como uma resposta ao de J.M. Benoist, embora ela ficasse adiada por muito tempo, entregue ao tempo, ao contratempo, ou seja, à aparição), seria preciso lembrar um grande número de ensaios, o que seria impossível enumerar aqui (especialmente os de J.J. Goux, Th. Keenan, Th. Lewis, C. Malabou, B. Martin, A. Parker, G. Spivak, M. Sprinker, A. Waminski, S. Weber).

Toda aparição parece, aqui, vir e voltar *da terra*; dela vir como de uma clandestinidade soterrada (o húmus e o estercor, o túmulo e a prisão subterrânea); para aí voltar, como ao mais baixo, na direção do humilde, do úmido, do humilhado. Convém também, a nós aqui, passar em silêncio, no mais próximo à terra, o retorno de um animal: não a figura da velha toupeira (*Well said, old Mole*), nem de um certo ouriço, porém mais precisamente a de um “íroso porco-espinho” (*freiful Porpentine*) que o espírito do pai, então, apresta-se para conjurar, subtraindo “a descrição da eternidade” aos “ouvidos de carne e sangue” (*ibid.*).

*Em segundo lugar*, outra dívida, todas as questões da democracia, do discurso universal sobre os direitos humanos, do futuro da humanidade etc. só resultarão em alibis formais, bem pensantes e hipócritas, enquanto a “Dívida externa” não for tratada de frente, de modo responsável, conseqüente e tão sistemático quanto possível. Sob esse nome ou essa figura emblemática, trata-se de *juros*, dos juros do capital em geral, de juros que, na ordem mundial hoje, a saber, do mercado mundial, mantêm uma massa da humanidade sob seu jugo, numa nova forma de escravidão. Isto se dá dentro das formas estatais ou interestatais de uma organização, e sempre se vale dessas. Ora, não se tratará desses problemas da Dívida externa — e de tudo o que este conceito metonimiza — sem, ao menos, o espírito da crítica marxista, da crítica do mercado, das lógicas múltiplas do capital e do que liga o Estado e o direito internacional a esse mercado.

*Em terceiro lugar*, finalmente, e por conseqüente, a uma fase de mutação decisiva deve corresponder uma reelaboração profunda e crítica do conceito de Estado, de Estado-nação, de soberania nacional e de cidadania. Esta seria impossível sem a referência vigilante e sistemática a uma problemática marxista, quando não às conclusões marxistas sobre o Estado, o poder do Estado e o aparelho de Estado,

---

confissão, ainda menos numa prova, numa prova do crime ou em um enunciado de constatação do tipo S é P. Mas esse segredo guarda também segredo sobre certa contradição absoluta entre duas experiências do segredo: digo-te que não te posso dizer, juro-o, eis aí meu primeiro crime e minha primeira confissão, uma confissão sem confissão. Elas não excluem nenhuma outra, acreditem-me.

sobre as ilusões de sua autonomia de direito em relação às forças socioeconômicas, mas também sobre as novas formas de uma extinção, antes de uma reinscrição, de uma re-delimitação do Estado em um espaço que ele não domina mais, e que, aliás, ele nunca dominou sem divisão.



## *Em nome da revolução, a dupla barricada*

---

*(impura “impura impura  
história de fantasmas”)*

“Junho de 1848, apressemo-nos em dizê-lo, foi um fato excepcional, e quase de impossível classificação na filosofia da história [...] mas, na essência o que é que foi junho de 1848? Uma revolta do povo contra si mesmo. [...] Que nos seja, portanto, permitido chamar um momento a atenção do leitor para as duas barricadas absolutamente únicas de que falamos há pouco [...] essas duas medonhas obras-primas da guerra civil. [...] A barricada de Santo Antônio era monstruosa [...] a ruína. Podia dizer-se: quem construiu isto? do mesmo modo que: quem destruiu isto? Era grande e era pequeno. Era o abismo parodiado na praça pública pela confusão. [...] Esta barricada era furbunda [...] descomunal e viva; e qual lombo de um animal elétrico, saía dela uma cintilação de raios. O espírito da revolução cobria com sua nuvem este cumee onde troava esta voz do povo que parece-se à voz de Deus; uma majestade estranha se desprendia desta titânica cesta de entulhos. Era um monte de lixo e era o Sinai.

Como dissemos acima, ela atacava em nome da Revolução, ora? A Revolução.

[...] Ao fundo, erguia-se a extraordinária muralha fechando a rua; muralha imóvel e tranqüila, não se via ali ninguém, não se ouvia coisa alguma, nem um grito, nem o mínimo ruído, o mais tênue sopro. Um sepulcro.

[...] O chefe dessa barricada era um geômetra ou um espectro.

[...] A barricada do arrabalde de Santo Antônio era o túmulo dos trovões; a do Templo, o silêncio. Entre aqueles dois redutos havia a diferença que vai do que é fenomenal ao que é sinistro. Uma pareceria uma goiá; a outra, máscara.

Admitindo-se que a gigantesca e tenebrosa insurreição de junho foi composta de uma cólera e de um enigma, sentia-se na primeira barricada o dragão e detrás da segunda a esfinge [...].

O QUE SE HÁ DE FAZER NO ABISMO,  
A NÃO SER QUE SE CONVERSE?

Na subterrânea educação da revolta contavam-se já dezesseis anos; e junho de 1848 sabia muito mais do que junho de 1832.

[...] Não havia mais homens nessa luta agora infernal. Não eram mais gigantes contra colossos. Isso parecia-se mais a Milton e Dante que a Homero. Demônios atacavam, espectros resistiam.

[...] Do fundo mais obscuro dos grupos gritou uma voz [...]. Cidadãos! Façamos o protesto dos cadáveres. [...] Nunca se soube o nome do homem que assim falara [...] esse grande anônimo aliado sempre às crises humanas, e aos gênesis sociais [...]. Depois do homem, quem quer que fosse que decretara o "protesto dos cadáveres ter falado e dado a fórmula da alma comum, saiu de todas as bocas um grito estranhamente satisfeito e terrível, fúnebre pelo sentido, e triunfal pelo acento:

— Viva a morte! Fiquemos aqui todos!

— Todos, para quê? disse Enjolras.

— Todos! Todos!"

Victor Hugo, *Les Misérables*<sup>1</sup>

*Espectros de Marx*: o título desta palestra incitaria primeiramente a falar de Marx. De Marx mesmo. De seu testamento ou de sua herança. E de um espectro, a sombra de Marx, a aparição e o seu retorno, que tantas vezes se erguem em nossos dias para conjurar. Pois isto parece-se a uma conjuração. Em razão do acordo ou do contrato firmado entre tantos sujeitos políticos que subscrevem cláusulas tanto ou quanto claras e tanto ou quanto secretas (trata-se sempre de conquistar um poder ou de ter à mão as suas chaves), mas, principalmente, porque uma conjuração dessas está destinada a conjurar. É preciso, magicamente, expulsar um espectro, exorcizar o retorno possível de um poder tido em si por maléfico e cuja ameaça demoníaca conjuaria a obsidiar o século.

Desde logo, hoje em dia tal conjuração insiste, consenso ensurdecedor, no que está, segundo ela, de fato morto, continua de fato morto, eis que desperta suspeitas. Desperta-nos aí onde gostaria de adormecer-nos. Alerta, pois: o cadáver não está talvez tão morto, tão simplesmente morto quanto a conjuração tenta fazer crer. O desaparecido sempre aparece *aí*, e sua aparição não é insignificante. Não é sem importância. Supondo-se que os despojos sejam identificáveis, sabe-se hoje, melhor do que nunca, que é inevitável para um morto

1. Victor Hugo, *Os Miséráveis*, tr. br. Casimiro L.M. Fernandes. Ediouro, s.d., col. "Universidade de bolso", pp. 580-585. (N.T.)

poder trabalhar. E fazer trabalhar, talvez mais do que nunca. Há, também, um modo de produção do fantasma, um modo de produção fantasmático. Como no trabalho do luto após um traumatismo, a conjuração deveria assegurar-se de que o morto não voltaria: empilhar-se o quanto antes para que seu cadáver permaneça localizável, em lugar seguro, em decomposição aí mesmo onde foi enterrado, ou até mesmo embalsamado, como se gostava de fazer em Moscou. Um jazigo, o quanto antes, cujas chaves fiquem à mão! Chaves que não seriam outras senão as do poder que a conjuração queria deste modo reconstituir, em face da morte de Marx. Falamos acima de *desaferr-rothagem*. A lógica da chave, para que eu desejaria orientar esta *keynote address*, seria a de uma política do traumatismo e de uma topologia do luto. De um luto, de fato e de direito, interminável, sem normalidade possível, sem limite confiável, na realidade ou no conceito, entre a introjeção e a incorporação. Mas a mesma lógica, conforme sugerimos, satisfaz à injunção de uma justiça que, para além do direito, ergue-se no respeito do que *não está*, não está mais ou ainda não está vivo, *presentemente vivo*.

O luto segue sempre a um traumatismo. Tentei mostrar, noutra parte, que o trabalho do luto não é um trabalho entre outros. Trata-se do trabalho mesmo, o trabalho em geral, característica por que se deveria, talvez, reconsiderar o conceito mesmo de produção — no que o liga ao trauma, ao luto, à iterabilidade idealizadora da exapropriação, portanto, à espiritualização espectral que opera em toda *tekhnè*. Tentação de acrescentar aqui um *post-scriptum* aporético ao dito de Freud, que enredou, em uma mesma história comparativa, três dos traumatismos infligidos ao narcisismo do homem assim descendido: o traumatismo *psicológico* (o poder do inconsciente sobre o ego consciente, descoberto pela psicanálise), após o traumatismo *biológico* (a descendência animal do homem descoberta por Darwin — a que, aliás, Engels alude no Prefácio do *Manifesto* de 1888), após o traumatismo *cosmológico* (a Terra copernicana não é mais o centro do universo, o que é cada vez mais verdadeiro, poder-se-ia dizer, para daí tirar várias consequências quanto aos confins do geopolítico). Nossa aporia admitiria, aqui, que não há mais nome nem teleologia para designar a *ferida* marxista e seu sujeito. Freud acreditava saber, etc, o que é o homem e seu narcisismo. A ferida marxista consiste,

sob uma forma messiânica ou escatológica, tanto na unidade projetada de um pensamento e de um movimento operário como na história do mundo totalitário (nazismo e fascismo incluídos, adversários inseparáveis do totalitarismo stalinista). Trata-se talvez para o homem da ferida mais profunda, no corpo de sua história e na história de seu conceito, mais traumatizante ainda do que a lesão (*Kränkung*) “psicológica”, produzida sob o efeito da psicanálise, a terceira e mais grave aos olhos de Freud.<sup>1</sup> Pois esta ferida, que traz consigo enigmáticamente o nome de Marx, sabemos que ela acumula e reúne as outras três. Ela as pressupõe, portanto, em nossos dias, mesmo se não o fez no século passado. Conduz para além dessas três feridas, efetuando-as; assim como traz consigo o nome de Marx, ultrapassando-o infinitamente: o século do marxismo terá sido o do descentramento techno-científico e efetivo da Terra, do geopolítico, do *anirropos* em sua identidade ontoteológica ou em suas propriedades genéticas, do *ego-cogito* — e do conceito mesmo de narcisismo, cujas aporias são, digamos para ir mais depressa e fazer a economia de tantas referências, o tema explícito da desconstrução. Esse traumatismo não acaba mais de ser denegado pelo movimento mesmo que tenta amotê-lo, assimilá-lo, interiorizá-lo e incorporá-lo. Neste trabalho do luto em andamento, nesta tarefa interminável, o fantasma vem a ser o que mais dá a pensar — e a fazer. Insistamos e precisemos: a fazer e a fazer acontecer, assim como a deixar acontecer.

Mas os espectros de Marx entram em cena do outro lado. Designam-se segundo a outra via do genitivo — e esta outra gramática diz mais do que a gramática. Os espectros de Marx são também os dele. São, talvez, em primeiro lugar, os fantasmas que o habitaram, as aparições com que Marx mesmo terá se ocupado, querendo tratá-las de antemão como coisa sua; o que não significa que tenha disposto de seus segredos; nem mesmo que tenha, por sua vez, tematizado a recorrência obsidiana do que seria um tema, caso se pudesse dizer, no que concerne à aparição, que esta se permite *postar-se aí, expor*

1. Sigmund Freud, *Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse*, GW. Bd. XII, p. 8. Standard Edition, vol. XVII, p. 141.

*diante de si*, como deveriam fazê-lo um tema ou um sistema, uma tese ou uma síntese. Ora, são todos esses valores que o espectro vem desqualificar, caso ele exista.

Os espectros de Marx, designaremos daqui por diante com essas palavras certas figuras que Marx terá sido o primeiro a apreender, às vezes a descrever a vinda. Algumas que anunciam o melhor e cujo advento ele terá saudado; algumas que ameaçam, ou participam do pior, cujo testemunho ele terá recusado. Há vários tempos do espectro. O próprio de um espectro, caso isso exista, é que não se sabe se ele testemunha retornando de um vivo passado ou de um vivo futuro, pois a aparição já pode indicar o retorno do espectro de um vivo prometido. Intempetividade ainda, e desajuste do contemporâneo. Quanto a isso, o comunismo sempre foi e será espectral: está sempre por vir e distingue-se, como a democracia mesma, de todo presente vivo como plenitude da presença a si, como totalidade de uma presença efetivamente idêntica a si mesma. As sociedades capitalistas sempre podem dar um suspiro de alívio, dizendo-se: o comunismo acabou desde o desmoronamento dos totalitarismos do século XX, e não somente acabou como também não aconteceu, isso não passou de um fantasma. Mal podem denegar isto, o inegável mesmo: um fantasma não morre nunca, está sempre por vir ou por retornar.

No *Manifesto do partido comunista*, recordemos, um primeiro nome retorna três vezes nessa mesma primeira página, trata-se do “espectro” (*Gespent*): “Um espectro ronda a Europa, diz Marx em 1847: o espectro do comunismo.” (*Ein Gespenst geht um in Europa — das Gespenst des Kommunismus.*) Marx, a menos que seja o outro, Engels, põe então em cena, durante alguns parágrafos, o terror que esse espectro inspira a todas as potências da velha Europa. Só se fala dele. Todos os fantasmas se projetam sobre a tela desse fantasma (isto é, sobre um ausente, pois a tela mesma é fantasmática, como na televisão do amanhã, que dispensará o suporte “tela” e projetará suas imagens — às vezes imagens de síntese — diretamente no olho, como o som do telefone no fundo do ouvido). Espreitam-se os sinais, as mesas que mexem, a louça que sai do lugar. Será que ele vai responder? Como no recinto de uma sala, durante uma reunião espírita, mas tratando-se, às vezes, do que se chama de rua, vigiam-se

os bens e os móveis,<sup>1</sup> tenta-se ajustar toda a política à hipótese assustadora de uma visitação. Os políticos são videntes ou visionários. Deseja-se e teme-se um aparecimento, sabendo-se que este não apresentará pessoa alguma em pessoa, mas produzirá uma série de efeitos a serem decifrados. Constroem-se, então, todas as alianças possíveis para conjurar este adversário comum, “o espectro do comunismo”. A aliança significa: morte ao espectro. Este é convocado para ser revocado; jura-se somente em seu nome, mas para conjurá-lo. Só se fala dele. Mas, o que mais fazer, já que ele não está aí, como todo fantasma digno deste nome? E mesmo quando ele aí está, ou seja, aí sem estar aí, sente-se que o espectro olha, por certo através do elmo; ele espreita, observa, fita os espectadores e os videntes cegos, mas não vemos ver, ele permanece invulnerável sob sua armadura com viseira. Então, só se fala dele, mas para expulsá-lo, excluí-lo, exorcizá-lo. A sala, trata-se então da velha Europa que reúne todas as suas forças (*alle Mächte des alten Europas*). Caso se tente exorcizar ou conjurar o espectro, ele é sem saber, no fundo, de quem ou de que se fala entre conjurados, a santa aliança é uma caçada sagrada. Comunismo é um nome para os conjurados, a santa aliança é uma caçada sagrada. “Todas as potências da velha Europa se aliarão (*verbündet*) para uma santa caçada (*zu einer heiligen Hetzjagd*) a este espectro (*gegen dies Gespenst*).”

Quem poderia negá-lo? Se uma aliança prossegue seu curso de formação contra o comunismo, uma aliança da velha ou da nova Europa, ela continua sendo uma *santa* aliança. A figura paterna do Santo Padre, o Papa, então citado por Marx, ainda hoje nela figura em lugar de destaque, na pessoa de um bispo polonês que se vangloria, nisso confirmado por Gorbachev, de não ter assistido de braços cruzados ao desmoronamento do totalitarismo comunista na Europa, e do advento de uma Europa que será, daqui por diante, o que sempre deveria ter sido, segundo ele, uma Europa cristã. Como na Santa

1. Abordaremos esta cena mais adiante (capítulo V), acerca de uma certa mesa, com relação à feticização como espectralização do valor de troca. Trata-se da abertura, a primeira cena, senão a cena primitiva do *Capital*.

Aliança do século XIX, a Rússia poderia de novo fazer parte dela. Por isso insistiremos no neo-evangelismo — neo-evangelismo hegeliano — de uma retórica do tipo "Fukuyama". Tratava-se de um neo-evangelismo hegeliano, o que Marx terá denunciado com igual verve e veemência na teoria stimeriana dos fantasmas. Retomaremos isso mais adiante, mas convém desde já indicar esse cruzamento. Acreditamos que seja significativo. O espectro de que falava então Marx estava ali sem estar ali. Ainda não estava presente. Jamais estará presente. Não há *Dasein* do espectro: mas não há *Dasein* sem a inquietante estranheza, sem a estranha familiaridade (*Unheimlichkeit*) com algum espectro. O que vem a ser um espectro? Qual é a sua história e qual é o seu tempo?

O espectro, como seu nome o indica, é a *frequência* de uma certa visibilidade. Mas a visibilidade do invisível. E a visibilidade, por essência, não se vê, por isso é que ela continua *epekeina tes ousias*, para além do fenômeno ou do ente. O espectro é também, entre outras coisas, o que se imagina, o que se acredita ver e que é projetado: sobre uma tela imaginária, aí onde não há nada para se ver. Nem mesmo a tela, às vezes, e uma tela sempre tem, no fundo, no fundo que ela é, uma estrutura de aparecimento-desaparecimento. Mas eis então que não se pode mais fechar os olhos, à espreita do retorno. Daí a teatralização da fala e a especulação espetacularizante sobre o tempo.

Convém inverter a perspectiva mais uma vez: fantasma ou aparição, sensível insensível, visível invisível, o espectro primeiramente nos vê. Do outro lado do olho, efeito de viseira, ele nos olha antes mesmo que o vejamos ou que não vejamos simplesmente. Sentimos nos observados, às vezes vigiados por ele, antes mesmo de qualquer aparecimento. Sobretudo, e eis aí o acontecimento, pois o espectro pertence ao acontecimento, ele nos vê por ocasião de uma *visita*. Ele nos visita. Uma visita atrás da outra, visto que ele volta para nos ver, e que *visitare*, frequentativo de *visere* (ver, examinar, contemplar), traduz bem a recorrência ou a reaparição, a frequência de uma visitação. Esta não se caracteriza sempre pelo momento de uma aparição generosa ou de uma visão amigável; pode significar inspeção severa ou perquisição violenta. A perseguição consequente, a implacável *concatenação*. Ao modo social da obsessão, seu estilo *original*, poderíamos chamar ainda, considerando essa repetição, a

*frequênciação*. Marx vivia mais do que os outros, vamos esclarecer isto, na frequentação dos espectros.

Um espectro *parece* apresentar-se durante uma visitação. Representamo-lo, mas ele não está presente, ele mesmo, em carne e osso. Esta não-presença do espectro exige que se levem em conta seu tempo e sua história, a singularidade de sua temporalidade ou de sua historicidade. Quando, em 1847-1848, Marx nomeia o espectro do comunismo, inscreve-o em uma perspectiva histórica que é exatamente inversa àquela em que eu tinha inicialmente pensado ao propor um título como "os espectros de Marx". Aí onde tive a tentação de nomear deste modo a persistência de um presente passado, o retorno de um morto, uma reaparição fantasmática de que o trabalho do luto mundial não consegue livrar-se, voltando-lhe as costas e caçando (exclui, bane, e, ao mesmo tempo, persegue), Marx anuncia e invoca a presença por vir. Parece predizer e prescrever: o que, por enquanto, só tem a aparência de um espectro, na representação ideológica da velha Europa, deveria tomar-se, no futuro, uma realidade presente, ou seja, viva. O *Manifesto* invoca, reclama esta apresentação da realidade viva: é preciso fazer com que, no porvir, este espectro — e, em primeiro lugar, uma associação de trabalhadores obrigada ao segredo até por volta de 1848 — torne-se uma *realidade* e uma realidade viva. É preciso que esta vida real se mostre e se manifeste, que ela se *apresente* para além da Europa, da velha ou da nova Europa, na dimensão universal de uma Internacional.

Mas é preciso também que ela se manifeste na forma de um manifesto que seja o *Manifesto* de um partido. Pois Marx já dá a forma partido à estrutura propriamente política da força que deverá ser, segundo o *Manifesto*, o motor da revolução, da transformação, da apropriação e depois, finalmente, da extinção do Estado e do fim do político enquanto tal. (Como esse final singular do político corresponderia a uma apresentação de uma realidade absolutamente viva, há aí uma razão a mais para se pensar que a essência do político terá sempre a figura inessencial, a anessência mesma de um fantasma.)

Ora, aí está, talvez, um dos motivos insólitos de que deveríamos falar esta noite: o que tende, talvez, a desaparecer no mundo político que se anuncia, e talvez em uma nova época da democracia, é a dominação desta forma de organização a que se chama partido. A

relação partido-Estado não terá em suma durado, rigorosamente, senão dois séculos, ou pouco mais, em um tempo a que pertencem alguns tipos determinados da democracia parlamentar e liberal, as monarquias constitucionais, os totalitarismos nazista, fascista ou soviético. *Nenhum* desses regimes foi possível sem o que se poderia chamar a axiomática do partido. Ora, parece que, por toda parte no mundo de hoje, a estrutura do partido vem se tornando não somente cada vez mais suspeita (e por razões que não são mais "reacionárias" sempre; as da reação individualista clássica), mas radicalmente adaptada às novas condições — tele-tecno-midiáticas — do espaço público, da vida política, da democracia e dos *novos* modelos de representação (parlamentar e não-parlamentar) que ela reclama. Uma reflexão sobre o que advirá amanhã ao marxismo, à sua herança ou ao seu testamento, deverá incidir, entre tantas outras coisas, sobre a finitude de um conceito ou de uma certa realidade do partido. E, é claro, de seu correlato estatal. Um movimento está em andamento, que seríamos tentados a descrever como uma desconstrução dos conceitos tradicionais de Estado, e, portanto, de partido e de sindicato. Embora não signifiquem a extinção do Estado, no sentido marxista ou gramsciano, não se pode analisar sua singularidade histórica fora da herança marxista — aí onde a herança é mais do que nunca um filtro crítico e transformador, ou seja, onde está fora de questão ser a favor ou contra o Estado em geral, sua vida ou sua morte *em geral*. Houve um momento na história política européia (e, evidentemente, na americana) em que era tido como um gesto reacionário invocar o fim do partido, assim como analisar a inadequação à democracia das estruturas parlamentares existentes. Adiantemos aqui, com muitas precauções teóricas e práticas, a hipótese de que não é mais assim, não é *mais sempre* assim (pois essas velhas formas de combate contra o Estado poderão sobreviver por muito tempo): convém desfazer este equívoco para que não seja mais assim. A hipótese é de que essa mutação já começou, ela é irreversível.

O partido comunista universal, a Internacional comunista será, dizia o *Manifesto*, a encarnação final, a presença real do espectro, portanto, o fim do espectral. Este futuro não é descrito, não é previsto, de modo constativo; ele é anunciado, prometido, invocado de modo

performativo. Do sintoma, Marx extrai um diagnóstico e um prognóstico. O sintoma em que o diagnóstico se autoriza é o medo do fantasma comunista que *existe*. Ao se observar a Santa Aliança européia têm-se esses sinais. Eles devem, de fato, significar alguma coisa, a saber, que as potências européias reconhecem, através do espectro, a potência do comunismo ("O comunismo já é reconhecido como uma potência [*als eine Macht*] por todas as potências européias"). Quanto ao prognóstico, este não consiste somente em prever (gesto do tipo constativo), mas em nomear no porvir o advento de um manifesto do partido comunista que, precisamente, sob a forma performativa do chamado, transformará a lenda do espectro, não ainda em realidade da sociedade comunista, mas nesta outra forma de acontecimento real (entre o espectro lendário e sua encarnação absoluta) que é um Manifesto do partido comunista. *Parusia* da manifestação do manifesto. Como partido. Não como um partido que seria, por acréscimo, neste caso, comunista. De que o comunismo fosse um predicado. Mas como partido que realizaria a essência do partido como partido comunista. Eis aqui o apelo, a saber, o *Manifesto* com vistas ao *Manifesto*, a automanifestação do manifesto, em que consiste a essência de todo manifesto que chama a si mesmo, dizendo "é hora", o tempo se reúne e une aqui, agora, um agora que advém a si mesmo, no ato e no corpo dessa manifestação; "já é tempo" de que eu me torne manifesto, de que se torne manifesto o manifesto que não é outro senão este, aqui, agora, eu, o presente que acontece, testemunha e consorte, eis aqui, exatamente o manifesto que sou ou que opero, na operação desta obra, em ato, só sou eu mesmo nesta manifestação, neste momento mesmo, neste livro, eis-me aqui: "Já é tempo (*Es ist hohe Zeit*) de os comunistas exporem abertamente ao mundo inteiro a sua maneira de ver, os seus objetivos, as suas tendências, e de contraporem (*entgegenstellen*) às lendas do espectro do comunismo (*den Märchen vom Gespenst des Kommunismus*) um manifesto do próprio partido." O que testemunha o manifesto? E quem testemunha sobre o quê? Em que línguas? A frase seguinte fala da multiplicidade das línguas: não de todas as línguas, mas de algumas, e dos comunistas de diferentes nacionalidades reunidos em Londres. O *Manifesto* será publicado em inglês, francês, alemão, italiano, flamengo e dinamarquês. Os fantasmas também falam

línguas diferentes, línguas nacionais, como o dinheiro de que são, veremos adiante, inseparáveis. Enquanto moeda, o dinheiro traz caracteres locais e políticos, "fala idiomas nacionais diferentes e veste uniformes nacionais distintos".<sup>1</sup> Retomemos nossa questão sobre o manifesto como fala ou língua do testemunho. Quem testemunha sobre o quê? Em que o "quê" determina o "quem", um nunca precedendo o outro? Por que essa manifestação absoluta de si não toma por testemunha a si mesma, tomando partido pelo partido, contestando e detestando o fantasma? O que é do fantasma, desde então, nesse combate? E quem se vê invocado como testemunha, mostrando-se exteriormente com elmo e viseira?

A estrutura do acontecimento assim designado fica difícil de analisar. A lenda do espectro, a narrativa, a fábula (*Märchen*) abolir-se-iam no *Manifesto*, como se o espectro mesmo, sem tornar-se realidade (o comunismo, a sociedade comunista), depois de ter dado corpo a uma spectralidade de lenda, saísse de si mesmo, convidasse a sair da lenda sem entrar na realidade de que ele é o espectro. Por não ser nem real nem lendário, alguma coisa terá amedrontado e continua a amedrontar no equívoco deste acontecimento, como na spectralidade singular deste enunciado performativo, a saber, do marxismo mesmo. (E a questão esta noite se resumiria a isto: "O que é um enunciado marxista? Auto-intitulado marxista? Ou, mais precisamente: o que será *daqui por diante* tal enunciado? E quem poderá dizer "sou marxista", ou "não sou marxista"?)

Amedrontar, amedrontar-se. Infundir medo aos inimigos do *Manifesto*, mas talvez a Marx e aos marxistas também. Pois poderíamos ser tentados a explicar toda a herança totalitária do pensamento de Marx, mas também os outros totalitarismos que não foram contemporâneos deste por acaso ou por justaposição mecânica, como uma reação de medo pânico diante do fantasma em geral. Ao fantasma que o comunismo representava para os Estados capitalistas (monarquistas, imperiais ou republicanos) da velha Europa em geral contrapôs-se uma

1. *Para a crítica da economia política* (1859). Traduzido do original alemão por José Arthur Giannotti e Edgard Malagodi, in *Marx*. Abril Cultural, 1978, São Paulo (Os Pensadores).

guerra medrosa e inclemente, durante a qual, endirecidos até a monstrosidade de um rigor cadavérico, apenas puderam constituir-se o leninismo e depois o totalitarismo stalinista. Mas a ontologia marxista batendo-se *também* contra o fantasma em geral, em nome da presença viva como efetividade material, todo o processo "marxista" da sociedade totalitária responderia também ao mesmo pânico. Parece-me que precisamos considerar com seriedade tal hipótese. Voltaremos a ela mais adiante, entre Stimer e Marx, a esta fatalidade essencial do reflexo reflexivo, do "amedrontar-se", na experiência do fantasma. É como se Marx e o marxismo tivessem fugido, fugido de si mesmos, como se eles amedrontassem a si mesmos. No curso da mesma *caçada*, da mesma perseguição, da mesma busca infernal. Revolução contra revolução, como o sugere a figura dos *Miseráveis*. Mais precisamente, considerando o número e a *frequência*, é como se eles tivessem medo de *alguém* neles. Não deveriam, pensa-se um pouco apressadamente. Os totalitarismos nazista e fascista estiveram ora de um lado, ora de outro, nessa guerra dos fantasmas, mas no curso de uma única e mesma história. E há tantos fantasmas nessa tragédia, nos túmulos de todos os campos, que ninguém nunca terá certeza de estar de um único e mesmo lado. É melhor sabê-lo. Numa palavra, toda a história da política européia ao menos, e desde Marx ao menos, seria esta, a de uma guerra inclemente entre campos solidários e igualmente aterrizados pelo fantasma, o fantasma do outro e o seu próprio fantasma como fantasma do outro. A Santa-Aliança está aterrizada pelo fantasma do comunismo e empreende contra ele uma guerra que ainda dura, mas uma guerra contra um campo organizado pelo terror do fantasma, o que está diante dele e o que ele traz consigo.

Não há nada de "revisionista"<sup>1</sup> em interpretar a gênese dos totalitarismos como reações recíprocas ao medo do fantasma que o comu-

1. Lógica perversa, perversidade abissal de todos os "revisionismos" que marcam este final de século e que não terminará, sem dúvida, junto com ele. É claro, seria preciso um combate sem trégua aos piores revisionismos ou negacionismos, estes cuja imagem e interesses estão aqui em diante suficientemente bem determinados, mesmo se suas manifestações se multiplicam e renovam incessantemente. A tarefa seria, pois, sempre urgente, sempre ratificada. Mas, percebem-se, aqui e ali, sinais antecipadores de uma pervers-

nismo inspirou desde o século passado, ao terror que inspirou a seus adversários, mas que ele voltou para si mesmo e experimentou suficientemente em si mesmo para precipitar a realização monstruosa, a efetuação mágica, a incorporação animista de uma escatologia emancipatória que deveria ter respeitado a promessa, o ser-promessa de uma promessa — e que não poderia ser um simples fantasma ideológico, já que a crítica da ideologia não tinha nenhuma outra inspiração.

Já que é preciso enfim chegar a este ponto, a aparição foi a perseguição de Marx. *Como a de Stirner*. Eles ainda não pararam, os

sideade simétrica e não menos ameaçadora. Armados de uma consciência tranqüila e imperturbável, pois frequentemente envolvida em ignorância ou obscurantismo, protegendo-se nos *massmídia*, de qualquer direito de resposta efetivo (penso no artigo recente de Michiko Kakutani, "When History and Memory are Casualties: Holocaust Denial", *New York Times*, 30 de abril, 1993), alguns não se contentam em tirar vantagem dos fantasmas que obsidiavam nossa mais dolorosa lembrança. Valem-se também do mesmo impulso para *manipular* impunemente, sem nenhum escrúpulo, a palavra mesma, "revisionismo" ou pelo menos de fazer o jogo de algum "revisionismo". Estão prestes a voltá-la em acusação contra aquele que formula questões críticas, metodológicas, epistemológicas, filosóficas, sobre a história, sobre a maneira como esta é pensada, escrita ou estabelecida, sobre o estatuto da verdade etc. Aquele que é cuidadoso na leitura da história, aquele que complica um pouco os esquemas autorizados pela *doxa* ou exige que se reconsiderem os conceitos, os processos e as produções da verdade histórica ou as pressuposições da historiografia etc., arrisca-se a se ver acusado hoje, por amálgama, contágio ou confusão, de "revisionismo" ou pelo menos de fazer o jogo de algum revisionismo. A acusação está aqui por diante à disposição do primeiro que vier, que, nada entendendo dessa necessidade crítica, desejaria proteger-se dela e gostaria, em primeiro lugar, que não se atingissem sua cultura ou incultura, suas certezas ou suas crenças. Situação histórica que inspira cuidado, que se arrisca a atingir, *a priori*, com a censura, a pesquisa histórica ou a reflexão sobre a história, em todo lugar onde estas dizem respeito a áreas sensíveis de nossa existência presente. Urge ressaltar: lances interiores da história, a deste século em particular, na Europa e fora da Europa, *ainda* terão de ser interrogados e desocultados, questões fundamentais terão de ser levantadas ou reformuladas, sem que haja nisto nada de "revisionista". Digamos mesmo: pelo contrário.

*dois*, de perseguir, o que é bastante compreensível, seu perseguidor, seu próprio perseguidor, seu estranho mais íntimo. Marx gostava da figura do fantasma, detestava-a, tomava-a por testemunha de sua contestação, era obsidiado, afligido, assediado, obsedado por ela. Nele, mas, evidentemente, para repeli-la, fora dele; nele fora dele: eis aí o lugar fora de lugar dos fantasmas, em toda parte onde fingem eleger domicílio. Mais do que outros, talvez, Marx tinha na cabeça aparições e sabia sem saber do que falavam (*Mensch, es spukt in Deinem Kopfe!*, poder-se-ia dizer, parodiando Stirner). Mas, por isso mesmo, ele não gostava também dos espectros de que gostava. Que gostavam dele — e observavam-no sob a viseira. Estava, sem dúvida, *obsedado* (essa palavra foi empregada por ele, logo chegaremos lá) pelas aparições, mas, como fazia com os adversários do comunismo, combatia-os sem piedade.

Como todos os obsedados, molestava a obsessão. Temos mil indícios disso, uns mais explícitos que os outros. Para não citar senão dois exemplos bastante diferentes nessa rica espectrologia, poder-se-ia em primeiro lugar evocar, de passagem, a *Dissertação* de 1841 (*Diferença entre a filosofia da natureza de Demócrito e Epicuro*). O muito jovem Marx assina, então, uma dedicatória *filial* (pois é sempre o pai, o segredo de um pai, a quem uma criança assustada pede socorro contra o espectro: "I am thy Fathers Spirit... I am forbid to tell the secrets of my Prison-House"). Nesta dedicatória ele mesmo se dirige como um filho a Ludwig von Westphalen, "conselheiro íntimo do governo em Trèves, este "muito querido amigo parthenal" (*seinen theuren väterlichen Freund*). Fala, então, de uma prova de amor *filial* (*diese Zeilen als erste Zeichen kindlicher Liebe*) para com alguém diante de quem "comparecem todos os espíritos do mundo" (*vor dem alle Geister der Welt erscheinen*) e que nunca recuou assustado diante das sombras dos fantasmas retrógrados (*Schlagschatten der retrograden Gespenster*) nem diante do céu frequentemente encoberto por nuvens sombrias nesses tempos. As últimas palavras da dedicatória nomeiam o espírito (*Der Geist*) como "o grande médico mágico" (*der grosse Zauberkundig Arzt*) a quem este pai espiritual se confiou (*anvertraut*) e de onde retira toda a sua força para lutar contra o mal do fantasma. É o espírito contra o espectro. Esse pai adotivo, esse herói da luta contra os fantasmas retrógrados



(que Marx parece implicitamente distinguir do fantasma do progresso que será o comunismo, por exemplo), o jovem Marx vê aí a prova viva e visível (*argumentum ad oculos*) de que o "idealismo não é uma ficção, mas uma verdade".

Dedicatória de juventude? Uso convencional? Certamente. Mas as palavras não são muito comuns, parecem calculadas e a contabilidade estatística pode começar. A frequência conta. A experiência, a apreensão do fantasma afina-se com a *frequência*: o número (mais de um), a insistência, o ritmo (ondas, ciclos e períodos). Ora, a dedicatória de juventude continua a falar e a se multiplicar, parece mais significativa e menos convencional, quando se observa, nos anos que se seguem, a obstinação em denunciar, ou seja, em conjurar, e com que verve, mas com que fascinação também, o que *A ideologia alemã* chamará a história dos fantasmas (*Gesperstergeschichte*). Logo voltaremos a isto, isso fervilha, uma multidão de aparições aí nos espera: mortalhas, almas errantes, ruídos de grilhões na noite, gemidos, gargalhadas estridentes, tantos rostos que nos olham invisíveis, a maior concentração de todos os espectros na história da humanidade. Marx (e Engels) tentam pôr isto em ordem, proclaram identificar, fingem contar, vêem-se em dificuldades.

Um pouco depois, de fato, *O 18 Brumário de Luís Bonaparte* irá desenrolar-se ainda na mesma frequência, como um espectro político e uma genealogia dos fantasmas, mais exatamente como uma lógica *patrimonial* das *gerações de fantasmas*. Nele, Marx não pára de conjurar e exorcizar. Separa os bons dos maus "fantasmas". Por vezes, na mesma frase, tenta desesperadamente contrapor, mas como é difícil e como é arriscado, o "espírito da revolução" (*Geist der Revolution*) ao seu espectro (*Gesperst*). Sim, é difícil e arriscado. Em razão do léxico, primeiramente: como *espírito* e como *spiri*, *Geist* pode significar também "espectro", e Marx acredita poder explorar esses efeitos de retórica, ao mesmo tempo em que os controla. A semântica de *Gesperst* obsidia a semântica de *Geist*. Se há fantasma, é exatamente quando, entre dois, a referência vacila, indecidivelmente: ou então não vacila mais aí onde deveria fazê-lo. Mas se é difícil e arriscado, para além de todo domínio possível, se os dois permanecem indiscerníveis e finalmente sinônimos, é que, aos olhos de Marx mesmo, o espectro terá primeiramente sido necessário, parece que

vital mesmo ao desdobramento histórico do espírito. Pois Marx *herda*, primeiramente, a observação hegeliana sobre a repetição em história, trate-se de grandes acontecimentos, revoluções ou heróis (bem se sabe: em primeiro lugar, a tragédia, depois a farsa). Victor Hugo também estava atento, já se viu, à repetição revolucionária. Uma revolução se repete, e até mesmo repete a revolução contra a revolução. *O 18 Brumário*... conclui sobre isso que, se os homens fazem sua *própria* história, é na condição de *herança*. A apropriação em geral, diríamos nós, está na *condição do outro* e do outro *morto*, de mais de um morto, de uma geração de mortos. O que se diz da apropriação vale também para a liberdade, ou para a liberação ou para a emancipação. "Os homens fazem sua própria história (*ihre eigene Geschichte*), mas não a fazem como querem (*aus freien Stücken*); não a fazem sob circunstâncias de sua única escolha mas de fato sob aquelas com que se defrontam, legadas e transmitidas (*überlieferten Umstände*). A tradição de todas as gerações mortas (*aller toten Geschlechter*) pesa (*lastet*) despropositadamente sobre o cérebro dos vivos.<sup>1</sup> E justamente quando parecem empenhados em revolucionar-se a si e às coisas, em criar algo que jamais existiu (*noch nicht Dagewesenes zu schaffen*), exatamente nesses períodos de crise revolucionária, os homens conjuram ansiosamente em seu auxílio os espíritos do passado (*beschwören sie ängstlich die Geister der Vergangenheit zu ihrem Dienste herauf*), tomando-lhes emprestado (*entleihen*) os nomes, os gritos de guerra (*Schlachtparole*) e as roupas, a fim de apresentar-se no novo palco da história sob esse disfarce respeitável e com essa *linguagem emprestada* (*mit dieser erborgten Sprache*).<sup>2</sup>

1. Marx diz: "*lastet wie ein Alp*", isto é, "pesa como um fantasma", um desses seres espectrais que causam pesadelos; como acontece frequentemente nas traduções, o fantasma é deixado de lado ou, no melhor dos casos, dissolve-se em figuras aproximativas, por exemplo, a fantasmagoria, palavra que, ainda por cima, é despojada, geralmente, do sentido literal que a liga à palavra e à palavra pública.

2. Karl Marx, *O 18 Brumário de Luís Bonaparte*. Traduzido do inglês *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte*. Tradução revista por Leandro Konder [uma primeira vez para a edição de *Os Pensadores*, e novamente para

Trata-se, de fato, de convocar (*beschwören*) espíritos como espectros no gesto de uma conjuração positiva, esta que jura para chamar e não para recalcar. Mas pode-se considerar essa distinção? Pois se tal conjuração parece acolhedora e hospitaleira, uma vez que invoca, deixa ou faz vir o morto, ela nunca acontece sem angústia. E, pois, sem um movimento de repulsa ou de restrição. A conjuração não está somente caracterizada; ela não se deixa determinar *por acréscimo* por uma certa angústia (como faria pensar o advérbio *ängstlich*); ela está destinada à angústia *que ela é*. A conjuração é angústia a partir do momento em que invoca a morte para inventar o vivo e fazer viver o novo, para fazer vir à presença o que ainda não esteve aí (*noch nicht Dagewesenes*). Esta angústia diante do fantasma é propriamente revolucionária. Se a morte pesa sobre o cérebro vivo dos vivos, e mais ainda sobre os cérebros dos revolucionários, ela deve, de fato, ter alguma densidade espectral. Pesar (*lasten*) é também, carregar, taxar, impor, endividar, acusar, designar, ordenar. E quanto mais há vida mais cresce o espectro do outro; mais este torna pesada a sua imposição. Mais o vivo deve responsabilizar-se por ele. *Responder pelo morto, corresponder ao morto*. Corresponder e explicar-se, sem garantia nem simetria, à obsessão. Nada mais sério e mais verdadeiro, nada mais justo do que esta fantasmagoria. O espectro pesa, pensa, intensifica-se, condensa-se dentro da vida mesma, dentro da mais viva vida, da vida mais singular (ou, se preferem, individual). Esta, desde então, não tem mais, e não deverá mais ter enquanto viver, uma pura identidade a si, nem um dentro assegurado, eis o que todas as filosofias da vida, até mesmo do indivíduo vivo ou real, deveriam na realidade pesar.<sup>1</sup>

este livro, pois J. Derrida cita a partir da edição alemã.]. In *Marx*. São Paulo: Abril Cultural, 1978, Coleção Os Pensadores, p. 329.

1. Pensamos, evidentemente, no trabalho de Michel Henry (*Marx*, t. I e II, Gallimard, 1976), que classifica *O 18 Brumário*..., assim como *O manifesto do partido comunista* e algumas outras obras, entre os "textos políticos" ou "histórico-políticos". Estes seriam menos filosóficos, se da mesma forma o são, porque "não trazem seu princípio de inteligibilidade neles mesmos" (t. I, p. 10). (O que quer dizer rigorosamente para um texto *trazer um princípio de inteligibilidade em si mesmo*?\* Terá havido um exemplo disso alguma

vez? Aqui não é o lugar de discutir isto — ainda que a estranha e confiante crença em tal imanência de inteligibilidade não seja estranha ao conceito de vida que sustenta todo esse livro.) Esta dimensão "histórico-política" (pouco ou não filosófica) estaria manifesta, segundo M. Henry, "particularmente no caso de *O 18 Brumário de Luís Bonaparte*, escrito para um jornal americano" (t. I, p. 11). Ora, essa obra não parece, de nenhum modo, contida no fechamento dos textos "políticos" ou "histórico-políticos", supondo-se que se aceite uma distinção tão problemática, especialmente no caso de uma obra como a de Marx. Encontra-se particularmente a sua paradoxologia espectral, a que nos interessa aqui, nos textos mais "filosóficos" e mais significativos aos olhos de M. Henry; por exemplo, logo o verificaremos, na *Ideologia alemã*. Ao pesar e pensar esta espectralidade, não nos estamos opondo frontalmente à filosofia da vida ou da "subjetividade radical, de onde toda objetividade está excluída" (t. I, p. 326), nem à sua interpretação por M. Henry (com quem compartilhamos aqui ao menos algumas inquietações, mas sem dúvida de um ponto de vista totalmente diferente, quanto ao que foi, até então, a leitura de Marx). Mas estamos tentando render-nos à necessidade de complicá-la de maneira abissal, aí onde o suplemento de uma dobra interno-externa não permite opor simplesmente o vivo ao não-vivo. Aquele que subscreeve, como seremos tentados a fazê-lo, as últimas palavras da conclusão final do *Marx* de M. Henry ("O pensamento de Marx confronta-nos à questão abissal: o que é a vida?") está obrigado, de fato, a remeter-se a este abismo, isto é, a reproblematicar todas as proposições anteriores desse livro inteiramente sobre o vivo, o indivíduo vivo, a subjetividade viva, o trabalho real como trabalho vivo etc., ou seja, todo o arsenal crítico de uma obra profundamente polêmica. Pois é finalmente em nome dessa referência unívoca ao vivo que ele tenta, com grande violência, desacreditar quase todas as leituras anteriores de Marx, e sobretudo em sua dimensão política. Perguntamo-nos: por que a questão da vida seria exatamente "abissal"? Em outras palavras, por que esta questão? Ela não vai dar na não-identidade a si impensada do conceito ou do ser chamados de "vida"? Na obscuridade essencial, tanto para a ciência como para a filosofia, disto a que chamamos vida? Tudo isto não marcaria os limites, internos ou externos, o fechamento ou o princípio de ruína de uma filosofia da vida? E da subjetividade, por mais nova que seja sua apresentação conceitual, desde o momento em que ela se encontra determinada como essencialmente viva? Se integrássemos à vida dessa subjetividade viva o trabalho da negatividade ou da objetividade, os fenômenos, ou sobretudo os não-fenômenos da morte etc., por que obstar-se ainda em chamar isto de vida? Em compensação, a esta interpretação do ser ou da produção como manifestação — ou imanência radical — de uma subjetivi-

É necessário agudizar o paradoxo: quanto mais o novo irrompe na crise revolucionária, mais a época está em crise; quanto mais está "out of joint", mais se faz necessário convocar o antigo, tomar-lhe "emprestado". A herança dos "espíritos do passado" consiste, como sempre, em emprestar. Figuras do empréstimo, figuras artificiais, figurabilidade como figura do empréstimo. E o empréstimo *falta*: linguagem emprestada, nomes emprestados, diz Marx. Questão de crédito, pois, ou de fé. Mas uma fronteira instável e apenas visível atravessa essa lei do fiduciário. Ela passa entre uma paródia e uma verdade, mas uma verdade como encarnação ou repetição viva do outro, uma revivência regeneradora do passado, do espírito, do espírito do passado de que se herda. A fronteira passa entre uma reprodução mecânica do espectro e uma apropriação tão viva, tão interiorizante, tão assimilante da herança e dos "espíritos do passado", que outra não é senão a vida do esquecimento do materno, para fazer viver em si o espírito. Estas são as palavras de Marx. É a sua língua, e o exemplo da língua não é um exemplo entre outros; designa o elemento mesmo destes direitos sucessórios:

dade viva e monadista (cf., por exemplo, t. II, pp. 41-42), interpretação que tem de se justificar amplamente, ao pé da letra realmente, em numerosos textos de Marx, não pensamos que se tenha de opor alguma filosofia da morte (que poderia tomar por pretexto outros tantos títulos e referências nos mesmos textos lidos de outra maneira). Nossa tentativa é outra. Para tentar conformar-se à possibilidade desta alternativa (a vida e/ou a morte), voltamos nossa atenção para os efeitos ou exigências de uma sobrevivida ou de um retorno de morte (nem a vida nem a morte) a partir de que se pode falar de "subjetividade viva" (por oposição à sua morte): falar disso, mas também compreender que ela possa falar, e falar dela, deixar traços ou heranças para além do presente vivo de sua vida (se) fazer perguntas sobre si mesma, em suma, dirigir-se também ao outro ou, se preferem, a outros indivíduos vivos, a outras "inôndas". Para todas essas perguntas, e esta é nossa hipótese de leitura, o trabalho do espectro tece aqui, na sombra de um labirinto coberto de espelhos, um fio condutor tênue, mas indispensável.

\* Patrice Loraux dedica algumas páginas muito lúcidas de seu livro (*Les Sous-Main de Marx*, Hachette, 1986, pp. 34-36) a essa estratégia de Michel Henry, em seu capítulo de abertura, "A teoria dos textos". Ele recorda, particularmente, essa tradição.

Assim, Lutero adotou a máscara do apóstolo Paulo, a Revolução de 1789-1814 vestiu-se alternadamente como a República romana e como o império romano e a revolução de 1848 não soube fazer nada melhor do que parodiar (*parodieren*) ora 1789, ora a tradição revolucionária de 1793-1795. De maneira idêntica, o principiante que aprende um novo idioma traduz sempre as palavras deste idioma para sua língua natal, mas não consegue apropriar-se (*hat er sich nur angeeignet*) do espírito dessa nova língua e nela produzir (*in ihr produzieren*) livremente senão quando puder manejá-la sem apelar para sua língua materna, e até mesmo esquecer esta última.<sup>1</sup>

De uma herança a outra. A apropriação viva do espírito, a assimilação de uma nova língua, já se trata de uma herança. E a apropriação de uma outra língua figura aqui a revolução. Essa herança revolucionária supõe, decerto, que se acabe por esquecer o espectro, o da língua primitiva ou materna. Não para esquecer o que se herdou, mas a pré-herança a partir de que se herda. Esse esquecimento não é nada além de um esquecimento. Pois o que se tem de esquecer terá sido indispensável. É necessário passar pela pré-herança, ainda que seja parodiando-a, para apropriar-se da vida de uma nova língua ou fazer a revolução. E, se o esquecimento corresponde ao momento da apropriação viva, Marx, no entanto, não o valoriza assim tão simplesmente quanto se poderia crer. As coisas são muito mais complicadas. Tem-se de esquecer o espectro e a paródia, parece dizer Marx, para que a história continue. Mas, se é suficiente esquecê-lo, segue-se a insipidez burguesa: a vida, o que mais. Convém, portanto, não esquecer-lo, convém lembrar-se dele, mas esquecendo-o suficientemente nessa lembrança mesma para "reencontrar o espírito da revolução sem fazer com que seu espectro volte (*den Geist der Revolution wiederzufinden, nicht ihr Gespenst wieder umgehen machen*; grifo meu).

Aí está a dobra de "uma diferença marcante" (*ein springender Unterschied*), diz Marx, entre duas modalidades ou duas temporalidades na conjuração do morto (*Totenbeschwörung*), na evocação ou na convocação do espectro. É preciso realmente dizer que elas se

1. *O 18 Brumário...* Tradução ligeiramente modificada, p. 329. Marx (Coleção Os Pensadores). Abril Cultural.

parecem. Contaminam-se, às vezes, de modo tão perturbador, o simulacro consistindo exatamente em arremedar o fantasma ou em similar o *phantasma* do outro, que a diferença “resplandecente” resplandece, desde a origem, e só salta aos olhos para saltar diante dos olhos. Para desaparecer ao aparecer, no fenômeno de seu *phantasma*. Marx, no entanto, faz questão dessa diferença, como da vida; ele a ilustra em uma dessas eloquentes epopéias revolucionárias a que não se teria meios de fazer justiça a não ser em voz alta, até perder o fôlego. Isto começa assim, pela *conjuración* (*Beschwörung*) dos mortos na escala da história mundial (*weltgeschichtliche Totenbeschwörung*):

O exame dessas conjurações de mortos da história do mundo revela de pronto uma diferença marcante. Camille Desmoulins, Danton, Robespierre, Saint-Just, Napoleão, os heróis assim como os partidos e as massas da velha Revolução Francesa desempenharam a tarefa de sua época (*die Aufgabe ihrer Zeit*), a tarefa de libertar e instaurar a moderna sociedade *burguesa*. Os primeiros reduziram a pedaços a base feudal e deceparam as cabeças feudais que sobre ela haviam crescido. O outro criou na França as condições sem as quais não seria possível a partir de então desenvolver a livre concorrência, explorar a propriedade territorial dividida [...] enquanto que além das fronteiras da França [...].<sup>1</sup>

Mas a sincronia vem fora de propósito, época alguma é contemporânea de si mesma, nem esta da Revolução, que em suma nunca se teve lugar no presente, nem os tempos que seguem ou se seguem. O que se passa? Nada, coisa alguma senão o esquecimento. Primeiramente, esta tarefa, que foi todavia a de sua época (*die Aufgabe ihrer Zeit*), aparece em um tempo já perturbado, desconjuntado, fora dos eixos (“*out of joint*” ou “*aus den Fugen*”): *este só pode apresentar-se* obsessão romana, na anacronia da frase e do traje antigos. Depois, uma vez a tarefa revolucionária realizada, sobrevém então, necessariamente, a amnésia. Ela já estava no programa da anacronia, na “tarefa de sua época”. A anacronia pratica e promete o esquecimento. A sociedade *burguesa* esquece, em sua sóbria insipidez, “que os espectros das épocas romanas tinham velado sobre seu berço” (*dass*

1. Op. cit., pp. 327-328. Tradução ligeiramente modificada.

*die Gespenster der Römerzeit ihre Wiege gehütet hatten*). Questão de cabeça, como sempre segundo Marx, questão de ponta [*cap*] e de espírito: na ordem amnésica da *burguesia* capitalista (essa que vive, como um animal, do esquecimento dos fantasmas), a goela substitui a cabeça no topo, a cabeça de toucinho de um rei *burguês*, gordo, sedentário, substitui a cabeça política e nervosa dos revolucionários em marcha.

[...] seus verdadeiros chefes militares (*ihre wirklichen Heerführer*) sentavam-se atrás das mesas de trabalho e o cérebro de toucinho (*Speckkopf*) de Luís XVIII era sua cabeça política (*ihir politisches Haupt*). Inteiramente absorpta na produção de riqueza e na concorrência pacífica, a sociedade *burguesa* não mais se apercebia de que fantasmas dos tempos de Roma haviam velado sobre seu berço. Mas, por menos heróica que se mostre hoje esta sociedade, foi não obstante necessário heroísmo, sacrifício, terror, guerra civil e batalhas de povos para torná-la uma realidade.<sup>1</sup>

Marx multiplica então os exemplos dessa *anacronia* ritmada. Analisa as suas pulsações e impulsos. Experimenta prazer nisso, o prazer da repetição; e ao vê-lo tão sensível a essas ondas compulsivas, tem-se a impressão de que ele não somente aponta com o dedo, mas toma o pulso da história. E escuta uma *frequência* revolucionária. Por impulsos regulares, ela passa e repassa da conjuração à abjuração dos espectros. Convoça-se; segue-se a conjuração positiva, o grande espectro da tradição clássica (Roma) para situar-se à altura da tragédia histórica, mas já agora para fingir não ver, na ilusão, o conteúdo medíocre da ambição *burguesa*. Depois, a coisa feita, revoga-se o fantasma; segue-se a abjuração, esquece-se o fantasma como se se acordasse de uma alucinação. Cromwell já havia falado a língua dos profetas hebreus. Uma vez realizada a revolução *burguesa*, o povo inglês prefere Locke a Habacuc. Sobrevém o 18 Brumário, e a repetição se repete. É então que Marx entende distinguir entre o espírito (*Geist*) da revolução e seu espectro (*Gespenst*), como se aquele já não invocasse este, como se tudo, como todavia reconhece, não conduzisse às diferenças *no interior de um fantástico tão geral*

1. O 18 Brumário..., p. 330.

quanto irreduzível. Em lugar de organizar o esquema correto da constituição do tempo, esta outra imaginação transcendental dita a sua lei a uma invisível *anacronia*. Intempestivo, "out of joint", mesmo e sobretudo se parece vir em sua hora, o espírito da revolução é *fantástico e anacrônico de um lado a outro*. Ele deve ser — e, entre todas as perguntas determinadas por esse discurso, uma das mais necessárias diria respeito, sem dúvida, à articulação entre esses conceitos indissociáveis e que devem, senão identificar, ao menos passar de um para o outro sem atravessar nenhuma fronteira conceitual rigorosa: espírito de revolução, realidade efetiva, imaginação (produtiva ou reprodutiva), espectro (*Geist der Revolution, Wirklichkeit, Phantasie, Gespenst*):

A ressurreição dos mortos (*Die Totenerweckung*) nessas revoluções tinha, portanto, a finalidade de glorificar (*verherrlichen*) as novas lutas e não a de parodiar (*parodieren*) as passadas; de engrandecer na imaginação (*in der Phantasie*) a tarefa a cumprir, e não de fugir de sua solução na realidade; de encontrar novamente o espírito da revolução e não de fazer o seu espectro caminhar outra vez. De 1848 a 1851 o espectro (*Gespenst*) da velha revolução anda em todos os cantos: desde Marrast, o *republikain en gans jaunes* que se disfarça no velho Bailly, até o aventureiro de aspecto vulgar e repulsivo que se oculta sob a fétrea máscara mortuária de Napoleão!

Marx visa frequentemente a cabeça, e o chefe. As figuras do fantasma são primeiramente rostos. Trata-se, pois, de máscaras, quando não, desta vez, de elmo e viseira. Mas entre o espírito e o espectro, entre a tragédia e a comédia, entre a revolução em marcha e o que a instala na paródia, não há senão a diferença de um tempo entre duas máscaras. Trata-se do espírito, quando Luetero toma a máscara (*maskierte sich*) do apóstolo Paulo, trata-se do espectro, de "paródia", de "carricatura" com a cabeça de toucinho de Luís XVIII ou com a máscara mortuária (*Totenlarve*) de Napoleão, o Grande, sobre o rosto de Napoleão, o Pequeno.

Convém dar mais um passo. Convém pensar no porvir, ou seja, na vida. Ou seja, na morte. Marx reconhece, certamente, a lei dessa

1. O 18 Brumário... p. 330.

anacronia fatal, e finalmente é talvez tão sensível quanto nós à contaminação essencial do espírito (*Geist*) pelo espectro (*Gespenst*). Mas ele quer se ver livre dela, avalia que se pode, declara que se deve. Crê no futuro e quer afirmá-lo; afirma-o, impõe a revolução. Detesta todos os fantasmas, os bons e os maus, pensa que se pode romper com essa freqüentação. É como se nos dissesse, a nós, que não admitimos: isto que vocês acreditam chamar sutilmente a lei da anacronia está ultrapassado. Essa fatalidade pesava sobre as revoluções do passado. Estas que estão vindo, *no presente e no porvir* (a saber, isto que Marx prefere sempre, como todo mundo, como a vida mesma, e vem a ser a tautologia da preferência), estas, que se anunciam desde o século XIX, têm de desviar-se do passado, de seu *Geist* como de seu *Gespenst*. Devem, em suma, deixar de herdar. Não devem nem mesmo fazer mais o trabalho do luto, durante o qual os vivos mantêm os mortos, ocupam-se deles, agem como eles; são mantidos ocupados e *agidos* pelos mortos, falam-nos e falam-lhes, portam seu nome e conservam sua linguagem. Não, não mais memória revolucionária, abaixo o monumento, desça a cortina sobre o teatro de sombras e sobre a eloqüência funerária, destruamos o mausoléu para populares, quebreiros as máscaras mortuárias sob esquite de vidro. Tudo isso é a revolução do passado. Já, ainda no século XIX. Já no século XIX, temos de deixar de herdar deste modo, temos de esquecer essa forma de esquecimento na freqüência disto a que chamamos o trabalho do luto, a visitação do espírito assim como a do espectro:

A revolução social do século XIX não pode tirar sua poesia (*ihre Poesie*) do passado, e sim do porvir. Não pode iniciar sua tarefa enquanto não se despojar de toda veneração supersticiosa do passado. As revoluções anteriores tiveram que lançar mão de recordações da história antiga para se iludirem quanto ao próprio conteúdo (*um sich über ihren eigenen Inhalt zu betäuben*). A revolução do século XIX deve deixar que os mortos enterrem seus mortos, a fim de alcançar seu próprio conteúdo (*um bei ihrem eignen Inhalt anzukommen*). Antes a frase ia além do conteúdo; agora é o conteúdo que vai além da frase (*Dort ging die Phrase über den Inhalt, hier geht der Inhalt über die Phrase hinaus*)<sup>1</sup>

1. O 18 Brumário... p. 331.

As coisas estão longe de ser simples. É preciso ser todo ouvidos e ler a pouca distância, contar com cada palavra da língua. Ainda estamos no cemitério, os Coveiros trabalham duro, desenterram-se crânios, procura-se identificá-los, um a um; Hamlet recorda que este aqui "tinha uma língua" e que cantava. O que Marx quer dizer? Ele também está morto, não esqueçamos disso, e mais de uma vez, exatamente, deveríamos sabê-lo; não é assim tão fácil, visto que acontece a todo instante e dele herdamos, a nosso modo, ao menos cada um de seus vocábulos sobreviventes, de que ele não gostaria de que viéssemos a esquecer sem ter tido, ao menos, alguma atenção respeitosa por eles, sem ter, por exemplo, entendido a imposição revolucionária a deixar os mortos enterrarem os mortos, o imperativo de um "esquecimento ativo", como não tardará a dizer um certo Nietzsche: o que Marx quer dizer, Marx, o morto? Ele bem sabia que os mortos nunca enterraram ninguém. Nem vivos que não fossem também *mortais*, isto é, próprios a portar em si, ou seja, fora deles e diante deles, a impossível possibilidade de sua morte. Seria preciso sempre que mortos ainda vivos enterrassem vivos já mortos. Mortos nunca enterraram ninguém, mas os vivos também não, vivos que fossem somente vivos, vivos imortais. Os deuses nunca enterram ninguém. Nem os mortos enquanto tais, nem os vivos enquanto tais nunca levaram ninguém para a terra. Se Marx não pode não sabê-lo, o que ele quer dizer então? O que ele quer, ao certo? O que queria ele então, ele que está morto e enterrado? Parece que queria, primeiramente, reconduzir-nos ao *se-infundir-medo* deste medo em si: por ocasião das revoluções passadas, as mortas, a conjuração convocava os grandes espíritos (os profetas judeus, Roma etc.), mas unicamente para esquecer, para recalcar, por medo; para anestesiá-los a si mesma (*sich betäuben*) diante da violência do golpe que esta produzia. O espírito do passado protegia-a contra seu "próprio conteúdo"; encontrava-se ali para protegê-la contra si mesma. Tudo se concentra, então, na questão deste "conteúdo" e deste "conteúdo próprio", a que Marx se refere tantas vezes, e três vezes nessas poucas linhas célebres. Todo o deslocamento anacrônico expõe-se na inadequação entre a frase e o conteúdo — o conteúdo *próprio*, o conteúdo apropriado. Marx acredita nisso.

Este desajuste não cessará, sem dúvida, jamais. Sem dúvida, ele se inverterá e será a revolução dentro da revolução, a revolução futura

que ganharia, sem luto, da revolução passada: será enfim o evento, o advento do evento, a vinda do porvir, a vitória do "conteúdo próprio" que terminará por arrebatá-lo sobre a "frase". Entretanto, na revolução passada, quando os Coveiros, em suma, ainda estavam vivos, a frase ia além do conteúdo. Daí a anacronia de um presente revolucionário obsidiado por seus modelos antigos. Mas no porvir, e já agora na revolução *social* do século XIX, ainda por vir aos olhos de Marx (toda a novidade do novo habitaria esta dimensão *social*, para além da revolução política ou econômica), a anacronia ou a intempestividade não se apagará numa plenitude qualquer da *parusia* e da presença a si do presente. O mundo ainda estará "*out of joint*". Mas, dessa vez, a inadequação será devida ao *excesso* de "conteúdo próprio", com relação à "frase". O "conteúdo próprio" não infundirá mais medo, não se esconderá mais, recalçado por detrás da retórica enlutada dos modelos antigos e a careta das máscaras mortuárias. Irá além da forma, fará estalar as roupagens, irá mais rápido do que os signos, os modelos, a eloquência, o luto. Nada mais será afetado, *aprestado*: não mais crédito nem figura de empréstimo. Mas, por paradoxal que isso pareça, é neste esborçamento além dos limites, no momento em que todas as junções de forma e conteúdo cederão, que este último será propriamente "próprio" e propriamente revolucionário. Em toda lógica, não se deveria reconhecê-lo por coisa alguma que não fosse o descompasso dessa identificação intempestina, portanto, por coisa alguma existente. Por coisa alguma que seja presentemente identificável. Desde que se identifica uma revolução, ela começa a imitar e entra em agonia. Eis aí a diferença poética, já que Marx diz-nos onde a revolução *social* deverá ir buscar sua "poesia". Aí está a diferença poética entre o *ali* da revolução política de ontem e o *aqui* da revolução social de hoje; ou, mais precisamente, entre este iminente hoje sobre o que lamentavelmente sabemos, agora, em nossos dias, que no seu amanhã, há um século e meio, ela deveria ter-se exposto indefinidamente, imperturbavelmente, às vezes para o melhor, o mais das vezes para o pior, aqui, de preferência, a ali, a uma das mais inesgotáveis fraseologias da humanidade moderna: "*Dort ging die Phrase über den Inhalt, hier geht der Inhalt über die Phrase hinaus*". Sim e não, lamentavelmente.

Certamente teria sido necessário multiplicar os exemplos dessa anacronia implacável, em *O 18 Brumário de Luís Bonaparte* (e esse

título e data já produzem o primeiro exemplo de paródia enlutada: no que é uma família, os Bonaparte, e a França, na articulação genealógica do público e do privado).

Conservemos unicamente um, o mais próximo à letra, ou seja, aqui, do corpo espectral que a substitui. Trata-se, em suma, desta vez, de uma paródia do espectro mesmo. Uma revolução se põe a caricaturizar o “espectro vermelho”, que os contra-revolucionários fizeram o possível para conjurar. O “espectro vermelho” foi também o nome de um grupo revolucionário.<sup>1</sup>

A dobra suplementar que nos interessa aqui é a que regularmente garante o recuo reflexivo de uma conjuração; aqueles que infundem medo, infundem medo a si mesmo(s), conjuram este espectro mesmo que representam. A conjuração faz seu luto *de si mesma* e volta-se contra a sua própria força.

Eis aqui a nossa hipótese: muito além de um “18 Brumário”, isto nunca deixou de acontecer ao que se chama o marxismo. Em lugar de protegê-lo do pior, esse recuo de conjuração, essa contraconjuração o terá infalivelmente precipitado nisso. No capítulo 3 do 18 Brumário, Marx opõe, uma vez mais, a revolução de 1848 à primeira Revolução Francesa. Uma retórica firme e eficaz multiplica os traços de uma oposição dominada por uma figura maior; 1789 é a linha ascendente, a audácia ganha, sempre se vai mais adiante (constitucionalistas, girondinos, jacobinos), ao passo que, em 1848, segue-se uma linha descendente: enquanto os constitucionalistas conspiram contra a Constituição, os revolucionários pretendem ser constituio-

1. Antes que eu encontrasse esta alusão ao “espectro vermelho” em *O 18 Brumário*, Étienne Balibar me havia revelado a existência de um jornal que se intitulava *Le Spectre Rouge* (“durante a revolução de 48 [...] provavelmente após os massacres de junho, ou seja, o espectro dos revolucionários-proletários mortos”). “Estou anunciando a revolta dos camponeses!”, escreve Romieu, em *Le Spectre Rouge*. Os proletários estão prontos, emboscados até o último vilarejo, o ódio e a vontade no coração [...]” (citado por J. Bruhat, *Le Socialisme français de 1848 à 1871*, em Droz, *Histoire générale du socialisme*, PUF, t. I, p. 507). “Pensa-se também, acrescenta Balibar, no *Spectre de la mort rouge*”, de Villiers de l’Isle-Adam, escrito, se não me engano, após a Comuna, mesmo se a “morte vermelha” não é, provavelmente, a mesma coisa que a “morte dos vermelhos” ...

nalistas e a Assembléia Nacional enterra a sua onipotência no parlamentarismo. Decididamente, a frase vai além do conteúdo:

[...] em nome da ordem, uma agitação desenfreada e desprovida de todo conteúdo (*inhaltlose Agitation*); em nome da Revolução, os mais solenes sermões em favor da ordem; paixões sem verdade, verdades sem paixões, heróis sem heroísmo, história sem acontecimentos (*Geschichte ohne Ereignisse*).<sup>1</sup>

Ora, em que consiste aqui esta ausência de acontecimentos, e finalmente esta a-historicidade? Com o que se parece? Resposta: com uma ausência de corpo, decerto. Mas quem perdeu seu corpo? Bem, não um indivíduo vivo, não um sujeito real, como se diz, mas um espectro, o espectro vermelho que os contra-revolucionários conjuravam (a Europa inteira na verdade; o *Manifesto* foi ontem). É por esta razão que convém “inverter o sentido das coisas”, inverter o conto de Chamisso, *A maravilhosa história de Peter Schlemihl*, o homem que perdeu a sua sombra. Aqui, nos diz Marx, “tal qual um Schlemihl invertido” (*als umgekehrte Schlemihle*), a sombra perdeu seu corpo no momento em que a revolução apareceu no uniforme da ordem. O espectro mesmo, o espectro vermelho desencarnou. Como se fosse possível. Mas isso não é também a possibilidade, exatamente, a virtualidade mesma? E para compreender a história, ou seja, a eventualidade do evento, não é preciso contar com essa virtualização? Não convém pensar que a perda do corpo possa afetar o espectro? A tal ponto que seja então impossível discernir entre o espectro e o espectro do espectro, o espectro em busca do conteúdo próprio e da efetividade viva? Não à noite, em que todos os gatos são pardos, mas cinzento contra cinzento porque vermelho contra vermelho. Pois não esqueçamos nunca que, ao descrever esses recuos, inversões, conversões sem borda, Marx pretende denunciar aparências. Sua crítica consiste também em dizer: esses homens e esses acontecimentos que descarnam como um Schlemihl invertido, cujo corpo desapareceu (*abhanden gekommen ist*), é deste modo que eles aparecem (*erscheinen*), certamente, mas isso não passa de um aparecimento,

1. *O 18 Brumário*, p. 346, tradução ligeiramente modificada.

portanto também de uma aparência e finalmente de uma imagem, no sentido do *fenômeno* e no sentido da *figura* de retórica. Persiste que o que parece ser finalmente uma imagem é também, provisoriamente, a imagem final, o que "aparece no final" (*endlich erscheint*), cinzento contra cinzento como vermelho contra vermelho, na *parusia* dessa revolução abortada:

Se existe na história do mundo um período cinzento (*grau in grau*), é exatamente este. Os homens e os acontecimentos aparecem como Schlemil invertidos (*erscheinen als umgekehrte Schlemihle*), como sombras que perderam seus corpos. A revolução paralisa seus próprios portadores e dota apenas os adversários de veemência e paixão. Quando o "espectro vermelho" (*das "rote Gespenst"*), continuamente invocado e conjurado (*heraufbeschworen und gebannt*) pelos contra-revolucionários, finalmente aparece (*endlich erscheint*), não traz à cabeça o barrete frígido da anarquia, mas enverga o uniforme da ordem, os *culotes vermelhos* (*in roten Plumbrosen*).<sup>1</sup>

Dos dois lados, entre revolução e contra-revolução, entre os demônios e Bonaparte, a guerra não opõe somente espectros e conjurações, feitiçarias animistas e encantamentos mágicos, mas os simulacros desses simulacros. Dos dois lados, uma reflexão especular não pára de reenviar o simulacro, ou seja, de diferir até o insuperável o encontro com corpo vivo, o acontecimento real, vivo, efetivo, a revolução mesma, a revolução propriamente dita, em pessoa. Isso não impede Marx de marcar uma data. É verdade que ele indica, a cada vez entre colchetes, que se trata de um domingo. Ora, em sua singularidade, uma data repete, ressuscita sempre o fantasma de uma outra de que ela porta o luto. Depois, um domingo não é um dia qualquer para uma revolução. Hegel já havia designado uma certa sexta-feira santa especulativa, Marx deixa ver o que se vê no dia do Senhor, aparição esperada, o retorno do morto, a ressurreição como re-aparecimento:

[...] conseqüências milagrosas do segundo [domingo de, *Sonntag des Monats*] de maio de 1852. O segundo [domingo de] maio de 1852

1. O.C., p. 101.

tornara-se em suas cabeças uma idéia fixa, um dogma, como na cabeça dos quiliastas o dia em que Cristo deveria ressuscitar (*wiederausgehen sollte*) e instaurar sobre a terra o reino milenar. Como sempre, a fraqueza se refugiara na crença dos milagres, imaginava o inimigo vencido, quando tinha sido exercizado em imaginação (*in der Phantasie wegheute*) [...]

e um pouco mais tarde — ainda é domingo, o mesmo dia, um outro domingo, a palavra está com os fantasmas, com a fantasmagoria, com o anátema como fórmula de exorcismo (*Bannformel*) com a feitiçaria: num abrir e fechar de olhos a sobrevivência perde a partida, eis aqui o testamento de um povo. Em sua própria voz, de seu próprio punho, um povo instantaneamente privado de visão aceita a morte em um decreto metafísico:

[...] a cortina de relâmpagos da imprensa diária, toda a literatura, as celebridades políticas e os espíritos de renome (*die geistigen Renommeeen*), o código civil e o código penal, a *liberdade, igualdade, fraternidade* e o segundo [domingo de] maio de 1852 — tudo desaparecera como uma fantasmagoria (*wie eine Phantasmagorie*) diante do exorcismo (*Bannformel*) que seus inimigos mesmos não consideraram como um feitiçeiro (*Hexenmeister*). O sufrágio universal parece ter sobrevivido (*überlebt*) apenas por um momento, a fim de fazer, de seu próprio punho, seu testamento perante os olhos do mundo inteiro e proclamar em nome do próprio povo: "Tudo o que existe merece perecer."<sup>2</sup>

O que se passa num instante? Como descrever este passe de mágica? Um falso feitiçeiro, tão inconsistente como uma espécie de *fantasma subalterno*, um espectro auxiliar, uma aparição de serviço (Luís Bonaparte), obsidiado pela figura quase paterna de um grande espec-tro (Napoleão Bonaparte e a Revolução de 1789), eis que, aproveitando de um dia em que se encontrava de plantão, faz desaparecer a revolução, como uma fantasmagoria, por meio de um exorcismo perverso, diabólico e inaparente. Pois se sua conjuração faz desaparecer o povo, na verdade, assina com isso seu próprio desaparecimento, assina-o de seu próprio punho: alienação absoluta e daqui em

1. Op. cit., p. 332.

2. Op. cit., p. 333, tradução ligeiramente modificada.



diante sem corpo, alienação de si que deste modo só apropriaria a sua morte e não lega senão o patrimônio de sua expropriação.

Esses paradoxos refutam uma lógica consistente e irredutível? Ou convém ir por partes? Esta parte faria parte de uma retórica? Trata-se unicamente de efeitos buscados no que se acreditou, por vezes, ordenar (por exemplo com Michel Henry<sup>1</sup>) entre os textos "políticos" ou "históricos" de Marx, em oposição a seus textos "filosóficos"? Nossa hipótese é outra. É preciso, sem dúvida, determinar a medida da polémica, do talento oratório, de um arsenal de linguagem pouco comum: uma panóplia de argumentos mas também de imagens, uma *panóplia fantástica* nesses tempos que conservam um gosto pelas aparições (por um certo teatro de aparições, conforme uma cenografia historicamente determinada — pois toda época tem a sua cenografia, temos os nossos fantasmas). Convém certamente também levar em conta o compromisso singular na mobilidade de um contexto histórico, tático e estratégico bastante diferenciado. Mas isso não deve impedir que para além desses limites se reconheçam invariantes. Há constância, consequência e coerência. Há camadas discursivas cuja estratificação permite às longas seqüências permanecerem subjacentes a formações efêmeras. Mesmo se uma certa heterogeneidade permanece estrutural, como continuamente sugerimos, esta não separa os tipos de discurso; ela opera no interior de cada um deles. Em sua forma filosófica, a paradoxia do espectro já estava no programa da *Ideologia alemã* e continuará no de *O capital*. E se a fantástica panóplia lança mão da retórica ou da polémica em imagens ou fantasmas, isso leva a pensar que a figura do fantasma talvez não seja uma figura entre outras. Trata-se, talvez, da figura escondida de todas as figuras. A esse título, ela talvez não figurasse mais uma arma trópica entre outras. Não haveria meta-retórica do fantasma.

Diante desses paradoxos, qual seria a tarefa aqui? Uma das tarefas, ao menos, seria, por exemplo, reconstituir um plano de batalha, o mapa espectralógico do que foi, na *Ideologia alemã*, a mais gigantesca fastasmaquia de toda a história da filosofia. Seria preciso acompanhar o pormenor nos jogos inusitados e os transbordamentos recípro-

1. Cf. nota da página 148.

cos do que Marx chamava, nas passagens que citamos, um "conteúdo próprio" e uma "frase". A fruição deveria não mais perder uma centelha do espírito, do espírito de Marx (e de Engels), através e para além do dito espiritualoso, não somente da economia do Witz, de seus traços e flechas, mas, através e além da transubstanciação entre *Gas* e *Geist*.<sup>1</sup>

Podemos somente privilegiar alguns traços numa longa e espirituosa diatribe. Trata-se ainda de uma *caçada*. Tenta-se, por todos os meios, ser bem-sucedido. Molesta-se sempre sem piedade, muitas vezes sem fé nem lei, ou seja, sem muita boa-fé, alguém a quem se acusa de pertencer a essa linhagem do neo-evangelismo de que falávamos acima. São Max (Stirner), no entender de Marx (e Engels) teria feito o Apocalipse de São João mentir. Aí onde este anunciava a mulher de Babilônia, este outro foco de nossa elipse médio-oriental ainda hoje, o neo-evangelista Stirner proclama o homem, o segredo (*das Geheimnis*), o único (*den Einzigen*). E segue-se então no deserto do espírito (*die Wüste des Geistes*), toda a história dos espíritos, dos fantasmas ou das aparições: primeiramente a pura história dos espíritos (*die reine Geistergeschichte*), depois a história dos possessos (*die Besessenen*) como história impura dos fantasmas (*unreine Geistergeschichte*), depois a impura história dos espíritos (*unreine Geistergeschichte*). Stirner proclama-o: "Desde que o verbo se fez carne, desde que o mundo espiritualizou-se (*vergeistigt*), encantou-se (*verzaubert*), resultou num fantasma (*ein Spuk*)."<sup>2</sup> Marx ironiza sobre o caso "Stirner" [nome próprio entres aspas; trata-se,

1. [...] Stirner descobre que no fim do mundo antigo "o espírito transbordou como uma espuma irresistível, porque os gases (espíritos) (*Gas/Geister*) desenvolviam-se em seu seio". Marx analisa em seguida os "jogos surpreendentes" que são Max assim descreve (*L'Ideologie allemande*, O.C., p. 213). Hegel já se tinha mostrado atento à afinidade entre *Gas-Geist*: o trabalho da morte, a fermentação do cadáver em decomposição marcam a passagem de uma filosofia antiga da natureza a uma filosofia do espírito. Sobre esses temas, permito-me remeter a *Glas*, Galilée, 1974, pp. 70, 106, 263 principalmente, e a *De l'esprit*, Galilée, 1987, p. 163.

2. *L'Ideologie allemande*, O.C., p. 177. Marx, como se sabe, entrelaça constantemente seu discurso polémico com longas citações de *L'Unique et sa Propriété* (1845).

como se sabe, de um pseudônimo): "Stirner vê espíritos (*sieht Geister*).” Pois, tal qual um guia turístico ou um professor, Stirner tinha a intenção de nos ensinar as regras do método para uma boa introdução aos fantasmas. Após ter determinado o espírito como algo distinto do eu (*Der Geist ist etwas Andres als Ich*). Definição, adivinhemos a sublinhar, que não carece de profundidade, Stirner formula ainda uma excelente pergunta ("Mas este outro, o que é isto?" *Dieses Ander aber, was ist's?*), uma vasta pergunta que Marx logo veio a ridicularizar e de tudo fazer para exorcizar, por sua vez. Tanto mais que — Marx chama a atenção sobre ela para habilmente zombar — essa pergunta contenta-se em modificar, numa "metamorfose" (*Wandlung*) suplementar, a pergunta originária (*die ursprüngliche Frage*), a questão abissal que recaía, em suma, sobre a não-presença a si, a intempesividade desajustada desta coisa a que se chama espírito. Marx não deveria ter zombado disso, mas eis que o faz maliciosamente, com uma ingenuidade que gostaria de parecer fingida. Talvez o seja menos do que parece (não queiramos, portanto, esconder, mesmo se não é exatamente o momento, que nós levamos a sério a originalidade, a audácia e, justamente, a seriedade filosófico-política de Stirner, a quem seria preciso ler sem Marx ou contra ele; mas este não é o nosso propósito aqui). Marx:

A pergunta está, portanto, formulada deste modo: o que mais vem a ser o espírito senão o eu? Ao passo que a pergunta primitiva era: o que mais vem a ser, por sua criação a partir do nada, o espírito senão ele mesmo? (*Was ist der Geist durch seine Schöpfung aus Nichts anderes als er selbst?*) E eis aqui o que permite a São Max saltar para a seguinte "metamorfose" (p. 177, outra leitura equivalente: o espírito não se cria a partir de nenhuma outra coisa, senão dele mesmo.)

Em sua primeira e simples "impureza", a história dos fantasmas desenrola-se em vários tempos. Antes mesmo de assistir bem refletado em sua cátedra ao que se tem de chamar a teoria dos espectros, à proclamação dos fantasmas de conceitos que esses conceitos de fantasmas seriam (seus simples nomes, pensa Marx), importa acentuar que esta teoria *trai* sua origem, a saber, o pai Hegel. Ela trai e trai. Deixa ver seu ascendente, e é indigna dele. Denuncia-o. A genealogia hegeliana de Stirner seria também uma queda do filho. Stirner descende

de Hegel, está obsidiado pelo autor de *Fenomenologia do espírito* e não pode suportar isso. Ele cospe fora seus fantasmas vivos como uma baleia com indigestão. Em outras palavras, ele não *compreende* Hegel, não tão bem quanto um outro de seus descendentes, adivinhem quem. Este último, igualmente perseguido pela sombra desse avô que retorna todas as noites, prestes também a traí-lo ou a vingá-lo (o que é, às vezes, a mesma coisa), ei-lo ocupado aqui em dar uma lição de hegelianismo ao irmão Stirner. Este introduz-se sempre na frase hegeliana, suas palavras insinuam-se na "fraseologia bem conhecida da ortodoxia hegeliana"! Mas este herdeiro indigno não compreendeu o essencial do testamento, ele não leu com atenção a *Fenomenologia do espírito*, em que se inspira e sobre a qual gostaria de dar-nos uma versão cristã ("São Max propõe-se a dar-nos uma fenomenologia do espírito cristão"). O que foi que ele não compreendeu? O que é o essencial? Tratando-se do tornar-se espectro do espírito, ele não viu que para Hegel o mundo não era somente espiritualizado (*vergeistigt*), mas des-espiritualizado (*entgeistigt*), tese que o autor de *A ideologia alemã* parece, pois, aprovar: esta desespiritualização é muito precisamente (*ganz richtig*) reconhecida por Hegel, lê-se. Hegel soube pôr em relação aos dois movimentos, mas nosso "santo dialético", que ignora o "método histórico", não soube aprender a fazê-lo. Além disso, se ele tivesse sido melhor historiador, teria aliás terminado por romper com Hegel. Pois, critica-se Stirner por não compreender Hegel e, o que não é forçosamente contraditório, por ser hegeliano demais em sua genealogia do fantasma. Esse mau irmão<sup>2</sup> vê-se acusado de ser, ao mesmo tempo, o filho por demais filial e um mau filho de Hegel. Um filho dócil escuta seu pai, copia-o, mas não entende nada dele, subentende Marx — que antes gostaria de ter feito não o contrário, isto é, tornar-se também um mau filho, mas outra coisa, interrompendo a filiação. Mais fácil dizer do que fazer. Em todo caso, a obra de Stirner permanece nula e sem acontecer. "Ainda que ele nos tivesse fornecido essa fenomenomeno-

1. O.C., p. 172.

2. Sobre a história emaranhada e sobredeterminada das relações com Stirner e sobre o contexto histórico-político dessa polémica, cf. Henri Arvon. *Aux sources de l'existentialisme, Max Stirner*. PUF, 1954, pp. 128 e seguintes.

logia (aliás, supérflua após Hegel), não nos teria dado absolutamente nada.”<sup>1</sup>

Mau filho e mau historiador, Stirner seria incapaz de romper com o ascendente e com o precedente da *Fenomenologia* (e o que é uma *fenomenologia* senão uma lógica do *phainesthai* e do *phantasma*, portanto do fantasma? Ao menos que não nos esgotemos desesperadamente, como Marx, finalmente tentando distinguir o espírito do espectro). O autor de *O Único e sua propriedade* não vê que conceitos tão abstratos como a Consciência de si ou o Homem são de natureza religiosa. Ele faz da Religião uma *causa sui*, como se espectros pudessem mover-se por si mesmos. Não vê que o “cristianismo não tem nenhuma história”, nenhuma história que lhe seja própria. Ele não soube explicar, como deveria ter feito, as “autodeterminações” e os “desenvolvimentos” do “espírito religioso” a partir de “causas empíricas”, de “condições empíricas”, de “formas estáticas determinadas”, de “relações de troca e de relações industriais determinadas”. Não alcançou tanto o ser-determinado, portanto “necessário”, como a *determinação* (palavra-chave da acusação) e, com mais precisão, a empiricidade dessa determinação. Desconheceu deste modo o que determina esta determinação do espírito em heterodeterminação. O empirismo aparentemente declarado que inspira essa crítica reconduz sempre, de fato, a uma lei da alteridade. Como sempre, o empirismo tem vocação para a heterologia. Reconhece-se a experiência efetiva pelo que esta encontra do outro. Ora, por ter ignorado essa heterodeterminação do espírito cristão, Stirner está enfeitado; alucinado, ele fantasmaliza, parece que ele fantasmiza o espírito. Na verdade, ele está obsidiado pela frequência hegeliana. É habitado somente por ela. A única “alteridade” de que possa ser capaz é o “ser outro” de uma cátedra, “o ser outro dos pensamentos do professor berlinense”. As “metamorfoses” do homem e do mundo stineriano consistem na história universal encarnada na sombra de Hegel, incorporada na “carne da filosofia hegeliana” (*in den Leib der Hegelschen Philosophie*), metamorfoseada e incorporada nos “espectros que são, somente segundo a aparência, um “ser-outro” dos

1. *L'Idéologie allemande*. O.C., p. 117.

pensamentos do professor berlinense”. Não passam disto, e o são em aparência. Na *Fenomenologia do espírito*, nesta Bíblia ou neste livro, Hegel transfigura o indivíduo em “consciência” e o mundo em “objeto”. A vida e a história são então transfiguradas, em sua diversidade mesma, em *relações da consciência ao objeto*. Trata-se sempre da verdade e de uma fenomenologização da verdade como verdade da *consciência* que se encontra aqui questionada. A história do fantasma permanece uma história da fantasmalização e esta será, na realidade, uma história da verdade. Do tomar-se-verdade de uma fábula; ao menos que seja o inverso, uma afabulação da verdade, em todo caso uma história de fantasmas. A fenomenologia (do espírito) descreve 1. a relação da consciência ao objeto *como verdade* ou como relação à *verdade* enquanto simples objeto; 2. a relação da consciência, na qualidade do *verdadeiro* que ela é, ao objeto; 3. a *relação verdadeira* da consciência com a verdade (*wahren Verhalten des Bewusstseins zur Wahrheit*).

Esta triplicidade reflete a Trindade: Deus-pai, o Cristo e o Espírito-Santo. O espírito assegura a mediação, portanto a passagem e a unidade. Ele dá lugar, por isso mesmo, à metamorfose do espiritual em espectral: trata-se do erro de São Max. Tem-se, portanto, o sentimento que, na crítica de Stirner em todo caso, Marx agarra-se antes de tudo ao espectro e não ao espírito, como se acreditasse ainda em alguma purificação descontaminadora a esse respeito, como se o fantasma não espreguesse o espírito, como se ele não o obsidiasse, precisamente desde o limiar da espiritualização, como se a iterabilidade mesma, que condiciona tanto a idealização como a espiritualização da “idéia”, não suspendesse então toda segurança crítica quanto ao discernimento entre esses dois conceitos. Mas Marx não abre mão de discernir. O *kriterein* da crítica faz-se a este preço.

## Aparecimento do inaparente

### a "escamoteação" fenomenológica

Uma articulação garante o movimento deste requisitório obstinado. Ela entra em jogo. Joga entre o espírito (*Geist*) e o espectro (*Gespenst*), entre o espírito, por um lado; o fantasma ou aparição, por outro. Essa articulação permanece muitas vezes inacessível, eclipsa-se na sombra por sua vez, aí se agita e engana. Primeiramente, sublinhemo-lo ainda, *Geist* pode significar também espectro, como o fazem as palavras "espírito" ou *spirit*. O espírito é também o espírito equívoco. É a sua arma principal. Depois, se ele opera com consistência ou consequência, se é menos sustentável do que Marx o crê, o argumento que lhe permite distinguir entre o espírito e o espectro permanece discreto e sutil. O espectro faz parte do espírito, participa dele, é do seu domínio, à medida mesmo que o segue como seu duplo fantasmal. A diferença entre os dois, eis justamente o que tende a desaparecer no efeito de fantasma, como tende a esvanecer-se o conceito de tal diferença ou o movimento argumentativo que a emprega na retórica. Tanto mais que esta se encontra, de antemão, votada à polêmica, em todo caso à estratégia de uma caçada. E até a uma contra-sofística que arrisca, a cada momento a *réplica*: re-produzir em espelho a lógica do adversário, no momento de retorquir;

acrescentar-lhe algo aí onde se acusa o outro de abusar da linguagem. Essa contra-sofística (Marx herdeiro paradoxal de Platão, retomaremos isso) deve manipular simulacros, mimemas, fantasmas. Deve espreitar, para denunciá-las, as manobras de um ilusionista, “as escamoteações” de um prestidigitador do conceito ou os passes de mágica de um retórico nominalista.

Pode-se tentar retomar essa estratégia mais ao pé da letra, e primeiramente, de sua letra stineriana, no que Marx chama a “escamoteação” (*Eskamotage*) em série, tal como ele entende desmontá-la, no começo do “São Max” (“O concílio de Leipzig III”). A produção do fantasma, a constituição do efeito de *fantasma*, não se trata aqui unicamente de uma espiritualização, nem mesmo autonomização do espírito, da idéia ou do pensamento, tal como esta se produz, por excelência, no idealismo hegeliano. Não, uma vez essa autonomização efetuada, com a expropriação ou a alienação correspondentes, e só então, o momento fantasmal *sobrevém-lhe*, acrescena-lhe uma dimensão suplementar, um simulacro, uma alienação ou uma expropriação a mais. A saber, um corpo! Uma carne (*Leib*)! Pois, não há fantasma, não há jamais devir-espectro do espírito sem, ao menos, uma aparência de carne, num espaço de visibilidade invisível, como des-aparecer de uma aparição. Para que haja fantasma é preciso um retorno ao corpo, mas a um corpo mais abstrato do que nunca. O processo espectralógico corresponde, portanto, a uma *incorporação* paradoxal. Uma vez a idéia ou o pensamento (*Gedanke*) destacados de seu substrato, engendra-se o fantasma *dando-lhe corpo*. Não voltando ao corpo vivo de que são arrancadas as idéias ou os pensamentos, mas encamando estes últimos em um *outro corpo artefactual*, um *corpo protético*, um fantasma de espírito, poder-se-ia dizer um fantasma de fantasma se, como Marx permite às vezes pensar, a primeira espiritualização produz também, e já então, especificamente. Mas uma especificidade mais agudizada pertence ao fantasma, que se diria “segundo”, como incorporação do espírito autonomizado, como expulsão objeclivante da idéia ou do pensamento interiores. (Nesse sentido, há sempre trabalho do luto nessa incorporação da interioridade, e a morte está no programa. A teoria da ideologia depende, por muitos aspectos que sublinharemos, dessa teoria do fantasma. Como teorema stineriano criticado, corrigido ou invertido

por Marx, ela formaliza menos um processo de espiritualização, de autonomização da idealidade espiritual, que uma lei paradoxal da *incorporação*: o ideológico, assim como, *mutatis mutandis*, o fetiche, seria o corpo dado, ou antes, emprestado, tomado emprestado, a encarnação segunda conferida a uma idealização inicial, a incorporação em um corpo que não está certamente nem perceptível nem invisível, mas permanece uma carne, em um corpo sem natureza, em um corpo *a-físico* a que se poderia chamar, se confiássemos nestas oposições, um corpo técnico ou um corpo institucional. Como aquele que diz, protegido por sua viseira, *I am thy Fathers Spirit*, trata-se mesmo de um corpo visível-invisível, sensível-insensível, e sempre sob a dura proteção institucional ou cultural de algum artefato: o elmo do ideologema ou o fetiche sob armadura.)

Mas isso não é tudo. A especificidade do processo pode ainda capitalizar a espectralização. Uma vez o fantasma produzido por encarnação do espírito (da idéia ou do pensamento autonomizado), quando esse *primeiro* efeito de fantasma é operado, ele é, por sua vez, negado, integrado e incorporado pelo sujeito mesmo da operação que, reivindicando a unicidade de seu *próprio* corpo humano, toma-se então, segundo Marx crítico de Stürmer, o fantasma absoluto, na verdade o fantasma do espectro-espírito, simulacro de simulacros sem fim. Isso seria, ao que diz Marx, o momento delirante e alucinógeno da *hybris* propriamente stineriana: em nome da crítica, e às vezes da crítica política (pois Stürmer mantém um discurso político, e conhece-se o emaranhamento infinito do debate que formou o contexto desse “Concílio de Leipzig III — São Max”), não haveria aí senão sobrelance da negatividade, furor de reapropriação, acumulação de camadas fantasmáticas. Marx denuncia a sofística dessa “escamoteação”, em um dos momentos mais claros dessa argumentação volúvel e, às vezes, vertiginosa — que parece ela mesma ceder à vertigem para que arrasta necessariamente semelhante trópica. Agir-se-ia, na verdade, de uma “nova escamoteação”. Marx gosta dessa palavra. Por que essa proliferação de fantasmas procede por *escamoteações*? Uma escamoteação, com efeito, pluraliza-se, arrebatada-se e desencadeia-se em série. Marx começa, depois desiste de contá-los. A palavra “escamoteação” diz o subterfúgio ou

o roubo na troca de mercadoria, mas, primeiramente, o passe de mágica pelo qual um ilusionista faz desaparecer o corpo mais sensível. Trata-se de uma arte ou uma técnica do *fazer desaparecer*. O escamoteador sabe *tornar inaparente*. É o *expert* de uma hiperfenomenologia. Ora, aqui o cúmulo da escamoteação consiste em fazer desaparecer produzindo “aparções, o que não é contraditório a não ser em aparência, justamente, posto que se faz desaparecer provocando alucinações ou proporcionando visões. Vimos de citar longamente Stirner e se vai comentá-lo o mais próximo à sua letra, parafraseando:

Assim, após ter começado por dar aos pensamentos (*den Gedanken*) uma consistência corporal (*Leibhaftigkeit*), ou seja, após ter feito destes fantasmas (*Als sie zu Gespenstern gemacht hat*), o homem, identificado aqui ao “Único”, destruiu essa forma corporal (*zerstört er nun wieder diese Leibhaftigkeit*) reintegrando-a em seu próprio corpo, de que faz, por isso mesmo, o corpo dos fantasmas (*indem er sie in seinen eignen Leib zurücknimmt und diesen somit als den Leib der Gespenster setzt*). É somente através dessa negação dos fantasmas que ele se convence da existência de seu próprio corpo. Isso, de fato, mostra a verdadeira natureza dessa construção abstrata: a corporeidade do homem (*Leibhaftigkeit des Mannes*). Para acreditar nela, é preciso, primeiramente, que ele a “diga” para “si”, mas o que ele “se diz” nem mesmo é “dito” corretamente. Pelo fato de que, fora de seu corpo “único”, toda espécie de corpos autônomos, espermatozoides, não habitam unicamente a sua cabeça, ele transfigura isso numa “fábula”: *Eu somente tenho um corpo (suis un corps: Ich allein bin Leibhaftig)*. Nova escamoteação.<sup>1</sup>

O efeito espectral corresponde, portanto, segundo Marx, a uma posição (*Setzung*) do fantasma, a uma posição *dialética* do corpo fantasmas, entre dois fantasmas. Dois segundo Marx, enquanto, para Stirner, somente o primeiro momento seria espectral, e o eu o relevaria na reapropriação de um corpo vivo e único. O corpo vivo, “o meu”, “minha propriedade”, está de volta, anulando ou retomando de dentro as projeções fantasmáticas, as próteses ideais. Esse segundo momento marca a “destruição” ou a “negação” de um fantasma anteriormente

1. O.C., pp. 147-148, tradução ligeiramente modificada.

instituído, exposto fora, objetivado, a saber, da idéia ou do pensamento de *uma primeira vez* incorporada. Essa *primeira* incorporação espectral é então negada e interiorizada. O eu é quem a retoma nele (*zurücknimmt*): “eu” incorporo a incorporação inicial negando ou destruindo, destituindo a posição anterior de sua exterioridade objetiva, desobjetivando o fantasma. Sem dúvida alguma, Marx parafraseia aqui Stirner, em sua descrição da descoberta de si, pelo adolescente que se torna homem. Mas somente até o ponto em que Marx, e não Stirner, determina como fantasma o momento último, o corpo próprio do eu, o meu, minha propriedade (*als die Meinige, als Mein Eigenum*). Aí onde Stirner vê uma reapropriação carnal e viva, *mais vida* (aí onde *não* haveria *mais* morte), Marx denuncia um acréscimo hiperbólico de espectralidade, *mais morte* (aí onde *não* haveria *mais vida*): posto que o corpo vivo, o meu, o único, não é senão o lugar-comum, o espaço em que se reúnem os pensamentos ou as entidades ideais autonomizadas, não é ele mesmo o “corpo dos fantasmas” (*Leib der Gespenster*)?

Nessa sarabanda dos espectros, tentemos limitar-nos à firmeza, ao menos aparente, de algumas evidências. O que Stirner e Marx parecem ter em comum é a crítica do fantasmal. Todos dois querem pôr um fim à aparição, todos dois esperam conseguí-lo. Todos dois visam a alguma reapropriação da vida em um corpo próprio. Essa esperança é, quando menos, o que põe em movimento a injunção prescritiva ou a promessa de seu discurso. Talvez mesmo o que dá o seu primeiro conteúdo determinante à formalidade messiânica de seu chamado. Mas, enquanto Stirner parece confiar essa reapropriação a uma simples conversão do eu que *retoma nele* (que não é, na verdade, senão esse movimento de reunião interiorizante) e reanima autenticamente, de algum modo, os fantasmas objetivados, os fantasmas em liberdade, Marx denuncia esse corpo egológico: aí está, exclama, o fantasma de todos os fantasmas! Aí está o local de reunião a que acorrem todos os espectros repatriados: o fórum ou a ágora para todos esses que retornam, pois isso fala muito. Marx prescreve, então, proceder à reapropriação, levando em conta todas as estruturas práticas e sociais, de todos os desvios empírico-técnicos que haviam produzido os fantasmas iniciais. Não é suficiente destruir, como por encantamento, num instante, a “corporeidade” (*Leibhaftigkeit*) dos fantasmas para

se os incorporar vivos. Essa magia de imediatez que restituiria vida aos espectros pela simples transição do corpo exterior ao corpo interior, do objetivo ao subjetivo, na simples auto-afecção do “Eu-Me”, “criador e possuído” desses pensamentos, é isso o que Stürmer parece recomendar. Na certeza absoluta do puro contato consigo mesmo, a imediatez de um “Eu-Me” teria exorcizado o fantasma, privando-o daí em diante de qualquer interstício, de qualquer alojamento, de qualquer espaçamento próprio à obsessão. Isso se parece a uma *epoché*, a uma redução fenomenológica do fantasma, mas Marx a critica como uma redução fenomenológica ao fantasma (à fenomenalidade ou ao fantasma de um fantasma). A redução como subjetivação da forma corporal do fantasma externo não é senão uma sobre-idealização e uma espectralização suplementar. Marx cita e comenta Stürmer:

Assim como Eu Me descobri (*Ich Mich finde*) (é preciso ler: o adolescente se descobre) por detrás das coisas (*Dinge*), enquanto espírito (*Geist*); do mesmo modo, necessariamente, Eu Me descobri mais tarde (leia-se: o homem Se descobre) “por detrás dos pensamentos (*Gedanken*), enquanto seu criador e seu possuidor (*als ihr Schöpfer und Eigner*). À época dos espíritos (*In der Geisterzeit*), os pensamentos, nascidos no entanto de Meu cérebro. Me ultrapassavam a Mim-Mesmo” (ultrapassavam o adolescente), semelhantes a alucinações (*wie Fieberphantasien*), flutuavam em redor de Mim e Me perturbavam, potências assustadoras. Os pensamentos haviam assumido uma forma corporal (*Leibhaftig*); eram fantasmas (*Gesperster*), tais como Deus, o imperador, o papa, a pátria etc. Se destruo sua forma corporal (*Leibhaftigkeit*), reintegro-os em Meu corpo e digo: Eu só possuo uma forma corporal (*zerstöre Ich ihre Leibhaftigkeit, so nehme Ich sie in die Meinige zurück und, sage: Ich allein bin leibhaftig*). Desde então, Eu aprendo o mundo como o que ele é para Mim, como sendo o Meu, Minha propriedade: Eu refiro tudo a Mim Mesmo (*Und nun nehme Ich die Welt als das, was sie Mir ist, als die Meinige, als Mein Eigentum: Ich beziehe Alles auf Mich.*)<sup>1</sup>

Na história do que se diz aqui, nessa fabulosa reconstrução que procede frequentemente por simples *nominación* e se contenta em

<sup>1</sup> O.C., p. 147.

substituir “nomes próprios” por “nomes pomposos”<sup>1</sup>; Marx denunciava um excesso de alucinação e uma capitalização do fantasma: o que realmente (*wirklich*) se destrói são unicamente representações, em sua forma de representação (*Vorstellung*). O adolescente pode, de fato, destruir suas alucinações ou a aparência fantasmática dos corpos — do imperador, do Estado, da Pátria. Ele não os destrói efetivamente (*wirklich*). E se ele deixa de referir-se a essas realidades através das próteses de sua representação e as “lentes de sua imaginação” (*durch die Brille seiner Phantasie*), se ele deixa de transformar essas realidades em objetos, em objetos de intuição teórica, ou seja, em um espetáculo, então ele deverá levar em conta a “estrutura prática” do mundo. Do trabalho, da produção, da efetuação, das técnicas. Apenas essa praticidade, apenas essa efetividade (o trabalho, o *Wirken* ou a *Wirkung* dessa *Wirklichkeit*), pode triunfar sobre uma carne puramente imaginária ou espectral (*phantastische* [...] *gespenstige Leibhaftigkeit*).

Marx parece prevenir Stürmer: se você quer conjurar os fantasmas, acredite-me, eu o conjuro, a conversão esológica não basta, nem a mudança de direção de um olhar, nem um pôr entre parênteses, nem a redução fenomenológica, é preciso trabalhar — praticamente, efetivamente. É preciso pensar o trabalho, e trabalhar nisso. É preciso o trabalho e levar em conta a realidade como efetividade prática. Não se expulsam, de uma só vez, o imperador ou o papa *reais* exorcizando-se ou escamoteando-se apenas a forma *fantasma* de seu corpo. Marx é muito firme nisto: quando se destruiu um corpo fantasmático, permanece o corpo real. Quando desaparece o corpo fantasmático (*die gespenstige Leibhaftigkeit*) do imperador, não é o corpo que desaparece, mas somente sua fenomenalidade, sua fantasmalidade (*Gespersterhaftigkeit*). O imperador é, então, mais real do que nunca e se pode melhor do que nunca avaliar seu poder efetivo (*wirkliche Macht*). Quando se nega ou se destrói a forma fantástica ou fantasmática (*die phantastische und gespenstige Gestalt*) da pátria, ainda não se afloram as “referências efetivas” (*wirkliche Verhältnisse*) que a constituem. Em sua reconstrução abstrata das idades da vida,

<sup>1</sup> O.C., p. 153.

Stirner nos entrega somente uma "sombra fantasmática" que devemos "confrontar" com seu corpo desaparecido, pois o que ele perdeu nessa pretensa destruição dos espectros foi, muito simplesmente, seu corpo, a "vida" e a "realidade efetiva" (*Wirklichkeit*). Perdeu seu corpo por amor a seu corpo. Pois toda essa história permanece comandada pelos paradoxos do narcisismo e do trabalho do luto. Tudo começa, tudo deveria começar e recomeçar, na axiomática stineriana, pelo amor de seu próprio corpo ("wenn man sich leibhaftig liebgewonnen": "quando a pessoa se põe a amar seu próprio corpo, a amar a si mesma na carne"). Faz-se, então, o luto dos fantasmas em que já se tinha apropriado (as idéias, os pensamentos objetivados etc.), em que já se tinha perdido seu corpo e sua vida. A esse trabalho do luto *mediato*, a esse luto do trabalho, a esse trabalho do luto sem trabalho, a essa conversão imediatamente narcísica, Marx opõe um trabalho sobre esse trabalho do luto que nos libere dessa hiperfantasmalidade: o *ego* do corpo stineriano. Essa crítica não elimina a morte nem a expropriação no ceme do vivo, ela ressalta o que sempre difere o trabalho do luto, o luto mesmo e o narcisismo. Marx determina somente a diferença como prática e atraso à reapropriação.

Essa volta atrás nos terá permitido distinguir entre vezes às vezes tão próximas? Na disputa política que Marx busca com Stirner, essas vezes parecem fazer-se eco. Se houvesse um conciliábulo para iniciados, ele se manteria em torno da questão de saber quem, de fato, tirará a pele do espectro: em que ritmo, segundo que desvios e que estratégias. Em tempo real, imediatamente, ou em tempo diferido. Por que chamar isso de conciliábulo? Sob a discordância absoluta, infinita, aparentemente definitiva, a de que Marx faz questão antes que tudo, e que ele não pára de ressaltar, como se ninguém quisesse acreditar nele, uma proximidade é dissimulada, até mesmo uma analogia temível. Compreenda-se bem: temível para Marx. E se há conciliábulo, é que um risco comum suscita a polêmica. Chama-se o espectro. E Marx e Stirner querem enfim terminar com ele. Eis aí o axioma comum, ele fica fora de discussão. É preciso tirar a pele do fantasma e, para isso, é preciso tê-lo. Para tê-lo é preciso vê-lo, situá-lo, identificá-lo. É preciso possuí-lo sem se deixar possuir por ele, sem ser possuído por ele (*besessen* — é o título de um dos

requisitórios de Marx: "Os Possessos", *Die Besessenen* [*unreine Geistgeschichte*]). Mas um espectro, isso não consiste, desde que ele consista, em não permitir ou confundir essa distinção? Em consistir nessa indiscernibilidade mesma? Possuir um espectro não é ser possuído por ele, possuído e nada mais? Capturá-lo não é ser por ele cativado? Contudo, Marx parece de acordo no essencial com Stirner: é preciso dominar o espectro, é preciso dar-lhe fim. O desacordo recai sobre as vias desse fim, e sobre a melhor solução. Esse diferendo sobre o assassinio dos fantasmas parece metodológico, mas não conhece, por definição, nenhum limite: torna-se infalivelmente ontológico, ético, político. Resta que um conciliábulo é um concílio cismático ou herético, um concílio secreto, uma discussão animada. Conjurados, às vezes conspiradores, nele se contradizem, amontoam planos, limpam suas armas ou trocam segredos. Aí, de acordo ou não sobre a estratégia, todos esses oponentes da sombra, embora saibam que a Europa está tremendo diante de certo fantasma, o designado pelo *Manifesto* desde que seu primeiro nome, conspiram também contra um exército de espectros, contra a espectralidade mesma, e pensam todos, sem dúvida, que obedecem às regras do jogo. Sabe-se melhor agora: mais de um século se teria passado antes que se começasse a exumar *A ideologia alemã*, a puxá-la para fora da terra e a deslindar, nos fios emaranhados de suas raízes, o nó das cumpridades e dos antagonismos entre Marx, Engels, Feuerbach, Stirner, Hess, Bauer etc. Começou-se, mas não se terminou. E a sombra paterna de Hegel não pára de voltar, o enredo se articula desde sua primeira reparação. Acusar o outro, nesse complô envenenado, é sempre anunciar ou denunciar a iminência de sua volta ("[...] *if again this apparition come* [...]").

Pois, se essa volta atrás nos tornou mais sensíveis à astúcia de tal "lógica", a todos os seus disfarces, às armas ou às armaduras inexploráveis que ela assegura ao corpo fantasma, à estratégia sem fim que tal volta enseja, compreende-se melhor Stirner. Compreende-se melhor como e por que ele se teria entregado a essa espectralização geral e precipitada. Em todo caso, segundo Marx, Stirner teria aceitado em série os disfarces (*Verkleidungen*) da idéia hegeliana. Dan-do-lhes fé, autorizando-os dogmaticamente (*auf Treu und Glauben*), ele os teria tomado pelo mundo mesmo, um mundo diante do qual era



preciso que ele, então, se afirmasse, se fizesse valer e para isso se opusesse a um não-eu diante do qual se reapropriaria como *indivíduo vivo* e encarnado (*als leibhaftiges Individuum*).

Stimer foi frequentemente lido, efetivamente, como um pensamento fichteano. Mas esse Eu, esse *indivíduo vivo*, seria habitado e invadido pelo *seu próprio espectro*. Ele seria constituído pelos espectros de que, de agora em diante, é hóspede e que ele reúne na comunidade obsidiada de um só corpo. Eu = fantasma. Portanto, “eu sou” queria dizer “eu sou obsidiado”: eu sou obsidiado por mim mesmo que sou (obsidiado por mim mesmo que sou obsidiado por mim mesmo que sou... etc.). Em toda parte em que há Eu, *es spukt*, “isso obsidia”. (O idiomático desse “*es spukt*” desempenha em todos esses textos, como em *Das Unheimliche* de Freud, um papel singular. Sua tradução fracassa sempre, infelizmente, em dar conta do elo entre a impessoalidade ou o quase anonimato de uma operação [*spuken*] sem ato, sem sujeito ou sem objeto reais, e a produção de uma figura, a da aparição [*der Spuk*]: não simplesmente “isso obsidia”, como acabamos de arriscar a tradução, mas, de preferência, “isso retorna”, “isso retormante”, “isso espectra”.) O modo essencial da presença a si do *cogito* seria a obsessão desse “*es spukt*”. Tratar-se-ia do *cogito* stimeriano na lógica de um requisitório, certamente, mas seria esse limite intransponível? Não se pode estender esta hipótese a todo *cogito*? O *cogito* cartesiano, o “eu penso” kantiano, o *ego cogito* fenomenológico? Uma presença real se promete aqui a um Narciso eucarístico. O vivo stimeriano, seu Eu único, seria, em suma, visitado por sua própria aparição. O indivíduo se dá ele mesmo a ele mesmo seu “este é o meu corpo”. Sancho-Stimer e o Cristo parecem-se, aliás, como dois “seres de carne” (“*betleibte Wesen*”), observa Marx, que não se contenta em sublinhar incessantemente a dimensão cristã-hegeliana do empreendimento e, portanto, de ressaltar que toda fenomenologia é fenomenologia do espírito

1. Sobre a implicação estranhamente murmurada da morte, não somente de um “sou mortal”, mas de um “estou morto” (*je suis mort*) na declaração do eu sou (*je suis*), permito-me remeter a *La Voix et le Phénomène*, PUF, 1967, pp. 98 e segs.

(traduzamos aqui: fenomenologia do espectro) e que, como tal, ela não pode esconder sua vocação cristã. Ele pretende analisar e desmontar o que é, literalmente, aos seus olhos, uma “construção”. Ora, para desconstruir o que se parece a uma edificação especulativa, às vezes, simplesmente, a um discurso edificante e a uma nova forma do bem-pensante, Marx sugere que, debaixo dessa *semelhança* com Jesus Cristo, o fantasma stimeriano projete uma *identificação*, na verdade uma unicidade: “Sancho, Cristo moderno: ei-la, a sua ‘idéia fixa’ para que ‘tende’, desde o ponto de partida, toda essa montagem histórica (*die ganze Geschichtskonstruktion*)” (O.C., p. 419). Um estudo sistemático o poria frequentemente em evidência: o tema da alimentação, da Ceia e da hóstia, cruza a crítica da linguagem, com disfarces e escamoteações que consistem sempre em dar crédito ingenuamente a poderes discursivos (abuso da etimologia que serve de explicação, jogo com as homônimas, privilégio da nomenclatura, autonomização da linguagem etc.).

Uma questão se impõe então, e é uma questão de método, uma segunda propedêutica (*Anleitung*) à visão dos espíritos: como se transforma o mundo em “fantasma da verdade” (*in das Gespenst der Wahrheit*)? E como se transformar a si mesmo “em um ser santificado e fantasmático” (*in einen Geheiligten oder Gespenstigen*)? Essa questão crítica vai primeiramente de São Max (Stimer) até Szeliga, durante um diálogo fictício. Este último se vê recriminado por isso mesmo que Marx recrimina a Stimer, a saber, por não ter de “surprender-se” de “não mais encontrar daqui em diante nele mesmo senão um espectro” (*in sich “nichis als einen Spukfinde”*). Uma vez que Szeliga transfigura o objeto em verdade, ele não lida mais com varejo, ele trata o objeto em geral, industrializa seu negócio, instala a primeira “produção de fantasmas por atacado” (*Erste Gespenst-fabrikation im Grossen*). Acredita nisso com que Stimer o ameaça e o acusa: de conceber a verdade como fantasma (*die Wahrheit als Gespenst*). Mas é exatamente isto que Marx recrimina a São Max! É o que se obstina a fazer reproduzindo essa encenação de posições e

1. Cf. *A ideologia alemã*, O.C., principalmente, p. 181, pp. 489-490 e, sobretudo, p. 261.

de oposições que desembocará em uma "série aritmética de oposições" cujo "método dialético" fingir-se-á admirar. Dissemetria vertiginosa: a técnica para ter visões, para ver fantasmas, é, na verdade, uma técnica para se fazer ver pelos fantasmas. *O fantasma, sempre, isso olha para mim.*<sup>2</sup> "Método para ver espíritos: Transformar-se, primeiramente, em pobre diabo arquibesta, ou seja, posar (*sich setzen*) de Szeliga, depois falar consigo mesmo, como são Max fala a esse mesmo Szeliga: contempla o mundo que Te cerca, e dize Tu-Mesmo se Tu não sentes por toda parte um espírito que Te olha! (*aus Allem Dich ein Geist anschaut!*)".

Segue meu olhar, parece dizer o espectro com a autoridade imper-turbável e a dureza de pedra de um Comendador. Sigamos esse olhar. Logo o perdemos de vista: desaparecido, o desaparecido, na galeria dos espelhos em que se multiplica. Não há somente um espírito que Te olha. Posto que ele "está" em toda parte, esse espírito, posto que vem de toda parte (*aus Allem*), ele proliferou *a priori*, dá lugar, privando-os de lugar, a uma multidão de espectros para os quais não se pode nem mesmo designar um *ponto de vista*: eles invadem todo o espaço. Número é o espectro. Mas para habitar aí mesmo onde não se está, para obsidiar todos os lugares ao mesmo tempo, para ser *atópico* (louco e não localizável), não é preciso somente ver sob viseira, ver sem ser visto de quem se faz ver (eu, nós), é preciso falar. E escutar vozes. O rumor spectral repercute então, invade tudo: o espírito do "sublime" e o espírito da "nostalgia" passam todas as fronteiras. "Ouve-se, cita Marx, nos seres humanos as vozes de milhões de espíritos que vos falam" (*und man hört aus den Menschen Millionen Geister reden*).<sup>3</sup> Um movimento de verruma inclemente desencadeia, então, uma série de citações para conduzir a *duas conclusões*. Marx quer ao mesmo tempo extrai-las do texto-testemunho de Stürner e utilizá-las contra ele. Como sempre, apodera-se das armas e volta-as contra aquele que acreditava ser seu único proprietário. Sublinhamos aqui as objeções que poderíamos ser tentados a

1. O.C., p. 180.

2. *Ça me regarde* — isso me diz respeito. (N.T.)

3. O.C., p. 176.

dirigir ao princípio fenomenológico em geral. Duas conclusões, portanto: 1. A forma fenomenal do mundo mesmo é espectral. 2. O *ego* fenomenológico (Eu, Tu etc.) é um espectro. O *phantesthai* mesmo (antes de sua determinação como fenômeno ou como fantasma [*phantasma*]), portanto, como fantasma [*phantôme*] é a possibilidade mesma do espectro, ele porta a morte, ele dá a morte, ele trabalha no luto.<sup>1</sup>

Conseqüência, concatenação, barulho de correntes, procição sem fim das formas fenomenais que desfilam, todas brancas e diáfanas, no coração da noite. A forma da aparição, o corpo fenomenal do espírito, ei-la, a definição do espectro. O fantasma é o fenômeno do espírito. Citemos Marx, que, citando Stürner, quer forçá-lo a confes-

1. Certamente, não se reduzirá nunca o conceito estreito e estrito do fantasma ou do *phantasma* à generalidade do *phantesthai*. Preocupada com a experiência original da obsessão, uma fenomenologia do espectral deveria, em boa lógica husserliana, recortar um campo muito determinado, e relativamente derivado, no interior de uma disciplina regional (por exemplo, uma fenomenologia da imagem etc.). Sem contestar aqui a legitimidade, até mesmo a fecundidade de tal delimitação, sugerimos somente isto, sem poder ir mais adiante neste caminho: a possibilidade radical de toda espectralidade deveria ser buscada na direção do que Husserl identifica, de modo tão surpreendente mas tão forte, como um componente intencional mas não real do vivido fenomenológico, a saber, o *noema*. Diferentemente dos três outros termos das duas correlações (*noese* — *noema*, *morphé-hylé*) essa não-realidade (*réalité*), essa inclusão intencional mas não real do correlato noemático não está nem "dentro" do mundo, nem "dentro" da consciência. Mas ela é justamente a condição de toda experiência, de toda objetividade, de toda fenomenalidade, a saber, de toda correlação noético-noemática — originária ou modificada. Ela não é mais regional. Sem a inclusão *não-real* desse componente intencional (inclusão inclusiva e não inclusiva, portanto: o noema está incluído sem fazer parte), não se poderia falar de nenhuma manifestação, de nenhuma fenomenalidade em geral (este ser-para-uma-consciência, esse aparecer aparecendo que não é nem a consciência nem o ente que lhe aparece). Tal "irrealidade" ("*irréalité*"), a sua independência ao mesmo tempo com relação ao mundo e com relação ao tecido real da subjetividade egológica, não vem a ser o lugar mesmo da aparição, a possibilidade essencial, geral, não regional do espectro? Não é também o que inscreve a possibilidade do outro e do luto diretamente na fenomenalidade do fenômeno?

sar que se identifica irresistivelmente com o adversário-testemunha que cita para que compareça, o pobre Szeliga. Este não terá sobrevivido ao esquecimento senão sob uma figura inconsistente; ele não fala mais senão por meio dessa voz indireta. Tudo se condensa, portanto, nessa locução alemã, *es spukt*, que as traduções francesas são obrigadas a contornar. Seria preciso dizer: isso obsidia (*ça han-té*), isso retornanta (*ça revenante*), isso espectra (*ça spectre*), aí dentro há fantasmas, isso cheira a morto-vivo — herdade, espiritismo, ciência oculta, romance *noir*, obscurantismo, atmosfera de ameaça ou de iminência anônima. O sujeito que obsidia não é identificável, não se pode ver, localizar, deter forma alguma, não se pode decidir entre a alucinação e a percepção, há somente deslocamentos, nos sentimos olhados por aquilo que não vemos:

Atingindo essa fase [em que isso conversa através de milhões de espíritos, *aus des Menschen Millionen reden*], pode-se exclamar com Stürmer: "Sim, o mundo inteiro está povoado de fantasmas (*Ja, es spukt in der Ganzen Welt*).” Então, “é muito fácil ir mais adiante” (p. 93), e exclamar: “Povoado somente? Não, o mundo mesmo é um espectro (*Nur in ihr? Nein, sie selber spukt*).” (Diga sim, sim, ou não, não, isso basta. Todo o restante não serve para nada, é de uma transição lógica.) “São formas fenomenais diversas que revestem um espírito, é um espectro (*sie ist der wandelnde Scheinleib eines Geistes, sie ist ein Spuk*).” Depois isso, “olha” sem temor ao redor de Ti ou fixa o horizonte, um mundo de espectros Te cerca... Tu vêes espíritos [...] *in die Nähe oder in die Ferne, Dich umgibt eine gespenstige Welt* [...] *Du siehst Geister*. [...] E então “Tu não T’espantarás”, chegando como Tu chegaste ao cume da Szeligalade, em descobrir nesta ocasião que “Tu espírito, ele também, é um espectro que habita Teu corpo (*Dein geist in Deinem Leibe spukt*)”, que Tu és Tu-Mesmo um fantasma (*Du selbst ein Gespenst bist*) “que espera com impaciência sua redenção, ou seja, um espírito”. Esta descoberta Te permite agora ver “espíritos” e “fantasmas” em todos os homens, e assim a visão dos espíritos terá “atingido a última meta a que ela se tinha proposto” (pp. 46-47). Encontrar-se-á a base desse método em Hegel: *História da filosofia*, III, pp. 124-125 (entre outras), mas ele aí está expresso de modo muito mais correto.<sup>1</sup>

1. O.C., p. 176.

Essa passagem terá esclarecido, entre outras coisas, a diferença entre o espectro e o espírito. Trata-se de uma diferença. O espectro não é mais unicamente a aparição carnal do espírito, seu corpo fenomenal, sua vida decaída e culpada, é também a espera impaciente e nostálgica de uma redenção, a saber, ainda, de um espírito [...] *auf Erlösung harri, nämlich ein Geist* [...]. O fantasma seria o espírito diferido, a promessa ou o cálculo de um resgate. O que é esta diferença? Tudo ou nada. É preciso contar com ela, mas ela frustra todos os cálculos, juros e capital. Transição entre dois momentos do espírito, o fantasma não faz mais do que passar. Stürmer leva “a sério”, observa Marx, citando-o, essa passagem dos “espíritos”, no singular (*Sankt Max macht jetzt Ernst mit den “Geistern” welche die “Kinder des Geistes sind”*). Ele “se afigura”, pelo menos, essa fantasmalidade de todas as coisas (*Gespersterhaftigkeit Aller*). A toda essa progenitura, a todas essas crianças cujo sexo nunca é determinado, nem por Max nem por Marx (mas tudo leva a pensar que são irmãos do mesmo Filho, portanto, filhos do mesmo Pai, pela mediação do mesmo Espírito Santo), ele se contenta em dar nomes. Magia encantatória da onomástica e das *appellations contrôlées*.<sup>1</sup> Os nomes são novos, os conceitos envelheceram, arrastam atrás de si uma única idéia: a idéia de que os homens *representam*, precisamente sob novas denominações (*appellations*), conceitos gerais. Todo o debate concerne aqui, evidentemente, ao estatuto da generalidade conceitual e do mau tratamento a que Stürmer a submete, segundo Marx, fantasmalizando-a. Esses “representantes” (*Repräsentanten*), que são os homens, apresentam ou representam a generalidade dos conceitos “em estado negro” (*im negerhaften Zustande*). Pérfida, bífida, a palavra “negra” resolve duas coisas de uma só vez. Por um lado, denuncia a confusão na qual Stürmer mantém o conceito, mais precisamente a *apresentação* do conceito, a maneira como os conceitos “entram em cena” na intuição: indeterminação do homogêneo, no elemento sombrio de uma obscuridade noturna. O “estado negro” é, portanto, também, algum augusto ascendente o havia dito muito recentemente, a noite em que todos os gatos são pardos. A insinuação

1. Diz-se de uma reserva especial de vinhos. (N.T.)

de Marx emprega um estratagema clássico: quando se acusa alguém de ser muito generoso com a generalidade e, por acréscimo, ocupado demais, na penumbra, com o fantasma, tenta-se concluir pelo delito do obscurantismo; até mesmo do ocultismo. Eis alguém, lança-se então, que continua a acreditar no fantasma: é preciso, de fato, que ele acredite nisto para despendar tanta energia para se desfazer dele! Em nome das Luzes da Razão, erguemo-nos, então, para condenar toda *obscuridade* na apresentação do conceito geral: “estado negro” igual a obscurantismo mais ocultismo, mistério mais misticismo e mistificação. A negra não está nunca longe do obscuro e do oculto. O espiritualismo não é senão um espiritismo. Mas, por outro lado, “estado negro” poderia acenar para a submissão desses pseudoconceitos que não têm autonomia alguma. Não se lhes reconhece nenhuma necessidade interna. Pois eles trabalham unicamente como *objetos* a serviço dos homens, *para* os homens: “Esses conceitos gerais começam por se apresentar aqui em estado negro, ou seja, enquanto espíritos objetivos, enquanto objetos para os homens (*als Objekte, den Menschen gegenständliche Geister*), e, nessa fase, chamam-se fantasmas ou — *aparições!* (*und heissen auf dieser Stufe Gespenster oder-Spuk!*)”

Se o fantasma se dissemina por toda parte, a questão torna-se ansiosa: por onde *começar* a enumerar a prole? Ainda uma questão de cabeça. O que pôr à testa entre todos esses que se põem na cabeça? (*Mensch, es spukt in Deinem Kopfe!*). A testa da prole vem o capital, a representação capital, o Filho mais velho: o Homem. O arquiespectro, aquele por quem isso começa e isso comanda, o fantasma capital (*das Hauptgespenst*), é primeiramente o Homem mesmo, com um H maiúsculo (*Das Hauptgespenst ist natürlich “der Mensch” selbst*). Mas, se os homens não existem nessa lógica senão como os representantes (*Repräsentanten*) de uma generalidade absoluta, de uma essência, de um conceito ou de um espírito, de uma

1. O.C., p. 181. Quando *A ideologia alemã* ressalta a origem hegeliana da filosofia da história de Stirner, ela insiste em uma outra temática do negro, esta para a qual “A negritude” (*die Negerhaftigkeit*) é “a criança” (pp. 194 e segs.).

sacralidade ou de uma alteridade estrangeira (*Fremden*), eles não estão presentes uns para os outros senão de modo fantasmático, como espectros (*nur als gespenstige, Gespenster für einander vorhanden sind*).<sup>1</sup> A humanidade não passa de uma coleção ou de uma série de fantasmas. Aplicação dócil de uma lógica hegeliana? Recitação aplicada da *Fenomenologia do espírito*? Marx o sugere e diverte-se em fazer desfilarem em procissão, justamente, em teoria, a parada desses espectros. Com uma ironia de panfletante feliz e uma complacência um pouco nervosa, trabalhada no corpo, sem dúvida, por alguma denegação compulsiva, ele finge contar nos dedos os espectros. Pois haveria dez, como por acaso. Marx finge simplesmente contá-los, finge enumerar, pois sabe que não se pode aqui enumerá-los. Quer justamente fazer a demonstração do inumerável. Classificam-se esses simulacros de identidade segundo uma lógica que não deixa de lado nada que possa confundir o adversário. Pratica-se ao *mesmo tempo* o engaste dos conjuntos e a serialização discreta e ordenada (em fila: *der Reihe nach*) das singularidades espectrais. Não há, em suma, sem dúvida, senão um único fantasma, um fantasma dos fantasmas, e ele não é senão um conceito, nem mesmo um conceito, o obscuro, a “negra” apresentação de um conceito mais amplo e mais englobante do que todos os outros, até mesmo um nome, uma metonímia se prestando a todas as substituições (a parte pelo todo que ela extravasa, então; o efeito pela causa de que ele é causa, por sua vez etc.). Nominalismo, conceitualismo, realismo, tudo isso fica desconcertado pela Coisa ou Acoisa nomeada fantasma. A ordem taxionômica torna-se muito fácil, ao mesmo tempo arbitrária e impossível: não se pode nem classificar nem contar o fantasma, ele é o número mesmo, ele é em número, inumerável como o número, não se pode contar nele nem com ele. Só há um e há demais. Ele prolifera, não se contam mais seus rebentos ou juros, seus suplementos ou mais-valias (a mesma figura associava em grego, Platão o confirmaria, o rebento do pai e os juros do capital, ou do Bem?). Pois o fantasma singular, o fantasma gerador dessa multiplicidade incalculável, o arquiespectro,

1. O.C., p. 181.

2. Platão, *República*, 555 e.

é um pai ou é o capital. Esses dois corpos abstratos são todos dois visíveis-invisíveis. Aparições sem pessoa. Isso não permite a especulação, ao contrário. Nem o desejo de contar o que não se conta mais. O desejo aritmético aí encontra, ao contrário, seu agulhão, até mesmo sua origem. E o desejo de classificar. E a compulsão hierarquizante que não impede, por outro lado, de pôr os fantasmas em fila, horizontalmente, como tantos conceitos iguais, de direito, e prestes a moverem-se sobre um terreno plano. Etiquetamo-los, costuramo-lhes um número no corpo como se eles jogassem em um time de futebol, numa noite de grande final, sob os projetores, do Fantasma nº 1 ao Fantasma nº 10. Só faltaria um, pergunta-se, de fato, qual.

Vamos contar os espectros. Nos dedos de Marx. Mas não se pode deixar de se interrogar, uma vez mais, na abertura dessa cena fabulosa. Por que uma tal obstinação? Por que essa caça ao fantasma? Por que esse furor de Marx? Por que ele molesta Stirner com uma ironia tão irresistível? Tem-se a impressão, tanto a crítica parece insistente e redundante, ao mesmo tempo resplandecente e incômoda, que Marx poderia nunca mais parar de arremessar seus dardos e ferir mortalmente. Ele poderia nunca mais largar a sua vítima. Liga-se a ela de modo perturbador. Sua presa está cativa. A obstinação de um caçador consiste em dispor um chamariz animal, aqui o corpo vivo sem vida de um fantasma, para enganar sua presa. Bem que tenho meu sentimento sobre esse assunto (insisto bem, um *sentimento*, meu sentimento, e não tenho razão alguma para denegar que este se projeta, necessariamente, na cena que eu interpreto: minha "tese", minha hipótese ou minha hipótese, justamente, é a de que não é possível evitar essa precipitação, cada um lendo, pensando, agindo, escrevendo com seus fantasmas, mesmo quando ele se responsabiliza pelos fantasmas do outro). Meu sentimento, portanto, é que Marx se infunde de medo, ele mesmo se obstina em alguém que não está longe de parecer-se com ele, a ponto de se enganar: um irmão, um duplo, portanto, uma imagem diabólica. Uma espécie de fantasma de si mesmo. Que ele gostaria de afastar, distinguir: *opor-se*. Ele reconheceu alguém que, como ele, parece obcecado pelos espectros e pela figura do espectro e por seus nomes de consonância e referência perturbadoras (*Geist, Gespenst*). Assediado, ele também, pelo mesmo e por um outro, pelo mesmo que é a cada vez um outro, pois a

identidade de um fantasma, este é justamente o "problema" (*problema*: ao mesmo tempo a questão, a tarefa, o programa e o broquel, a armadura apotropaica: armadura contra armadura, um elmo pelo outro fascinado, duelo sob viseira). Descrevo, portanto, esse sentimento: o de um Marx obcecado, obsidiado, possuído *como* Stirner, e talvez mais do que ele, o que é ainda mais difícil de suportar. Ora, Stirner falou disso *antes dele*, e tão abundantemente, o que é ainda mais intolerável. No sentido que a caça dá, às vezes, a essa palavra, ele *roubou* os espectros de Marx. Ele tentou todos os exorcismos, com que eloquência, com que júbilo, com que gozo! Ele amava tanto as palavras do exorcismo! Pois essas palavras fazem sempre voltar, elas convocam a aparição que conjuram. Vem que eu te caço! Entendes! Eu te caço! Te persigo. Corro atrás de ti para expulsar-te daqui. Não te deixarei mais. E o fantasma não solta sua presa, a saber, seu caçador. Ele compreendeu há pouco que só o expulsam para caçá-lo. Círculo especular, caça-se para caçar, persegue-se, fica-se no encalço de alguém somente para fazê-lo fugir, mas fazemo-lo fugir, distanciamo-lo, expulsamo-lo para buscá-lo ainda e permanecer no seu encalço. Expulsa-se alguém, põe-se-o porta afora, se o exclui ou recalca. Mas tudo isso é para caçá-lo, seduzi-lo, atingi-lo e, portanto, para guardá-lo ao seu alcance. Enviamo-lo para longe para passar a vida, e o *mais tempo* possível, a aproximar-se dele. O *mais tempo* é para designar tanto a chamariz como a presa), a caçada a distância não pode senão alucinar, diga desejar se quiser, ou diferir a proximidade: chamariz e presa.

Essa lógica e essa topologia da *caçada paradoxal* (cuja figura, desde antes de Platão, terá atravessado toda a história da filosofia, mais precisamente da inquirição ou da inquirição ontológica), não se deveria tratá-la como um ornamento retórico quando se lê o *Manifesto do partido comunista*: suas primeiras frases, já o vimos, associam imediatamente a figura da obsessão à da caçada. Trata-se da experiência mesma da conjuração. A conjuração está por todos os lados, no campo das potências da velha Europa (que promovem uma "santa caçada" ao espectro comunista), mas, também, no campo oposto onde igualmente se caça. Aí, dois grandes caçadores, Marx e Stirner, são, em princípio, os conjurados de uma mesma conjuração. Mas o

primeiro acusa o outro de trair e servir ao adversário, a Europa cristã, em suma. O primeiro censura o segundo por ter sido o primeiro a colocar o espectro, ainda que fosse para expulsá-lo, no centro de seu sistema, de sua lógica e de sua retórica. Não é inadmissível? Ele o quer mal, quer não querer a mesma coisa que o outro e não se trata de uma coisa: o fantasma. Como ele, e como todos aqueles que são ocupados por espectros, ele só os acolhe para expulsá-los. Desde que há espectro, a hospitalidade e a exclusão vão de par. Só somos ocupados por fantasmas se estivermos ocupados em exorcizá-los, em pô-los porta a fora. Eis o que Marx e Stürmer têm em comum: nenhuma outra coisa senão essa caçada ao fantasma, nada mais do que esse nada singular que permanece um fantasma. Entretanto, à diferença do espírito, por exemplo, ou da idéia ou do pensamento simplesmente, não o esqueçamos, esse nada é um nada que *toma corpo*. E, como os dois adversários querem conjurar esse corpo, nada poderá suprimir entre eles, quanto a isso, uma semelhança por definição perturbadora. As críticas desconstrutoras que Marx dirigirá às “construções históricas” e às “montagens” stürmerianas arriscam-se a voltar-lhe em *boomerang*. Dá a obstinação sem fim. Sem fim porque nele mesmo se sustenta. Ele quer classificar, só pode caçar. A obstinação se obstina, nós o sugeríamos, contra uma espécie de duplo ou irmão. Todos dois amam a vida, o que está certo, mas nem sempre é evidente para os seres finitos: sabem que a vida não vem sem a morte, e que a morte não está no além, fora da vida, exceto se se inscreve o além dentro, na essência do vivo. Todos dois partilham, aparentemente como vocês e eu, uma preferência incondicional pelo corpo vivo. Mas, por isso mesmo, empreendem uma guerra sem fim contra tudo o que o representa, o que não é ele, mas que volta a ele: a prótese e a delegação, a repetição, a diferença. O eu vivo é auto-imune, eles não querem saber disso. Para proteger sua vida, para se constituir como único eu vivo, para se referir, como o mesmo, ele é necessariamente levado a acolher o outro no interior (a diferença do dispositivo técnico, a iterabilidade, a não-unicidade, a prótese, a imagem de síntese, o simulacro, e isso começa com a linguagem, antes dele, tantas figuras da morte), ele deve, portanto, dirigir ao mesmo tempo *por ele mesmo e contra ele mesmo* as defesas imunitárias aparentemente destinadas ao não-eu, ao inimigo, ao oponente, ao adversário.

Marx se diz um melhor *expert* (um melhor “erudito”, um melhor “*scholar*” e fantasmas), ele diz, em suma, a são Max, recordemos: o fantasma, isso me concerne mais que a ti, entendo mais de espectros, se queres salvar a vida e conjurar o morto-vivo, não debes proceder imediatamente, abstratamente, egologicamente, fantasmaticamente, pelo verbo, pelo ato de linguagem de um *phantasmagore-nein*, é preciso passar pela prova laboriosa do desvio, é preciso atravessar e trabalhar as estruturas *práticas*, as mediações sólidas da efetividade real, “empírica” etc. De outro modo, só terás conjurado a fantasmalidade do corpo, não o corpo mesmo do fantasma, a saber, a realidade do Estado, do Imperador, da Nação, da Pátria etc. Mas, evidentemente, durante esse desvio, será preciso aceitar levar em conta o corpo autônomo, relativamente autônomo, da realidade fantasmática.

Obstinando-se ele mesmo contra esse duplo apressado em ir até o fim e, portanto, tanto mais inconsistente, Marx arrisca-se sempre a deixar-se agarrar pelo seu próprio fantasma: um espectro ao mesmo tempo especulativo e especular. Esse risco o enerva, e é preciso que multiplique infinitamente as marcas, as marcas distintivas e as marcas polêmicas. Jamais porá um fim a isso, mas é para ir até o fim, é para acertar suas contas que ele faz contas.

Desconta os fantasmas do outro. Há dez. Enfim, pára-se em dez. É apenas por que conta nos dedos? Operação manual tendo em vista um manual? Mas o que faz aqui, como por “sob a mão”,<sup>1</sup> diria talvez Patrice Loraux, a mão de Marx?<sup>2</sup> Por que dez?

1. Aqui, “*en sous main*” — em segredo, escondido (século XVI), primeiramente *par-dessous la main* (século XV). (N.T.)

2. Como tentamos aqui re-afirmar a herança de Marx, ajustando-a ou amoldando-a a um pensamento do espectral que leve em conta, especialmente na apreensão política da coisa pública e de seu espaço (mais ou menos novo), uma irreduzível *virtualidade* (espaço virtual, objeto virtual, imagem de síntese, simulacro espectral, diferença tele-tecnológica, *idealiabilidade*, traço além da presença e da ausência etc.), devemos atribuir uma grande importância ao que Patrice Loraux diz, numa fórmula muito feliz, do “escrito de Marx” como “imagem síntese” e “objeto virtual”. Trata-se de um discurso marxista que “não tem acesso por si ao limiar de sua legibilidade”. O escrito

Em toda *A ideologia alemã*, poder-se-ia ler, não o faremos aqui, a glosa inexaurível dessa mesa dos fantasmas. Pois pode-se considerá-la assim: como uma mesa, para uma Tábua da lei em dez tempos, o espectro de um decálogo e um decálogo dos espectros. A nova mesa se apresenta ainda como um quadro, uma tabularização irônica, a taxinomia fictícia ou a estatística das aparições. Um quadro das categorias do objeto ou do ente como espectro em geral. E, no entanto, apesar da estática que convém à exposição de um quadro, este não conhece o repouso de nenhuma estabilidade. Esse quadro dos espíritos se move à imagem de uma mesa movediça. Ela se põe a dançar de baixo de nossos olhos, como uma certa "mesa" do *Capital*, vamos vê-la mexer daqui a pouco, quando seu devir-mercadoria abre a dimensão do segredo, da mística e do fetichismo. Pois nesse quadro das aparições, nesse novo quadro cujas categorias capitais se alçam em cabeças de acusação, os conceitos não se distinguem. Eles não se acrescentam um ao outro, eles se suplementam para passar alternadamente um dentro do outro, cada um figurando um circuito do outro. Não podemos ler aqui *A ideologia alemã*, que não é, no fundo, senão a exposição desenvolvida dessa mesa. Sem mesmo citar, para aí remetendo o leitor curioso, as zombarias de estilo exclamativo com que Marx acompanha cada uma das dez aparições, limitaremos-nos a algumas observações sobre esta ou aquela marca distintiva. Ao passo que na "pura história de espíritos (*reine Geistergeschichte*)", Marx havia contado "dez teses", eis que, algumas páginas mais adiante, na "impura história dos espíritos", ele faz a conta! de dez aparições:

não permanece por sob "a mão de Marx", ao alcance de seu corpo que "desfruta retê-lo" (mas também, diríamos nós, não retê-lo, e tudo começa com esse outro desfrutar, o mesmo, no entanto. Louraux esclarece então: "Mas, para nós, os editores fabricam um objeto completamente diferente: o texto de Marx, produto de uma manipulação sofisticada que deve fornecer ao leitor uma imagem de síntese do escrito de Marx, pois esse último não é nunca senão um *objeto virtual*, e ninguém o tem *na mão*". (O.C., pp. 21-22. Grifo meu).

1. No original, "il table sur dix revenants". (N.T.)

*Gespens! Nr. 1 (Fantasma nº 1): o ser supremo (das höchste Wesen), Deus. Não se perde um minuto falando dessa "incrível crença", observa Marx. Nem Stirner nem Marx se detêm, aliás, na essência do crer, aqui da fé por excelência, que não pode jamais crer senão no inacreditável, e não seria o que ela é sem isso, para além de toda "prova da existência de Deus".*

*Gespens! Nr. 2: o ser ou a essência (Das Wesen) [Aparentemente, se está descendo: do mais alto, das höchste Wesen, ao menos alto, das Wesen sem mais. Velho problema, desde Aristóteles, pelo menos. Hierarquia descendente, da teologia à ontologia. Será isto tão simples? Wesen continua sendo o conceito comum, vamos vê-lo, e o fio condutor dessa classificação que permanece, portanto, essencialmente ontológica, na verdade onto-teológica!.]*

1. Seria preciso evidentemente, tarefa necessária e apaixonante, ler Stirner para além dos trechos que a *Ideologia alemã* recorta (amplamente, é verdade) e submete, o mais das vezes, à torção da sãira. Seria preciso também reconstruir atravessando o texto de Stirner, uma tradição ou uma genealogia dessa temática do fantasma no século XIX, ao menos, de Kant (não somente aquele que interessou a Swedenborg, mas o pensador da imaginação transcendental e, portanto, de todos os terceiros conceituais que a fantástica introduz entre o sensível e o inteligível, tantos lugares propícios à espectralidade) até Schopenhauer do *Ensaio sobre os fantasmas (Versuch über Geistersehen und was damit zusammenhängt, 1851)*, a Nietzsche — que conhece indiretamente os textos de Stirner e aconselhou sua leitura a Baumgartner em 1875, ou a Mallarmé — cuja obra vela junto a um "fantasma branco como uma página ainda não escrita" (*Mimique*). Tal reconstrução excedendo aqui os limites de nosso propósito, citemos, ao menos uma vez, algumas passagens do *Único e sua propriedade*: "Os Românticos sentiram de fato as consequências da diminuição da fé em Deus que representava o abandono da crença nos espíritos e nos fantasmas e buscaram remediar suas fatais consequências, não somente ressuscitando o mundo fabuloso, mas sobretudo 'abrindo as portas de um mundo superior' com seus sonâmbulos, videntes de Prévorst etc. Os bons crentes e os Pais da Igreja não imaginavam que destruir a crença nos fantasmas era também retirar sua base à religião e deixá-la planar, despregada de seu solo nutritivo. Quem não acredita mais em fantasmas nada mais tem a fazer senão dilatar com consequência sua descrença para se aperceber que não se esconde nenhum ser particular por detrás das coisas, nenhum fantasma

*Gespens! Nr. 3:* a vaidade do mundo. Nada a dizer, observa Marx, senão que é para passar ao que se segue, para encadear "facilmente", "levemente", *leicht*, com o que segue. E que é de mais leve, com efeito, de mais vão, justamente, de mais inexistente (aí, mais de *Wesen*) que a sombra é a vaidade de um fantasma? A vaidade do mundo, portanto, justo para encadear com o que segue, a saber:

*Gespens! Nr. 4:* os seres bons e maus (*die guten und bösen Wesen*). *Das Wesen* está de volta mas, observa Marx, Max não diz nada dele, mesmo se há tanto a dizer. É justamente para encadear com o que segue, a saber:

*Gespens! Nr. 5:* o ser e seu reino (*das Wesen und sein Reich*). É a primeira determinação do ser. Ele possui um império, daí sua metamorfose (*Verwandlung*) numa pluralidade de seres. Eis aí o primeiro nascimento do plural, o nascimento mesmo, a origem do número e da progenitura. Evidentemente, a palavra "reino" transfere já a tábuas dos mandamentos ou o quadro das categorias do ser em terra evangélica.

*Gespens! Nr. 6:* os seres, portanto (*die Wesen*): passou-se para o plural, para a proliferação da progenitura, de 5 para 6, por metamorfose e geração espontânea ("dass es 'das Wesen' ist, worauf es sich flugs in *Gespens! Nr. 6:* 'die Wesen' verwandelt.")

ou — o que dá no mesmo, tomando a palavra em sua acepção ingênua — nenhum 'espírito': (*L'Unique et sa Propriété et autres réctis*, tr. P. Gallisaire e A. Sauge, Bibliothèque l'Âge d'Homme, 1972, p. 107). E sob o título "O espectro": "Com os fantasmas, Nós entramos no reino dos espíritos, dos seres. O que obsidia o universo, nele perseguindo suas secretas e inapreensíveis atividades, é o espectro misterioso que Nós chamamos de Ser supremo. Durante séculos, os homens se deram a tarefa de conhecer-lhe o ceme, de concebê-lo, de descobrir ali a *realidade* (de provar a 'existência de Deus'); foi neste horrendo, impossível e interminável trabalho de Danaides que eles se obstinaram, querendo mudar um espectro em não-espectro, o irreal em real, o *espírito* em uma pessoa total, de *carne e osso*. Foi deste modo que eles buscaram a 'coisa em si', por detrás do mundo existente, por detrás da *coisa a não-coisa*" (p. 112).

*Gespens! Nr. 7:* o homem-Deus (*der Gottmensch*). No fundo, nessa hierarquia descendente, eis o momento de conversão ou de reversibilidade (descida e ascensão). Trata-se também da categoria do terceiro, o meio ou a mediação para a síntese do idealismo especulativo, a *charneira* dessa onto-teologia como antropo-teologia do fantasma. O homem-Deus não desempenha o mesmo papel na *Fenomenologia do espírito*? Essa junção articulatória situa também o lugar do devir-carne, o momento privilegiado da encarnação ou da incorporação espectral. Nada de surpreendente que Marx, na continuação de Max, dedique-lhe o comentário mais extenso, mais obstinado, justamente o mais cativo. O momento crístico, e nele o momento eucarístico, não é a hipóbole da obstinação, precisamente? Se todo espectro, já o vimos bastante, distingue-se do espírito por uma incorporação, pela forma fenomenal de uma quase encarnação, o Cristo é então o mais espectral dos espectros. Ele nos diz alguma coisa da espectralidade absoluta. Stürmer mesmo estaria pronto a reconhecer-lhe a singularidade desse privilégio transcendental. Sem esta encarnação, teria o conceito de encarnação o mínimo sentido, a mínima chance histórica? Jesus é, ao mesmo tempo, o maior e o mais "incompreensível dos fantasmas" (*unbegreiflichste Gespens!*). Marx insiste nisso:

Stürmer pode dizer dele que ele "teve um corpo" (*dass er "belebter gewesen ist*). Se são Max não acredita no Cristo, ao menos acredita em seu "corpo real" (*an seinen "wirklichen Leib"*). Segundo Stürmer, o Cristo introduziu bastantes infelícios na história e nosso santo sentimental conta-nos, com lágrimas nos olhos, "o martírio que se infligiram os mais enérgicos cristãos para compreendê-lo". — Sim! "Jamais fantasmas antes dele havia torturado tanto as almas..."

1. O.C., p. 182. Marx recusa, portanto, as miragens da onto-teologia cristã de são Max que já recusava as miragens da onto-teologia cristã. Todos dois obstinam-se nos fantasmas, todos dois caçam, e são os *mesmos*, salvo que a obstinação de Marx caça (os do) outro obstinado, são Max. Mas todos dois entendem expulsar o espectro onto-teológico e trinitário em nome de uma ontologia mais exigente que não somente não confunde mais a aparição com o ente como corpo vivo, em carne e osso, mas não o confunde sobretudo com este arquifantasma em carne e osso que é, como o explica tão bem são Max,



É fácil portanto passar dele ao “ser horrível” (*zum grauenhaften Wesen*):

*Gespens* Nr. 8: o homem. Estamos aqui o mais próximo de nós mesmos, mas também do mais terrificante. É da essência do fantasma em geral infundir medo. É verdade, sobretudo do homem, do mais “*unheimlich*” de todos os fantasmas, palavra de Stürmer que as traduções francesas ignoram o mais das vezes, e que nos importa aqui em subido grau. Trata-se da palavra da obsessão irreduzível. O não-familiar torna-se o mais inquietante. O estar-em-casa (*chez-soi*) econômico ou ecológico do *oikos*, o próximo, o familiar, o doméstico, até mesmo o nacional (*heimlich*) infunde medo a si mesmo. Sente-se ocupado, no próprio segredo (*Geheimnis*) de seu dentro, pelo mais estrangeiro, o longínquo, o ameaçador. Voltaremos a isso para concluir. Se o Cristo, esse espectro absoluto, infunde medo e causa mal, o homem que se torna esse *Göttersch* (e o homem não advém a si mesmo, aqui, senão nesse devir), eis que ele ainda infunde mais medo à medida que se aproxima de nós. É ainda mais espectral que o espectral. O homem se faz medo. Torna-se o medo que inspira.<sup>1</sup>

O Cristo, o Deus feito Homem segundo a encarnação. Marx e são Max parecem questionar, outros diriam bem depressa “desconstruir”, uma fenomenologia onto-teológica e cristã; mas é na medida em que ela não é ocupada, dizem todos dois, e portanto habitada, obsidiada senão por aparições. Sua “desconstrução” limita-se ao ponto em que, a essa onto-teologia espectral, eles opõem *todos dois* — cada um à sua maneira, mas quaisquer que sejam as diferenças entre eles —, o princípio hiperfenomenológico da presença em carne e osso da pessoa viva, do ente mesmo, de sua presença efetiva e não fantasmática. de sua presença de carne e osso.

O programa desse diferendo é interessante em si, decerto, mas nos fornece também um modelo virtual para tantos debates em andamento hoje. E importa-nos também a esse título.

1. Citemos ainda Stürmer, além do trecho citado por Marx:

“A necessidade de tornar o espectro apreensível ou de realizar o *non-sens* [em francês no texto] fez nascer um *fantasma em carne e osso*, um fantasma ou um espírito provido de um corpo real, um fantasma corporal. Quantas dificuldades tiveram os espíritos mais fortes, os mais geniais dos cristãos, para conceber esta aparição fantasmática, sem nunca conseguir, contudo,

Daí as contradições que tomam o humanismo insustentável. Vamos pungrir aqui a lógica deste *medo de si* que orienta nosso propósito. A ipseidade do si aí se constitui. A ela ninguém terá escapado, nem Marx, nem os marxistas, nem, é claro, seus inimigos mortais, todos aqueles que querem defender a propriedade e a integridade de seu interior: o corpo próprio, o nome próprio, a nação, o sangue, o território e os “direitos” que aí se fundam. Marx expõe a sua fatalidade, mas no outro, justamente, exposto ao oponente, defronte, em são Max.<sup>1</sup> Ela se empenha na dobra fenomenológica, parece sugerir Marx, nessa diferença, decisiva e inconsistente ao mesmo tempo, que separa o ser do aparecer. O aparecer do ser enquanto tal, enquanto fenomenalidade de seu fenômeno, é e não é o ser que aparece, eis a dobra do “*unheimlich*”:

Fantasma nº 8, o *homem*. Aqui, o “horror” não larga mais nosso valente autor... “ele tem medo de si mesmo” (*er erschrickt vor sich selbst*); em cada ser humano, vê “um espectro terrificante” (*einen “grausigen Spuk”*), um “espectro sinistro” (*einen “unheimlichen Spuk”*) e que é

resolver a contradição das duas naturezas, a divina e a humana, isto é, a fantástica e a sensível, em suprimir esse espectro muito estranho, essa monstruosa quimera! Nunca um fantasma havia criado mais angústia. [...] Foi somente com o Cristo que apareceu esta verdade que o espírito ou o fantasma propriamente dito é o homem [...]. Desde então, o homem não se assusta mais, a bem dizer, com espíritos que lhe são *exteriores*, mas consigo mesmo: ele só tem medo de si mesmo. Em seu seio reside o *espírito do pecado*, já então o mais fugidivo pensamento — que é também um espírito — talvez um *diabo* etc. O fantasma tomou corpo, o Deus se fez homem, mas o homem tornou-se o horrível espectro, de quem ele busca conhecer e aprofundar a natureza, que ele se esforça em cativar, em realizar, em exprimir: o homem *é espírito*.” (O.C., pp. 112-113.)

1. Na conclusão de um livro recém-publicado, *La pénultième est morte. Spectrographies de la modernité* (Champ Vallon, 1993), Jean-Michel Rabaté assinala com vigor que “Marx e Engels fingem não compreender o alcance crítico das análises de Stürmer” (p. 223). Ao mesmo tempo em que se defende de querer assim “reabilitar” são Max, Rabaté reinscreve notavelmente *L’Urbique et sa Propriété* numa poderosa linhagem — espectrográfica, portanto — que a posteridade anarquista do livro está longe de esgotar (de Shakespeare a Sade, Mallarmé, Joyce, Beckett).

obsidiado (*in dem es "umgeht"*) [é a palavra do *Manifesto*]. Ele se sente inteiramente pouco à vontade. A dualidade (*Zwiespalt*) entre a aparência fenomenal (*Erscheinung*) e o ser (*Wesen*) o impede de dormir. Tal Nabal, esposo de Abigail, sobre quem se diz, na Escritura, que seu ser é separado de sua aparência!...

Tudo se dá sempre o mais próximo à cabeça e ao chefe. Esse medo de si poderia ter conduzido o escritor ao suicídio. O escritor, o homem-escritor teria podido *expulsar* a si mesmo: são Max esboça o gesto de se estourar os miolos (ainda no léxico da caçada: *eine Kugel durch den Kopf jagt*), uma vez que a perseguição é interior e quem o outro o faz sofrer na cabeça. O que salva este homem do homem é ainda um outro fantasma. Ele recorda os Antigos que "não faziam caso algum disso na pessoa dos escravos". Ele pensa, então, *no espírito do povo* em todo lugar onde este se encarna. Isso o conduz a deduzir (*Dies bringt ihn auf*) o fantasma seguinte.

*Gespens* Nr. 9: o espírito do povo (*Volksgeist*). Haveria muito a dizer, hoje, sobre essa dedução — não somente sobre o retorno dos nacional-populismos, mas sobre o que sempre os relacionou, na história fundadora que eles se narram, a dos aparecimentos de aparições. O fundador do espírito de um povo, poder-se-ia mostrá-lo, tem sempre o aspecto da aparição-sobrevivente. Ela obedece sempre à temporalidade de seu retorno. Sua reaparição é esperada, mas obscuramente temida. Marx fala com tanta lucidez do nacionalismo noutros lugares, mas aqui ele permanece muito lacônico. Observa somente a transição necessária para a metamorfose final:

*Gespens* Nr. 10: o Todo. Max terá sido bem-sucedido em transmutar tudo, o Todo mesmo, retornando ("*Alles*" *in einen Spuk zu verwandeln*). Então deve-se parar com as contas. E os contos. E a narrativa e a fábula, e o romance *noir*. E o ocultismo numerológico com ares de *Aufklärung*. Deve-se confessar que, imediatamente, "toda enumeração finalmente cessa" (*alles Zählen aufhört*), uma vez que tudo vem obsidiar tudo, o todo está no tudo, ou seja, "na classe

1. *L'Idéologie Allemande*, O.C., p. 182.

dos espectros (*in der Klasse Gespenster*). Seria possível pôr tudo a granel aí, e Stirner não se priva disso: o Espírito Santo, a verdade, o direito, e sobretudo, sobretudo, a "boa causa", sob todas as suas formas (*die gute Sache*, de que Marx, como lúcido analista dos tempos modernos, como sempre, acusa Stirner de não poder nunca esquecer, como se ele fizesse também, já ele, da reta consciência um ofício e do bom direito uma técnica de promoção pessoal.)

O erro exemplar de Stirner, ele deve ser julgado por isso, julgado pelo exemplo, seria o vício da especulação moderna. A especulação especula sempre sobre o espectro, ela especula no espelho do que ela produz, sobre o espetáculo que ela se dá e se dá a ver. Ela acredita nisso que ela crê ver: nas representações. Todos os "fantasmas" que passamos em revista (*die wir Revue passieren liessen*) eram representações (*Vorstellungen*). Nesse sentido a especulação é sempre teórica e teológica. Para explicar a origem dessa "história dos fantasmas", Marx remete a Feuerbach e à sua distinção entre a *teologia vulgar* que crê em fantasmas da imaginação sensível e a *teologia especulativa* que crê em fantasmas da abstração não sensível. Mas a *teologia* em geral é "crença nos fantasmas" (*Gespenserglaube*). Poder-se-ia dizer crença *em geral*, a crença nessa aliança do sensível e do insensível em que se cruzam as duas teologias, a vulgar e a especulativa. Do sensível insensível voltaremos a falar mais adiante, quando do aparecimento de uma outra mesa: nem a Tábua dos dez mandamentos nem o quadro das dez categorias, mas uma mesa de madeira, desta vez, uma mesa com quatro pés, uma mesa "cabeça dura": é o nascimento, muito simplesmente, do valor de troca e nunca se terá falado senão de cabeças, de quadros e de mesas e de mesas armadas dos pés à cabeça. E a origem do valor de troca, trata-se do nascimento do capital. Da mística e do segredo.

Em sua denúncia comum, no que esta tem de mais crítico e de mais ontológico, ao mesmo tempo, Marx e São Max herdavam também a tradição platônica, mais precisamente, aquela que associa estreitamente a imagem ao espectro, e o ídolo ao fantasma, ao *phantasma* em sua dimensão fantasmática ou errante de morto-vivo. Os "phant-

1. *À la tête de bois*. (N.T.)

tasmata", que o *Phédon* (81d) ou o *Timeu* (71a) não separam dos "eidôla", são as figuras das almas mortas, são as almas dos mortos: quando elas não ficam largadas ao lado dos monumentos fúnebres e sepulturas (*Fedon*), elas obsidiam as almas de certos vivos, noite e dia (*Timeu*). Estreito e recorrente, esse acolpamento não se deixa desfazer. Ele permite pensar que a sobrevivência e o retorno do morto-vivo pertencem à essência do ídolo. A sua essência inessencial, evidentemente. Ao que dá um corpo à idéia, mas um corpo de mínimo teor ontológico, um corpo menos real do que a idéia mesma. O ídolo só aparece ou se deixa determinar sobre fundo de morte. Hipótese sem originalidade, sem dúvida, mas cuja consequência se mede pela consistência de uma imensa tradição, é preciso dizer do *patrimônio* filosófico tal como este se lega, através das mutações as mais parricidas, de Platão a São Max, a Marx e para além. A linhagem desse patrimônio é trabalhada, mas não é, de modo nenhum, interrompida pela questão da idéia, a questão do conceito e do conceito de conceito; esta mesma que aloja toda a problemática de *A ideologia alemã* (nominalismo, conceitualismo, realismo, mas também retórica e lógica, sentido literal, sentido próprio, sentido figurado etc.). E essa questão seria uma questão de vida e morte, a questão de a-vida-a-morte, antes de ser uma questão do ser, da essência ou da existência. Ela abriria para uma dimensão do *sobre-viver* ou da sobrevivência irredutível ao ser e a qualquer oposição do viver e do morrer.

O que é a ideologia? Pode-se traduzir, referindo-se a ela, a lógica do *sobre-viver* que acabamos de entrever com referência ao *patrimônio do ídolo*, e qual seria o interesse de semelhante operação?

O tratamento do fantasmático, em *A ideologia alemã*, anuncia ou confirma o *privilegio absoluto* que Marx concede sempre à religião, à ideologia como religião, mística ou teologia, em sua análise da ideologia em geral. Se o fantasma dá sua forma, isto é, seu corpo, ao ideograma, trata-se do próprio do religioso, segundo Marx, se é possível dizer, que se veio a perder apagando a semântica ou o léxico do espectro, como o fazem frequentemente as traduções, em valores que se julgam tanto ou quanto equivalentes (fantasmagoria, alucinação, fantástico, imaginário etc.). O caráter místico do fetiche, tal como este marca a experiência do religioso, é primeiramente um caráter fantasmal. Muito mais do que uma facilidade de exposição na

retórica ou na pedagogia de Marx, trata-se, *por uma parte*, ao que parece, do caráter irredutivelmente específico do espectro. Este não se deixa derivar a partir de uma psicologia da imaginação ou uma psicanálise do imaginário, não mais do que a partir de uma onto ou me-ontologia, mesmo se Marx parece inscrevê-la em uma genealogia socioeconômica ou em uma filosofia do trabalho ou da produção: todas essas deduções supõem a possibilidade da sobrevida espectral. Trata-se *por outra parte*, e com isso, da irredutibilidade do modelo religioso na construção do conceito de ideologia. Quando Marx evoca os espectros, na hora de analisar, por exemplo, o caráter místico ou o devir-feiçhe da mercadoria, nós não deveríamos, pois, ver aí somente efeitos de retórica, tomeios contingentes ou simplesmente próprios para convencer, impressionando uma imaginação. Se, aliás, fosse o caso, seria preciso ainda explicar sua eficiência quanto a isso. Seria preciso ainda levar em conta a força invencível e o poder original do efeito de "fantasma". Seria preciso dizer por que isso causa medo ou impressiona a imaginação, o que é o medo, a imaginação, seu sujeito, a vida de seu sujeito etc.

Situemo-nos, por um momento, neste lugar em que os valores do *valor* (entre o valor de uso e o valor de troca), do *segredo*, do *místico*, do *enigma*, do *feitiço* e do *ideológico* formam sua cadeia no texto de Marx, singularmente em *O capital*, e tentemos indicar, ao menos, ainda que seja um índice, o movimento *espectral* desta cadeia. Ele é encenado aí, justamente, onde se trata de formar o conceito do que a cena, toda cena, subtrai aos nossos olhos cegos, no momento de abri-los. Ora esse conceito se constrói, de fato, na referência a alguma obsessão.

Grande momento, no começo do *Capital*, lembramo-nos: Marx se pergunta, em suma, como descrever em seu surgimento o caráter *místico* da mercadoria, a mistificação da coisa mesma — e a forma-dinheiro de que a forma simples da mercadoria é o "germe". Quer analisar o equivalente cujo *enigma* e o caráter místico só impressionam o economista burguês sob a forma acabada da moeda, do ouro ou do dinheiro. Este é o momento em que Marx tenciona demonstrar que esse caráter místico não deve nada a um valor de uso.

É por acaso que ele ilustra o princípio de sua explicação fazendo se mover uma mesa? Ou antes, ressaltando o aparecimento de uma mesa movediça?

Conhece-se bem, conhece-se demais essa mesa, na abertura do capítulo sobre o caráter fetiche da mercadoria e seu segredo (*Geheimnis*<sup>1</sup>). Está gasta, esta mesa, foi explorada, sobreexplorada ou disposta, fora de uso, nos antiquários ou leilões. A coisa é ao mesmo tempo ordenada e desordenada. Desordenada, pois logo vamos surpreendê-los com isto, a tal mesa é também um pouco louca, fantástica, perturbada, *out of joint*. Não se sabe mais, sob a pátina hermenêutica, para o que serve e o que vale essa peça de madeira cujo exemplo surge de repente.

O que vai surgir, será um simples exemplo? Sim, mas o exemplo de uma coisa, a mesa, que parece surgir, ela, *dela mesma* e se erguer, de repente, sobre suas patas. É o exemplo de uma aparição.

Corramos, portanto, depois de tantas glosas, o risco de uma leitura ingênua. Tentemos ver o que se passa. Mas não é imediatamente impossível? Marx nos previne disso, desde as primeiras palavras. Trata-se de se transportar logo, de uma só vez, para além da primeira olhada e, portanto, de ver aí onde essa olhada é cega, de arrastar os olhos aí onde não se vê o que se vê. É preciso ver isto que, à primeira vista, não se deixa ver. É o caso da invisibilidade mesmo. Pois o que a primeira vista perde é precisamente o invisível. O defeito, o engano da primeira vista, é ver e não perceber o invisível. Se não nos rendermos a essa invisibilidade, então a mesa-mercadoria, imediatamente percebida, fica sendo o que ela não é, uma simples coisa que julgamos trivial e por demais evidente. Essa coisa trivial parece compreender-se por ela mesma (*ein selbstverständliches, triviales Ding*): a coisa mesma na fenomenalidade de seu fenômeno, uma mesa de madeira simplesmente. Para nos preparar para ver essa invisibilidade, para ver sem ver, portanto, para pensar o corpo sem corpo dessa invisível visibilidade — o fantasma já se anuncia —,

1. *O capital*, Livro 1, cap. I, 4. Para este Primeiro Livro, nós nos referimos, daqui em diante, à tradução publicada sob a responsabilidade de Jean-Pierre Lefebvre, e ao texto estabelecido por uma centena de autores. Nós a citaremos na edição "Quadrige", PUF, 1993. [Para a edição brasileira, referiremos-nos à Edição Bertrand Brasil, tradução de Reginaldo Sant'Anna, 14ª edição, 1994; algumas vezes, contudo, para acompanhar mais de perto a citação, à edição francesa.]

Marx declara que a coisa em questão, a saber, a mercadoria, isto não é tão simples (advertência que fará rir, até o final dos séculos, todos os imbecis que não acreditam nunca em nada disso, evidentemente, seguros que estão de ver o que se vê, tudo o que se vê, somente o que se vê). É mesmo muito complicado, a mercadoria; é embrulhado, embaraçante, paralisante, aporético, talvez indecidível (*ein sehr vertracktes Ding*). É tão desanimador, uma coisa-mercadoria, que é preciso aproximar-se dela com uma espécie de sutileza "metafísica" e argúcias "teológicas". Precisamente para analisar o metafísico e o teológico que construíam o bom senso fenomenológico da coisa mesma, da mercadoria imediatamente visível, em carne e osso: como isto que ela é "à primeira vista" (*auf den ersten Blick*). Esse bom senso fenomenológico vale, talvez, pelo valor de uso. Talvez mesmo esteja destinado a valer somente pelo valor de uso, como se a correlação desses conceitos satisfizesse a esta função: a fenomenologia como discurso do valor de uso *para não* pensar o mercado ou com intenção de tornar-se cega ao valor de troca. Talvez. É enquanto tal que o bom senso fenomenológico ou a fenomenologia da percepção (operando também em Marx quando ele acredita poder falar de um *puro e simples* valor de uso) pretendem servir às Luzes, uma vez que o valor de uso não tem em si nada de "misterioso" (*nichts Mysteriöses an ihr*). Ao se limitar ao valor de uso, as *propriedades* (*Eigenschaften*) da coisa, posto que é de propriedade que se vai tratar, são sempre muito humanas, no fundo, tranquilizadoras por essa razão mesma. Estas se referem sempre ao próprio do homem, às propriedades do homem: ou bem satisfazem às necessidades dos homens, e esse vem a ser justamente seu valor de uso, ou bem são o produto de uma atividade humana que parece destiná-las a isso.

Por exemplo — eis aí a mesa que entra em cena — a madeira continua madeira quando com ela se faz uma mesa: trata-se, então, de uma coisa prosaica que se oferece aos sentidos (*ein ordentliches sinnliches Ding*). Trata-se de uma outra coisa quando se torna mercadoria, quando a cortina de um mercado se abre e a mesa faz o papel de ator e de personagem, ao mesmo tempo; quando a mesa-mercadoria, diz Marx, entra em cena (*auffritt*), começa a andar e a se fazer valer como um valor-mercadoria. Encenação: a coisa sensível ordinária se transfigura (*verwandelt sich*), torna-se alguém, toma figura. Essa densidade lígnea e obstinada metamorfoseia-se em coisa sobre-

natural, em coisa *sensível insensível*, *sensível mas insensível*, *sensivelmente supra-sensível* (*verwandelt er sich in ein sinnlich übersinnliches Ding*). O esquema fantasmal parece, desde então, indispensável. A mercadoria é uma "coisa" sem fenômeno, uma coisa em fuga que passa os sentidos (ela é invisível, intangível, inaudível e sem odor); mas essa transcendência não é toda espiritual, ela conserva esse corpo sem corpo de que havíamos reconhecido que ele fazia a diferença do espectro para o espírito. O que passa os sentidos passa ainda diante de nós, na silhueta do corpo *sensível* que, no entanto, lhe falta ou nos permanece inacessível. Marx não diz *sensível e insensível*, *sensível mas insensível*, diz: *sensível insensível*, *sensivelmente supra-sensível*. A transcendência, o movimento em *supra*, o passo além (*über*, *epekeina*) se faz *sensível no excesso* mesmo. Torna o *insensível sensível*. Toca-se aí onde não se toca, sente-se aí onde não se sente, sofre-se onde o sofrimento não tem lugar, quando pelo menos este não sobrevém aí onde dói (é também, não o esqueçamos, o que se diz de um membro fantasma, esse fenômeno a que renuncia toda fenomenologia da percepção). A mercadoria obsidia assim a coisa, seu espectro trabalha o valor de uso. Essa obsessão se desloca como a silhueta anônima ou a figura de uma figurante que poderia ser a personagem capital. Muda de lugar, não se sabe mais, ao certo, onde está, move-se, invade a cena segundo um andamento: existe um passo e seu modo de andar pertence unicamente a esse mutante. Marx tem de recorrer à linguagem teatral e descrever o aparecimento da mercadoria como uma entrada em cena (*auftritt*). Tem de descrever a mesa tornada mercadoria como uma mesa *movediça*, sem dúvida, durante uma sessão de espiritismo, mas também como uma silhueta fantasmal, a figuração de um ator ou de um dançarino. Figura teo-an-tropomorfa de sexo indeterminado (*Tisch*, para mesa, é uma palavra masculina), a mesa tem pés, a mesa tem uma cabeça, seu corpo se anima, erige-se inteiro como uma instituição, ergue-se e dirige-se aos outros, primeiramente, às mercadorias, seus semelhantes em fantasmalidade, faz-lhes face ou se lhes opõe. Pois o espectro é social, está mesmo engajado na concorrência ou na guerra desde a sua primeira aparição. De outro modo não haveria nem *socius*, nem conflito, nem desejo, nem amor, nem paz que se mantivessem.

Seria preciso que se leioasse essa mesa, que a submetessem à co-ocorrência ou à concorrência; seria preciso fazê-la falar com tantas

outras mesas de nosso patrimônio; elas são incontáveis, na filosofia, na retórica, na poética, de Platão a Heidegger, de Kant a Ponge e a tantos outros. Em todos, a mesma cerimônia: uma sessão da mesa.

Marx, portanto, acaba justamente de anunciar a sua entrada em cena e sua transmutação em coisa *sensivelmente supra-sensível*, e ei-la de pé, o que não somente realiza, mas se levanta, ergue-se e torna a levantar, levanta a cabeça, endireita-se e apruma-se. Diante dos outros, e, primeiramente, das outras mercadorias, sim, ela ergue a cabeça. Parafraseemos, quase ao pé da letra, antes de citar a melhor tradução, que é também a mais recente. Não basta a essa mesa, a essa mesa de madeira, manter-se de pé (*Er steht nicht nur*), tendo seus pés no chão; ela se ergue ainda (*sondern er stellt sich*) — e Marx não esclarece com um "por assim dizer", como lhe concederam alguns tradutores franceses assustados com a audácia literal de sua descrição, ela se ergue também *com* a cabeça, uma cabeça de madeira, pois ela se tornou uma espécie de animal com cabeça, cabeçudo, obstinado, que enfrenta, de pé, as outras mercadorias (*er stellt sich allen andren Waren gegenüber auf den Kopf*). Fazendo frente a outras, suas semelhantes, aí está o aparecimento de uma estranha criatura: ao mesmo tempo Vida, Coisa, Fera, Objeto, Mercadoria, Autômato, Espectro numa só palavra. Essa coisa, que não é mais exatamente uma coisa, ei-la que desdobra (*entwickelt*), ela se desdobra, desenvolve o que engendra por uma geração quase espontânea (partenogênese e sexualidade indeterminada: a Coisa animal, a Coisa animada-inanimada, a Coisa morta-viva é um Pai-Mãe), ela dá à luz pela cabeça, extrai *de* sua cabeça de madeira toda uma linhagem de criaturas fantásticas ou prodigiosas, caprichos, quimeras (*Grille*), papéis de composição não línea, isto é, a linhagem de uma progenitura que não se parece mais com ela, invenções bem mais exóticas ou mais maravilhosas (*viel wunderlicher*) que se, até a vertigem, essa mesa louca, caprichosa e ingovernável começasse a dançar por sua própria vontade (*aus freien Stücken*). Para quem compreende o grego e a

1. "Modifica, por exemplo, a forma da madeira, quando dela faz uma mesa. Não obstante a mesa ainda é madeira, coisa prosaica, material. Mas, logo que se revela mercadoria, transforma-se em algo ao mesmo tempo perceptível e impalpável. Além de estar com os pés no chão, firma sua posição perante as

filosofia, essa genealogia que transfigura o lígneo em não-lígneo, poder-se-ia dizer que ela põe em quadro um devir-imaterial da matéria. *Hylè*, a matéria, sabe-se que ela é, em primeiro lugar, de madeira. E uma vez que esse devir-imaterial da matéria parece não ocupar tempo algum e operar sua transmutação na magia de um instante, de um só olhar, pela onipotência de um pensamento, poderíamos ser tentados a descrevê-lo como a projeção de um animismo ou de um espiritismo. A madeira se anima e povoa-se de espíritos: credulidade, ocultismo, obscurantismo, imaturidade diante das Luzes, humanidade de pueril ou primitiva. Mas o que seria das Luzes sem o mercado? E quem jamais progrediria sem valor de troca?

Contradição *capital*. Na origem mesma do capital. Imediatamente ou a prazo, através de tantas substituições diferenciais, ela não deixará de induzir à dupla coerção "pragmática" de todas as injunções. Deslocando-se livremente (*aus freien Stücken*), por sua própria vontade,<sup>1</sup> com um movimento da cabeça, mas que comanda todo o seu corpo, dos pés à cabeça, lígnea e desmaterializada, a Coisa-Mesa parece estar no princípio, no começo e no comando dela mesma. Emancipa-se por sua própria iniciativa: completamente só, autônoma e autômata, sua silhueta fantástica move-se por si mesma, livre e sem amarras. Entra em transe ou em levitações, parece aliviada de seu corpo, como todos os fantasmas, um pouco louca e desregulada também, "*out of joint*", delirante, caprichosa, imprevisível. Ela parece dar-se espontaneamente seu movimento, mas dá também movimento aos outros, sim, põe tudo em movimento à sua volta, como "para incentivar (*encourager*) os outros", esclarece Marx, em francês, em uma nota sobre essa dança do fantasma: "Quando o mundo parecia estar tranqüilo, recorde-se, a China e as mesas começaram a bailar, *pour encourager les autres*."<sup>2</sup>

outras mercadorias e expande as idéias fixas de sua cabeça de madeira, fenômeno ainda mais fantástico do que se dançasse por iniciativa própria.

O caráter misterioso da mercadoria não provém de seu valor de uso."

*O capital*, Edição Bertrand Brasil, Op. cit., p. 79

1. *De son propre chef*. (N.T.)

2. Op cit., p. 80. Como esclarecem os editores e tradutores, "Marx evoca a

A contradição principal (*capitale*) não se limita somente à inacreditável conjugação do sensível e do supra-sensível na mesma Coisa, é a da *autonomia autômata*, da liberdade mecânica, da vida técnica. Como qualquer coisa (a partir do momento em que entra na cena de um mercado, a mesa parece-se a uma prótese dela mesma. Autonomia e automatismo, autonomia *mas* automatismo dessa mesa de madeira que se dá espontaneamente seu movimento, decerto, e parece, deste modo, animar-se, animalizar-se, espiritualizar-se, *espiritizar-se*, mas, ao mesmo tempo, permanecendo um corpo artefactual, uma espécie de autômato, uma figurante, uma boneca mecânica e dura, cuja dança obedece à rigidez técnica de um programa. Dois gêneros, duas gerações de movimentos nela se cruzam, e é nisto que ela figura a aparição de um espectro. Ela cumula, indecidivelmente, em sua inquietante estranheza, os seus predicados contraditórios: a coisa inerte parece de súbito *inspirada*, encontra-se, de repente, traspasada por um *pneuma* ou uma *psiché*. Tomando-se como viva, a mesa parece-se a um cão profético que se apruma sobre as quatro patas, prestes a enfrentar seus semelhantes: um ídolo queria fazer a lei. Mas, inversamente, o espírito, a alma ou a vida que a animam permanecem tomados na coisidade opaca e pesada da *hylè*, na espesura inerte de seu corpo lígneo, e a autonomia não é mais do que a

concomitância da voga espírita, que se espalhou na Europa depois da revolução de 1848, e os inícios do movimento Taiping na China". Embora, como tínhamos observado, cada época tenha seus fantasmas (e nós temos os nossos), sua própria experiência, sua própria mídia e seus próprios *massmídias* obsidiológicos, embora uma história "*da époque*" da obsessão suponha os mesmos problemas, e isto não é fortuito, que uma história "*da époque*" do ser, essa complicação não deveria impedir uma enquete histórica sobre esse assunto. Deveria apenas torná-la bastante prudente. É certo, por exemplo, que os textos de Stimer, de Marx e Engels a que nos referiremos correspondem — e obedecem — no seu tempo a uma potência "vaga", a que chamaríamos sumariamente "mediúmica". Podem-se localizar os sinais sociais, filosóficos, literários (ressaltemos o interesse de Stimer pelos *Mystères de Paris*, de Eugène Sue, as tentações "espíritas" de Victor Hugo e alguns outros) e tentar cercá-los ou mesmo, até certo ponto, explicar sua singularidade histórica. Mas seria preciso não deixar de reinscrevê-la numa seqüência espectral muito mais ampla.

máscara do automatismo. Uma máscara, quem sabe uma viseira, que pode sempre não dissimular, sob o elmo, nenhum olhar vivo. O autómata arremeda o vivo. A Coisa não está nem morta nem viva, ela está morta e viva, ao mesmo tempo. Sobrevive. Astuciosa, inventiva e maquinaal ao mesmo tempo, engenhosa e imprevisível, essa máquina de guerra é uma máquina de teatro, uma *mekhanè*. O que se acabou de ver em cena era uma *aparición*, uma quase divindade — caída do céu ou saída da terra. Mas a visão também *sobrevive*. Sua hiperlucidez insiste.

Desafio ou convite, “incitação” (*encouragement*), sedução contra sedução, desejo ou guerra, amor ou ódio, provocação dos outros fantasmas: Marx insiste muito nisso, pois há um múltiplo dessa socialidade (há sempre mais de uma mercadoria, mais de um espírito e ainda mais espectros), e o *número* pertence ao movimento mesmo, ao processo não finito da espectralização (Baudelaire havia dito muito bem o número, na cidade-formigueiro do capitalismo moderno — o fantasma, a multidão, o dinheiro, a substituição — e Benjamin depois dele). Pois, se nenhum valor de uso pode, *por ele só*, produzir essa misticidade ou esse efeito espectral da mercadoria, e se esse segredo é ao mesmo tempo profundo e superficial, opaco e transparente, segredo tão mais secreto que não esconde atrás dele, nenhuma essência substancial, é que ele nasce de uma *relação* (ferência, diferença, referência e diferença), como dupla relação, dever-se-ia dizer como dupla ligação social.

Esse duplo *socius* liga de *uma parte* os homens entre eles. Ele os associa à medida que estes se interessam em todas as épocas pelo tempo, observa logo Marx, pelo tempo ou pelas horas de trabalho, isso em todas as culturas e em todos os estados do desenvolvimento tecno-económico. Esse *socius* liga, portanto, “homens” que são, primeiramente, experiência do tempo, existência determinada por essa relação ao tempo que, por sua vez, não seria possível sem a sobrevivência e a retomância, sem esse estar “*out of joint*”, que desloca a presença a si do presente vivo e instaura por meio disso a relação com o outro. O mesmo *socius*, a mesma “forma social” da relação liga, de *outra parte*, as coisas-mercadorias entre elas. De outra parte, mas como? E como isso que tem lugar de *uma parte* entre os homens, em sua apreensão do tempo, se explica pelo que tem lugar

de *outra parte* entre esses espectros, que são as mercadorias? Como esses a que se chama “homens”, homens vivos, existências temporais e finitas, são submetidos, em suas relações sociais, a esses espectros que são as relações, *igualmente sociais*, entre as mercadorias?

Posto que a temporalidade parece aqui essencial ao processo de capitalização e ao *socius* em que um valor de troca se mercantiliza espectralizando-se, posto que a existência dos homens inscritos nesse processo se determina antes de tudo, em *O capital*, como *temporal*, indiquemos com uma palavra, de passagem, a possibilidade de uma herança ou de uma filiação que mereceria uma análise mais consequente. Trata-se da *fórmula* que, na abertura de *O capital*, define o valor de troca e determina a mesa com “sensível supra-sensível”, sensivelmente supra-sensível. Essa forma ressalta literalmente (e não se pode considerar aqui esta literalidade como fortuita ou externa) a definição do tempo — do tempo como espaço —, na *Enciclopédia... (Filosofia da natureza, a mecânica)* de Hegel. Esta submete a definição kantiana a uma interpretação dialética, ou seja, à sobreimpressão (*Aufhebung*). Analisa o tempo como o que é, primeiramente, abstrato ou ideal (*ein Ideelles*), posto que ele é a unidade negativa do estar-fora-de-si (como o espaço de que é a verdade). (Essa idealidade do tempo é, evidentemente, a condição de toda idealização e, por conseguinte, de toda ideologização e de toda fetichização, qualquer diferença que seja preciso respeitar entre esses dois processos.) Ora, é para explicitar o movimento de sobreimpressão como temporalização desse tempo abstrato e ideal que Hegel acrescenta esta observação: “Como o espaço, o tempo é uma pura forma da sensibilidade ou do ato de intuição, o sensível não sensível (*das unsinnliche Sinnliche*)...” (§ 258, tr. M. de Gandillac, Gallimard, 1970, p. 247. Eu havia proposto uma leitura desse trecho em *Marges — de la philosophie*, Minuit, 1972, p. 49).

A mesa mercadoria, o cão cabeçudo, o cabeça-dura enfrenta, ressaltamos, *todas as outras mercadorias*. O mercado é um *front* entre *fronts*, uma confrontação. As mercadorias lidam com outras mercadorias, esses espectros obstinados comerciam entre eles. E não somente em *tête-à-tête*. É aí que se faz dançar. Eis a aparência, mas se o “caráter místico” da mercadoria, se o “caráter enigmático” do produto do trabalho como *mercadoria* nasce da “forma social” do

trabalho, é preciso ainda analisar o que esse processo tem de misterioso ou de secreto, e se trata do segredo da forma mercadoria (*das Geheimnisvolle der Warenform*). Esse segredo provém de um "quiproqué". A palavra é de Marx. Ele nos reconduz ainda a algum enredo teatral: astúcia maquinal (*mekhané*) ou erro de pessoa, ensaio com a intervenção perversa de um ponto, palavra soprada, substituição dos atores ou personagens. Aqui, o *quiproqué* teatral conduz a um jogo anormal do espelho. Há espelho, e a forma mercadoria é também esse espelho, mas, como de súbito ele não desempenha mais o seu papel, como ele não devolve mais a imagem esperada, aqueles que se buscam não se encontram mais aí. Os homens não reconhecem mais aí o caráter "social" de seu "próprio trabalho". É como se, por sua vez, eles fantasmalizassem. O "próprio" aos espectros, como aos vampiros,<sup>1</sup> é que eles estão privados de imagem especular, da verdade, da boa imagem especular (mas quem não o está?). Como se reconhece um fantasma? Por ele não se reconhecer em um espelho. Ora, isso acontece com o *comércio* das mercadorias *entre elas*. Esses fantasmas que são as mercadorias transformam os produtos humanos em fantasmas. E todo esse processo teatral (visual, teórico, mas também óptico, *optícista*) incita o efeito de um espelho misterioso: se este não devolve a imagem correta, se, portanto, fantasmaliza, é primeiramente porque naturaliza. O "misterioso" da forma-mercadoria como suposto reflexo da forma social é a maneira inacreditável como esse espelho remete a imagem (*zurückspiegelt*), quando se acredita que ele reflete para os homens a imagem dos "caracteres sociais de seu próprio trabalho": semelhante "imagem" "objetiva", naturalizando. Com isso, ei-la, a sua verdade, ela mostra dissimulando, reflete esses caracteres como caracteres "objetivos" (*gegenständliche*) inscritos diretamente no produto do trabalho, como as "propriedades sociais naturais dessas coisas" (*als gesellschaftliche*

1. Em uma admirável leitura de *La Peau de Chagrin*, Samuel Weber assinala esse caráter *vampiresco* do capital, esse monstro vivo (*beseeltes Ungeheuer*), e justamente em relação com a lógica espectral do fetiche. Cf. *Unwrapping Balzac, A Reading of "La Peau de Chagrin"*, University of Toronto Press, 1979, p. 86 e sobretudo as notas 1, 2, 3 consagradas a Marx — e a Balzac.

*Natureigenschaften dieser Dinge*). Desde então, e o comércio entre as mercadorias não espera, a imagem remetida (deformada, objetivada, naturalizada) torna-se a de uma relação social entre as mercadorias, entre esses "objetos" inspirados, autônomos e automáticos que são as mesas movediças. O especular torna-se o espectral desde o limiar dessa naturalização objetivante: "ela lhes remete, deste modo, a imagem da relação social existente fora deles, entre objetos. Este como uma relação social existente fora deles, entre objetos. Este *quiproqué* é que faz com que os produtos do trabalho tornem-se mercadorias, coisas sensíveis supra-sensíveis, coisas sociais."<sup>1</sup>

Para a coisa como para o trabalhador em sua relação com o tempo, a socialização, o devir-social passa por esta espectralização. A "fantasmagoria" que Marx aqui se aplica a descrever, esta que vai abrir a questão do feticismo e do religioso, é o elemento desse devir social e espectral: ao mesmo tempo, por isso mesmo. Perseguindo sua analogia óptica, Marx reconhece que, do mesmo modo, certamente, a impressão luminosa que uma coisa deixa sobre o nervo óptico se dá também como forma objetiva diante do olho e exteriormente a ele, não como uma excitação do nervo óptico. Mas aí, na percepção visual, há efetivamente (*wirklich*), diz ele, uma luz que vai de uma coisa, o objeto exterior, a uma outra, o olho: "relação física entre coisas físicas". Mas a forma-mercadoria e a relação de valor dos produtos do trabalho em que esta se apresenta não têm o que fazer nem com a "natureza física" nem com as "relações coisas (materiais) (*dinglichen Beziehungen*)" que daí surgem. "Somente a relação social determinada dos homens mesmos é que toma aqui para eles a forma fantasmagórica (*die phantasmagorische Form*) de uma relação entre coisas. "Essa fantasmagoria de um *comércio* entre as coisas mercadoras, no *mercatus* ou na *ágora*, quando uma mercadoria (*merx*) parece entrar em relação, divertir-se, falar (*agoreuein*) e negociar com uma outra, constatamos há pouco que ela correspondia ao *mesmo tempo* a uma naturalização do *socius* humano, do trabalho objetivado nas coisas e a uma desnaturalização, uma desnaturalização e

1. *Le Capital*, O.C., pp. 82-83.



uma desmaterialização da coisa tornada mercadoria, da mesa de madeira quando entra em cena como valor de troca e não mais como valor de uso. Pois as mercadorias, vai ressaltar Marx, não andam por si sós, elas não comparam por si só ao mercado para ali encontram outras mercadorias. Esse comércio entre as coisas é do campo da fantasmagoria. A autonomia emprestada às mercadorias satisfaz a uma projeção antropomórfica. Essa *inspira* as mercadorias, sopra nelas o espírito, um espírito humano, o espírito de uma *fala* e o espírito de uma *vontade*.

A. De uma *fala*, primeiramente, mas o que dirá essa fala? O que dirá esta *persona*, esse ator, esse personagem? “Se as mercadorias pudessem falar, elas diriam: nosso valor de uso pode de fato interessar aos homens, mas a nós, enquanto coisa, não nos diz respeito. O que a nós retorna, de nosso ponto de vista de coisa, é nosso valor: o comércio que a nós *mantemos* (*Unser eigener Verkehr*) enquanto coisas mercadoras mostra-o suficientemente. Nós só nos referimos umas às outras (*Wir beziehen uns*) enquanto valores de troca!”. Este artifício retórico é abissal. Marx logo vai pretender que o economista reflete ou reproduz ingenuamente essa fala fictícia ou espectral da mercadoria, e se deixa, de algum modo, ventricular por ela; ele “fala” a partir do mais secreto da alma das mercadorias (*aus der Warensseele heraus*) (*ibid.*). Mas, dizendo “se as mercadorias pudessem falar (*Können die Waren sprechen*)”, Marx subentende que elas não podem falar. Ele as faz falar (como o economista a quem ele acusa), mas para lhes fazer dizer, paradoxalmente, que, enquanto valor de troca, elas falam, e que elas só falam ou mantêm um comércio entre elas enquanto falam. A elas, em todo caso, pode-se ao menos emprestar a fala. Falar, tomar emprestada a fala e ser valor de troca, trata-se aqui da mesma coisa. São os valores de uso que não falam e que, a esse título, não dizem respeito nem interessam às mercadorias — ao que elas parecem dizer. Nesse movimento de uma ficção de fala, mas de uma fala que se vende dizendo “Eu, a mercadoria, eu falo”, Marx quer dar uma lição aos economistas que acreditam (mas ele também

1. O.C., pp. 94-95.

não fez?) que basta que uma mercadoria diga “Eu, eu falo” para que seja verdade e que ela tenha uma alma, uma alma profunda e que lhe seja própria. Nós atingimos aqui esse lugar em que, entre falar e dizer “eu falo”, a diferença do simulacro não opera mais. Muito barulho por nada? *Much Ado about Nothing*: Marx cita logo depois a peça de Shakespeare, fazendo um uso um pouco tortuoso da oposição entre a fortuna (acaso ou destino) e a natureza (lei, necessidade, história, cultura): “*To be a well favoured man is the gift of fortune; but to write and read comes by nature!*”.

B. Da *vontade*, em seguida. Como as mercadorias não andam para comparecerem de bom grado, espontaneamente, ao mercado, seus “guardas” e “possuidores” fingem habitar essas coisas. Sua “vontade” se põe a “habitar” (*hausen*) as mercadorias. A diferença entre habitar (*habiter*) e obsediar (*hanter*) se faz aqui mais inapreensível do que nunca. A pessoa se personifica deixando-se obsidiar pelo efeito mesmo de obsessão objetiva, se isso se pode dizer, que ela produz habitando a coisa. A pessoa guarda ou possuidor da coisa está obsidiada por sua vez, e constitutivamente, pela obsessão que ela produz na coisa ali abrigo, como habitantes, sua fala e sua vontade. O discurso do *Capital* sobre o “processo de troca” se abre como um discurso sobre a obsessão — e sobre as leis de sua reflexão:

As mercadorias não podem ir por si sós ao mercado, elas não podem se trocar por si sós [...] é preciso que os guardas das mercadorias se comportem uns para com os outros como pessoas cuja vontade (*Wille*) habita (*haust*) essas coisas: embora cada um, alienando sua própria mercadoria, não se aproprie da de outrem senão de acordo com a sua vontade, portanto, por meio de um ato de vontade comum a todos dois.<sup>2</sup>

Marx deduz daí toda uma teoria da forma jurídica do pacto, do juramento, do contrato e das “máscaras econômicas” de que se revestem as pessoas — e que não figuram senão a “personificação das relações econômicas” (*ibid.*).

1. O.C., p. 95.

2. O.C., p. 96. Como Marx foi ele também, diferentemente de Shakespeare, um pensador do pacto e do juramento.

Essa descrição do processo fantasmopoiético ou fantasmagórico vai contribuir para a premissa do discurso sobre o fetichismo, na analogia com o "mundo religioso".<sup>1</sup>

Mas antes de chegar até aí, voltemos um pouco atrás e formulemos algumas questões. Pelo menos duas.

*Primeiramente*: se isto que o *Capital* analisa aqui não é somente a fantasmalização da forma-mercadoria, mas a fantasmalização da relação social, a espectralização em paga, pelo caminho de uma reflexão perturbada, então o que pensar (retrospectivamente ainda) da ironia cortante com que Marx tratava Stürmer quando este ousava falar de um devir-fantasma do homem mesmo, e *para ele mesmo*? De um homem que sentia medo de seu próprio fantasma, um medo constitutivo do conceito que formava de si mesmo, e, portanto, de toda a sua história de homem? Um *fazer-se medo* em que ele se fazia a si mesmo, se fazendo exatamente o medo que ele se inspira? Sua história, como história e trabalho de seu luto, do luto dele mesmo, do luto que ele porta diretamente no próprio homem? E quando descreve a fantasmalização da mesa de madeira, fantasma que engendra fantasmas e os dá à luz de sua *cabeça dentro de sua cabeça*, nela fora dela, a partir dela mesma, por meio de que reflexão Marx reproduz a linguagem literal de Stürmer, esta que ele mesmo citava em *A ideologia alemã* e voltava, de alguma maneira, contra seu autor, ou seja, contra um acusador que se vê, então, incriminado do libelo de acusação que ele mesmo havia elaborado ("Após ter encontrado diante dele um mundo que não é senão o mundo de suas "alucina-

1. De qualquer maneira que se interprete esse trajeto, ele remonta, ao menos, ao que o Terceiro dos *Manuscritos de 1844* diz da morte e dos sentidos da maneira como os sentidos tomam-se "teóricos" em sua prática, insensibilizando assim, poder-se-ia dizer, o sensível e desfazendo com isso, antecipadamente, todas as oposições entre o "subjetivismo e o objetivismo, o espiritualismo e o materialismo, a atividade e a passividade". Marx pensa então, e, ao que me parece não deixará jamais de pensar, que essas oposições, julgadas insolúveis por uma filosofia que não veria ali senão uma tarefa teórica, são ou devem ser suprimidas pelo estado de sociedade e pela prática social. Cf. *Manuscritos de 1844*, t. E. Bottigelli, Éditions sociales, pp. 90 e seqs.

ções" (*Fieberphantasien*), um mundo de fantasmas (*als Gespensterwelt*), o adolescente da p. 20, em meio ao delírio (*phantasierenden*), vê "os seres nascidos de sua própria cabeça (*eigenen Geburten seines Kopfs*)" ultrapassarem sua cabeça e ainda assim permanecerem em sua cabeça. 1"?)

Essa questão poderia desenvolver-se sem ter fim. Interrompamos sua corrida ou a sigamos em sua outra alternância.

*Segundo*: dizer que a mesma coisa, a mesa de madeira, por exemplo, *entra em cena* como mercadoria, *depois de ter sido* somente uma coisa prosaica em seu valor de uso, é dar origem a um momento fantasmal. O valor de uso nela se encontrava, parece subentender Marx, intacto. Ela era o que era, valor de uso, idêntica a ela mesma. A fantasmagoria, como o capital, começaria com o valor de troca e a forma-mercadoria. É, então, somente, que o espectro "entra em cena". Anteriormente, segundo Marx, ele não estava presente. Nem mesmo para obsidiar o valor de uso. Mas de onde vem a certeza quanto à fase preliminar, a desse pretense valor de uso, precisamente, um valor de uso puro quanto a tudo isso que faz o valor de troca e a forma-mercadoria? Quem nos garante essa distinção? Não se trata aqui de negar a existência de um valor de uso ou a necessidade de referir-se a ele. Mas de pôr em dúvida sua rigorosa pureza. Se esta não estivesse assegurada, então seria preciso dizer que a fantasmagoria começou antes do dito valor de troca, no limiar do valor em geral, ou que a forma-mercadoria começou antes da forma-mercadoria, ela mesma antes dela mesma. O dito valor de uso da dita coisa sensível prosaica, o *hylè* simples, a madeira da mesa de madeira que Marx supõe que ainda não começou a "dançar", foi de fato necessário que sua forma mesma, a forma que informa sua *hylè*, promettesse ao menos à iterabilidade, à substituição, à troca, ao valor, e que ela esboçasse, por pouco que seja, uma idealização que permitisse identificá-la como a mesma através das repetições possíveis etc. Assim como não há uso puro, não há nenhum *valor de uso* que a possibilidade da troca e do comércio (qualquer que seja o nome com que a chamemos, o sentido mesmo, o valor, a cultura, o espírito (!), a significação, o mundo, a relação com

1. *L'Idéologie allemande*, O.C., p. 184.

o outro, e primeiramente a simples forma e o traço do outro) não inscreva antecipadamente em um *fora-de-uso* — significação extravasante que não se reduz ao inútil. Uma cultura começou antes da cultura — e a humanidade. A capitalização também. O mesmo que dizer que, por isso mesmo, ela está destinada a sobreviver-lhes. O mesmo se diria, aliás, se enveredássemos por um outro contexto, para o valor de troca: ele está igualmente inscrito e extravasado por uma promessa de dom para além da troca. De uma certa maneira o equivalente-mercadoria paralisa ou mecaniza a dança que ela parecia iniciar. É para além do valor mesmo, do uso ou da troca, da técnica e do mercado, que a graça é prometida, quando não dada, mas, de modo nenhum, *entregue* à dança.

Sem desaparecer, o valor de uso torna-se, desde então, uma espécie de limite, o correlato de um conceito-limite, de um começo puro a que nenhum objeto não pode nem *deve* corresponder, e que é preciso, portanto, complicar em uma teoria geral (mais geral em todo caso) do capital. Tiraremos daqui uma única consequência, entre tantas e tantas outras possíveis: se ele mesmo conserva algum valor de uso (a saber, o de permitir *orientar* uma análise do processo “fantasmagórico”, a partir de uma origem fictícia ou ideal, portanto, já purificada por um certo fantástico), esse conceito-limite do valor de uso se encontra de antemão contaminado, isto é, pré-ocupado, habitado, obsidiado pelo seu outro, a saber, este que nascerá na cabeça de madeira da mesa, a forma-mercadoria e sua dança de fantasmas. A forma-mercadoria, certamente, *não* é valor de uso, é preciso reconhecer que Marx observa corretamente e considerar o poder analítico que essa distinção nos dá. Mas se ela não o é, *presentemente*, e mesmo se ela não está *efetivamente presente* ali, ela afeta *antecipadamente* o valor de uso da mesa de madeira. Ela o afeta e o enluta antecipadamente como o fantasma que ela se tomará, mas é aí, justamente, que começa a obsessão. E seu tempo, e a intempetividade de seu presente, de seu estar “*out of joint*”. Obsidiar não quer dizer estar presente, e é preciso introduzir a obsessão na construção mesma de um conceito. De todo conceito, começando pelos conceitos de ser e de tempo. Eis o que chamaríamos, aqui, uma obsidiologia (*hauntologie*). A ontologia não se opõe a isso senão em um movimento de exorcismo. A ontologia é uma conjuração.

O “caráter místico” da mercadoria se inscreve antes de se inscrever, ele se traça, antes de escrever-se com todas as letras na frente ou sobre a tela da mercadoria. Tudo começa antes de começar. Marx quer saber e fazer saber *onde*, em *que* momento preciso, em que *instante* o fantasma entra em cena, e se trata de uma forma de exorcismo, um modo de mantê-lo sob a mira de uma arma: antes desse limite, ele não estava presente, ele não tinha poder. Nós sugerimos, ao contrário, que, antes da encenação desse instante, antes do “desde que ela entre em cena como mercadoria, ela se transforme em coisa sensível supra-sensível”, o fantasma havia feito sua aparição, sem aparecer em pessoa, evidentemente e por definição, mas já tendo escavado no valor de uso, na obstinação (*entêtement*) de madeira da mesa cabeça-dura, a repetição (portanto, a substituição, o intercâmbio, a iterabilidade, a perda da singularidade como experiência da singularidade mesma, a possibilidade do capital) sem o que um uso mesmo não se determinaria jamais. Essa obsessão não é uma hipótese empírica. Sem ela, não se poderia nem mesmo formar um conceito de valor de uso, nem o de valor em geral, nem informar qualquer matéria que fosse, nem determinar mesa alguma, nem uma mesa de madeira, fosse ela útil ou vendável, nem quadro algum das categorias. Nem Tábua alguma dos mandamentos. Não se poderia nem mesmo, como o faz Marx, complicar bastante, dividir ou fraturar o conceito de valor de uso chamando a atenção para essa evidência: para o seu primeiro suposto proprietário, para o homem que a leva ao mercado, enquanto valor de uso destinado *aos outros*, o primeiro valor de uso é um valor de troca. “As mercadorias têm de realizar-se como valores, antes de poderem realizar-se como valores de uso” (*ibid.*) E *vice-versa*, o que toma a diacronia *circular* e transforma a distinção em co-implicação: “Por outro lado, têm elas de evidenciar que são valores de uso antes de poderem realizar-se como valores” (*op. cit.*, p. 96). Mesmo se a transformação de tal mercadoria em valor de uso e de tal outra em dinheiro marca uma imobilidade independente, uma estase na circulação, esta continua sendo um processo infinito. Se a circulação total M-A-M é uma “série sem começo nem

1. *O capital*, p. 97.

fim”, como ressalta com tanta insistência *Para a crítica da economia política*,<sup>1</sup> é que a metamorfose é possível em todos os sentidos entre o valor de uso, a mercadoria e o dinheiro. Sem contar que o valor de uso da mercadoria-moeda (*Geldware*) “se desdobra” também: podem-se substituir dentes naturais por próteses de ouro, mas isso consiste em outro valor de uso que o que Marx chama “o valor de uso formal”, que provém da função social específica do dinheiro.<sup>2</sup>

Todo valor de uso estando marcado por essa possibilidade de servir ao outro ou uma outra vez, essa alteridade ou essa iterabilidade projeta-o a priori no mercado das equivalências (que são sempre equivalências entre não-equivalências, certamente, e supõem o duplo *socius* de que falávamos acima). Em sua iterabilidade originária, um valor de uso está de antemão prometido, prometido à troca e para além da troca. Ele está de antemão lançado no mercado das equivalências. Não é somente um mal, mesmo se sempre é com o risco de perder sua alma na mercadoria. A mercadoria nasceu “cínica”, porque ela apaga as diferenças, mas se ela é congenitamente niveladora, se ela é “de nascença, uma grande equalizadora cínica” (*Gerborner Leveller und Zyniker*, p. 97), esse cinismo original já se preparava no valor de uso, na cabeça de madeira do cão que se ergue, como uma mesa, sobre as quatro patas. Pode-se dizer da mesa o que Marx diz da mercadoria. Como a mercadoria que ela admirá, que ela é de antemão, a cínica já se prostíui, ela “está sempre a ponto de trocar não somente sua alma, mas seu corpo com qualquer outra, e estivesse esta última coberta de mais desgraças ainda que Maritorma” (*ibid.*). Foi pensando nesta prostituição original que Marx gostava de citar *Timão de Atenas*, recorde-se, e sua imprecisão profética. Mas é preciso dizer que se a mercadoria corrompe (a arte, a filosofia, a religião, a moral, o direito, quando suas obras tomam-se valores-mercadorias), é que o tomar-se-mercadoria já atestava o valor que ele põe em perigo. Por exemplo: se uma obra de arte pode tornar-se mercadoria, e se esse processo parece fatal, é também que a merca-

1. *Critique de l'économie politique* (1859), O.C., p. 349.

2. *O capital*, p. 102.

doria começou por empregar, de um modo ou de outro, o princípio de uma arte.

Isto não era uma questão crítica. Antes uma desconstrução dos limites críticos, dos limites tranquilizadores que garantissem o exercício necessário e legítimo do questionamento crítico. Semelhante desconstrução não é uma crítica da crítica, senão a reduplicação típica da ideologia alemã pós-kantiana. E, principalmente, ela não arrasta necessariamente na direção de uma fantasmagorização geral, em que tudo se tornaria indiferentemente mercadoria, na equivalência dos preços. Tanto mais que, nós o tínhamos sugerido aqui e lá, o conceito da forma-mercadoria ou do valor de troca se vê afetado pela mesma contaminação extravasante. Se a capitalização não tem limite rigoroso, é também porque ela se faz extravasar. Mas, uma vez que os limites da fantasmagorização não se deixam mais controlar ou designar pela simples oposição da presença e da ausência, da efetividade e da não-efetividade, do sensível e do supra-sensível, uma outra abordagem das diferenças deve estruturar (“conceitualmente” e “realmente”) o campo assim re-aberto. Longe de apagar as diferenças e as determinações analíticas, essa outra lógica reclama outros conceitos. Pode-se esperar daí uma reinscrição mais sutil e mais rigorosa. Ela pode apenas, em todo caso, reclamar essa reestruturação incessante, como, aliás, o progresso mesmo da crítica. E essa delimitação afetará também o discurso sobre a religião, a ideologia e o fetichismo. Mas é preciso saber que o fantasma está aí, ainda que seja na abertura da promessa ou da espera, antes de sua primeira aparição: esta se havia anunciado, ela terá sido segunda desde a primeira vez. *Duas vezes na mesma vez*, iterabilidade originária, virtualidade irredutível desse espaço e desse tempo. Eis por que é preciso pensar de outro modo a “vez” ou a data de um acontecimento. Ainda, *again*: “*ha's this thing appear'd againe tonight*”.

Haveria, portanto, exorcismo na abertura do *Capital*? No abrir da cortina sobre um abrir de cortina? Desde o primeiro capítulo de seu primeiro livro? Tão potencial que pareça e tão preparatório, tão virtual, esse exorcismo de promessa teria desenvolvido um poder suficiente para assinar e cancelar toda a lógica dessa grande obra? Uma cerimônia conjuratória teria escandido o desenrolar de um imenso discurso crítico? Ela a teria acompanhado, seguido ou prece-

dido como sua sombra, secretamente, tal qual uma sobrevivência indispensável e, se ainda se pode dizer, vital, de antemão requerida? Uma sobrevivência herdada desde a origem, mas, em seguida, a cada instante? E essa sobrevivência conjuratória não faz parte, indelevelmente, da promessa revolucionária? Da injunção ou do juramento que põe em movimento *O capital*?

Não esqueçamos que tudo isso que acabamos de ler ali era o ponto de vista de Marx sobre um *delírio finito*. Era seu discurso sobre uma loucura destinada, segundo ele, a chegar ao fim; sobre uma incorporação geral do trabalho humano abstrato que se traduz ainda, mas por um tempo finito, para a linguagem da loucura, em um delírio (*Ver-rücktheit*) da expressão.<sup>1</sup> Seria preciso, declara Marx, e *poder-se-á, e dever-se-á poder* pôr fim ao que aparece “sob essa forma delirante” (*in dieser verrückten Form [ibid.]*). *Ver-se-á* (traduzamos: *ver-se-á vir*) o fim desse delírio e desses fantasmas, pensa visivelmente Marx. É preciso, pois essas aparições estão ligadas às categorias da economia burguesa.

Esse delírio aqui? Esses fantasmas aí? Ou a espectralidade em geral? É quase toda a nossa questão e nossa circunspeção. Não sabemos se Marx pensava acabar com o fantasma em geral, nem mesmo se ele o queria verdadeiramente, quando ele declara sem ambigüidade que esse fantasma aqui, este *Spuk* de que *O capital* faz seu objeto, é somente o efeito da economia de mercado. E que, enquanto tal, ele deveria, ele deverá desaparecer com outras formas de produção.

É precisamente este gênero de formas [delirantes, Marx acaba de dizê-lo] que constituem as categorias da economia burguesa. São essas formas de pensamento que têm uma validade social, e portanto uma objetividade, para as relações de produção desse modo de produção social historicamente determinado que é a produção da mercadoria. Se, portanto, nós escapamos (*flichten*) para outras formas de produção, veremos desaparecer instantaneamente todo o misticismo do mundo da mercadoria, todos os sortilégios que encobrem com uma bruma fantasmática os produtos do trabalho realizado na base da produção da mercadoria (*Aller Mystizismus der Warenwelt, all der Zauber und Spuk, welcher Arbeitsprodukte auf*

1. O.C., p. 87.

*Grundlage der Warenproduktion unnebelt, verschwindet daher sofort, sobald wir zu andren Produktionsformen flüchten*). (ibid.)

Pela expressão “bruma fantasmática”, a tradução recente que nós citamos, marca bem a referência literal à aparição (*Spuk*), aí onde tantas traduções anteriores apagavam-na regularmente. É preciso sublinhar também a imediatez instantânea com que, Marx queria ao menos acreditá-lo ou nos fazer acreditar, o misticismo, a feitiçaria e a aparição desapareceriam: eles se *evanecerão* (indicativo), eles se dissiparão na verdade, segundo ele, como por encanto, como tivessem vindo, naquele exato minuto em que se veria o fim da produção das mercadorias. Supondo-se mesmo, com Marx, que esta tenha, em tempo algum, um fim possível. Marx diz bem: “desde que”, “logo que”, *sobald*, e, como sempre, ele fala do desaparecimento por vir do fantasma, do fetiche e da religião como aparições nebulosas. Tudo está velado de brumas, tudo está envolto em nuvens (*unnebelt*), começando pela verdade. Nuvens na noite fria, paisagem ou cenário de *Hamlet* ao aparecimento do *ghost* (“*It is past midnight, bitterly cold, and dark except for the faint light of the stars*”).

Mesmo se *O capital* se abrisse assim, com uma grande cena, com um sobrelanço de conjuração, esta fase crítica não se destruiria de modo algum, ela não se desacreditaria. Pelo menos não anularia o todo de seu acontecimento e de sua inauguralidade. Pois, nós apostamos aqui que o pensamento nunca triunfa da pulsão conjuratória. Antes ela nasceria daí. Jurar ou conjurar, não é a sua chance e seu destino, assim como seu limite? O dom de sua finitude? Ela terá alguma vez outra escolha senão entre várias conjurações? A questão mesma, e a mais ontológica e a mais crítica e a mais arriscada de todas, nós sabemos que ela se protege ainda. Sua *formulação* mesma ergue barricadas ou cava trincheiras, cerca-se de controvérsias, multiplica as armadilhas. Ela avança pouco, com impetuosidade. De modo mágico, ritual, obsessivo, sua *formalização* usa *fórmulas* que são, às vezes, procedimentos encantatórios. Ela marca seu terreno, nele dispondo estratégias e vigias, a salvo de broquéis apotropáicos. A problematização mesma cuida de denegar e, portanto, de conjurar (*problema*, trata-se de um broquel, uma armadura, insistimos nisso, uma fortaleza bem como a tarefa da perquirição por vir).

A problematização crítica continua a lutar contra fantasmas. Teme-os como a si mesma.

Postas essas questões, ou antes, suspensas, podemos, talvez, voltar ao que *O capital* parece querer dizer do fetiche, no mesmo trecho, e de acordo com a mesma lógica. Trata-se também, não o esqueçamos, de demonstrar que o enigma do fetiche “dinheiro” reduz-se ao do fetiche “mercadoria”, uma vez que este se tornou *visível* (*sichtbar*) — mas, acrescenta Marx, também enigmaticamente, *visível ou evidente* até a luminosidade que torna cego: que “salta aos olhos” (*crève les yeux*), diz corretamente a tradução francesa a que nos referimos aqui:<sup>1</sup> *die Augen blendende Rätsel des Warenfetischs*.

Ora, sabe-se, a referência ao mundo religioso apenas permite explicar a autonomia do ideológico, e, portanto, sua eficácia própria, sua incorporação em dispositivos que não são somente dotados de uma autonomia aparente, mas de uma espécie de automaticidade que não por acaso ressalta a obstinação da mesa de madeira. Relatando o caráter “místico” e o segredo (*das Geheimnisvolle*) da forma-mercadoria, introduziu-se ao fetichismo e ao ideológico. Sem se reduzir um ao outro, eles partilham uma condição comum. Ora, diz *O capital*, apenas a analogia religiosa, apenas a “região nebulosa do mundo religioso” (*die Nebelregion der religiösen Welt*) pode permitir compreender a produção e a autonomização fetichizante desta forma. Quanto à necessidade de se voltar para essa analogia, Marx apresenta-a como uma consequência da “forma fantasmagórica” cuja gênese acaba de analisar. Se a relação objetiva entre as coisas (o que tinha-mos chamado *comércio entre as mercadorias*) é, de fato, uma forma fantasmagórica da relação social entre os homens, *então* é preciso recorrer à *única analogia possível*, a da religião: “É somente a relação social determinada entre os homens mesmos que toma aqui, para eles, a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas.” Consequência: “*Embora para encontrar uma analogia* (eu sublinho *Um daher eine Analogie zu finden*), devamos escapar (*flüchten* ainda ou já) na direção das zonas nebulosas do mundo religioso.”<sup>2</sup>

1. O.C., p. 106.

2. *O capital*, op. cit., p. 81.

Enorme risco, inútil sublinhá-lo, o do fetichismo em sua relação com o ideológico e o religioso. Nos enunciados que se seguem imediatamente, a dedução do fetichismo aplica-se também ao ideológico, à sua autonomização como à sua automatização:

Nesse mundo aí (o mundo religioso), os produtos do cérebro humano [da cabeça, ainda, dos homens, *des menschlichen Köpfe*, análogas à cabeça de madeira da mesa capaz de engendrar quimeras — na sua cabeça fora de sua cabeça — uma vez, ou seja, *logo*, que sua forma possa tornar-se forma-mercadoria] parecem dotados de vida própria (*mit eignen Leben*), figuras autônomas que mantêm relações entre si e com seres humanos [...]. Chamo a isto de fetichismo, que está sempre grudado aos produtos do trabalho, quando são gerados como mercadorias. É inseparável da produção de mercadorias. Esse fetichismo do mundo das mercadorias ocorre, conforme demonstra a análise precedente, do caráter social próprio do trabalho que produz mercadorias. (*ibid.*)

Em outras palavras, desde que haja produção, há fetichismo: idealização, autonomização e automatização, desmaterialização e incorporação espectral, trabalho do luto co-extensivo a todo trabalho etc. Marx acredita dever limitar essa co-extensividade à produção de mercadorias. É, aos nossos olhos, um gesto de exorcismo de que tínhamos falado acima e sobre o qual deixamos aqui ainda nossa questão suspensa.

O religioso não é, portanto, um fenômeno ideológico ou uma produção fantasmática entre outras. Por um lado, ele confere sua forma originária ou seu paradigma de referência, sua primeira “analogia”, à produção do fantasma ou do fantasma ideológico. Por outro lado (e primeiramente, e sem dúvida pela mesma razão) o religioso informa também, com o messiânico e o escatológico, ainda que seja na forma necessariamente indeterminada, vazia, abstrata e seca que privilegiamos aqui, este “espírito” do marxismo emancipador cuja injunção reafirmamos aqui, por secreta ou contraditória que pareça.

Não podemos enveredar aqui por essa questão geral da fetichização.<sup>1</sup> Em um trabalho por vir, sem dúvida, seria necessário relacio-

1. Em sua forma geral, tentei abordar noutra parte (cf. especialmente *Glas*,

ná-la à da espectralidade fantasmática. Apesar da abertura infinita de todos os seus bordos, talvez pudéssemos tentar cercar o que está em jogo a partir de *três pontos de vista*, ao menos:

1. A fantasmaticidade fetichista em geral e seu lugar no *Capital*.<sup>1</sup> Antes mesmo da entrada em cena do valor-mercadoria e a coreografia da mesa de madeira, Marx havia definido o produto residual do trabalho como uma objetividade fantasmática (*gespenstige Gegenständlichkeit*?).

Galilée, 1974, pp. 51, 149, 231 e segs., 249 e segs., 264 e segs.). Sobre as relações entre fetichismo e ideologia, cf. Sarah Kofman, *Camera obscura — de l'idéologie*, Galilée, 1973, especialmente o que precede e segue *La table tournante* (p. 21), e Etienne Balibar, *Cinq études du matérialisme historique*, O.C. (a propósito da "teoria do fetichismo"), pp. 206 e segs. Cf. Etienne Balibar, O.C., pp. 208 e segs.

2. Na figura da materialidade sensível, o corpo próprio dessa objetividade fantasmática toma forma, endurece-se, erige-se ou petrifica-se; ele *cristaliza-se* a partir de uma substância mole e indiferenciada, institui-se a partir de um resto amorfo: "Consideremos agora esse resíduo dos produtos do trabalho. Não subsiste deles nada mais senão essa mesma objetividade fantasmática, uma simples geléia [*Gallerte*: gelatina, figura da massa homogênea] de trabalho humano indiferenciado, ou seja, de dispêndio de força de trabalho humano, indiferente à forma em que é despendida. Tudo o que é ainda visível nessas coisas [tudo o que se apresenta nelas: *Diese Dinge stellen nur noch dar*] é que para produzi-las despende-se a força de trabalho humana. É como cristalizações (*Als Kristalle*) dessa substância social que lhes é comum que são elas valores: valores-mercadorias." (*O capital*, O.C., p. 43).

Sobre essa "objetividade fantasmática (*gespenstige Gegenständlichkeit*)", cf. Samuel Weber (O.C., p. 75) que, entre Balzac e Marx, insiste, a justo título, no caráter feminino da quimera-mercadoria. Há mais de um índice disso efetivamente. Mas como estabilizar o sexo de um fetiche? Não passa ele de um sexo para o outro? Não é este movimento de passagem, quaisquer que sejam as suas cessações de atividade?

Em um texto recém-publicado, Thomas Keenan analisa também, entre outras coisas, os *sublimados* dessa "realidade fantasmática": "No rigor da abstração, somente os espectros sobrevivem" ("*The Point is to (Ex) Change It*", em *Fetishism as Cultural Discourse*, ed. E. Apter & W. Pietz, Cornell University Press, 1993, p. 168).

2. O lugar desse momento teórico no *corpus* de Marx. Rompe ele ou não com o que é dito do fantasma e do ideológico em *A ideologia alemã*? Pode-se duvidar disso. A relação não é, sem dúvida, nem de corte nem de homogeneidade.
3. Para além dessas dimensões, que não são somente as de uma exegese de Marx, é o caso, sem dúvida, de tudo o que liga *hoje* a Religião e a Técnica numa configuração singular.

A. Seria o caso, primeiramente, do que toma a forma original de um retorno do religioso, seja ele ou não fundamentalista, e que sobredetermina todas as questões da nação, do Estado, do direito internacional, dos direitos humanos e do *Bill of Rights*, em resumo, tudo o que concentra seu *habitat* na figura, ao menos sintomática, de Jerusalém, ou, aqui e ali, de sua reapropriação e do sistema de alianças que ali se ordenam. Como relacionar um ao outro, mas como dissociar também os dois espaços messiânicos de que falamos aqui sob o mesmo nome? Se o chamado messiânico pertence, em sentido próprio, a uma estrutura universal, a esse movimento irreduzível da abertura histórica ao porvir, portanto, à experiência mesma e à sua linguagem (espera, promessa, engajamento para com o acontecer do que vem, iminência, urgência, exigência de salvação, de justiça para além do direito, garantia dada ao outro enquanto não-presente, presente presente ou vivo etc.), como *pensá-lo* com as figuras do messianismo abraâmico? Ele figura a desertificação abstrata ou a condição originária? O messianismo abraâmico não seria senão uma préfiguração exemplar, o nome dado sobre o fundo da possibilidade que tentamos nomear aqui? Mas, então, por que guardar o nome, ou, ao menos, o adjetivo (*messiânico*), preferimos dizer, antes que *messianismo*, a fim de designar uma estrutura da experiência antes que uma religião, aí onde nenhuma figura daquele que chega, à medida mesmo que ele ou ela se anuncia, não deveria se pre-determinar, préfigurar, prenunciar mesmo? Desses dois desertos, qual deles, primeiramente, terá acenado na direção do outro? Pode-se conceber uma herança ateológica do messiânico? Existe outra mais consequente? Uma herança não sendo nunca natural, pode-se herdar mais de uma vez, em lugares e em momentos diferentes, optar por esperar o

momento mais apropriado, que pode ser talvez o mais intempestivo — escrevê-la segundo diferentes *linhagens*, e assinar assim com mais de um *alcançe*. Estas questões e estas hipóteses não se excluem. Ao menos para nós, e por agora. A ascese despoja a esperança messiânica de todas as formas bíblicas, e até de todas as figuras determináveis da espera, ela se desnuda assim com intenção de satisfazer ao que deve ser a hospitalidade absoluta, o “sim” ao (à) que chega, o “vem” ao porvir inantecipável — que não deve ser “qualquer um”, atrás do qual se abrigam os fantasmas bastante conhecidos, que se deve, justamente, exercitar em reconhecer. Aberta, à espera do acontecimento *como* justiça, essa hospitalidade não é absoluta a não ser que vele por sua própria universalidade. O messiânico, inclusive sob suas formas revolucionárias (e o messiânico é sempre revolucionário, deve sê-lo), seria a urgência, a iminência, mas, paradoxo irredutível, uma espera sem horizonte de espera. Pode-se sempre considerar a secura quase atéia desse messiânico como a condição das religiões do Livro, um deserto que nem mesmo foi o deles (mas a terra é sempre emprestada, alugada por Deus, ela nunca é possuída pelo ocupante, diz justamente o Antigo Testamento, cuja injunção também se deveria ouvir); pode-se sempre reconhecer ali o solo árido sobre o qual cresceram, e passaram, as figuras vivas de todos os messias, fossem eles anunciados, reconhecidos ou sempre esperados. Pode-se, também, considerar este impulso compulsivo, e a furtividade dessa passagem, como os únicos acontecimentos a partir dos quais nos aproximamos, e primeiramente nomeemos o messiânico em geral, desse outro fantasma de que não devemos, nem podemos abrir mão. Poderá parecer estranho, estranhamente familiar e inhospitaleira ao mesmo tempo (*unheimlich, uncanny*), essa figura da hospitalidade absoluta cuja promessa se queria confiar a uma experiência tão impossível, tão pouco segura em sua indignância, a um “messianismo” tão inquieto, frágil e desprevenido, a um “messianismo” sempre pressuposto, a um messianismo quase transcendental, mas também obstinadamente interessado por um materialismo sem substância: um materialismo da *khôra* para um “messianismo” desesperador. Mas sem esse desespero, e se se pudessem *contar* com o que vem, a esperança não seria senão o cálculo de um programa.

Ter-se-ia a prospectiva, mas não se esperaria mais nada nem ninguém. O direito sem a justiça. Não se convidaria mais, nem corpo nem alma, não se receberia mais visita, não se pensaria nem mesmo mais em ver. Em ver vir. Esse “messianismo” que desespera, alguns, de que não me excludo, acharão nele um gosto curioso, às vezes um gosto de morte. É verdade que esse gosto é antes de tudo um gosto, um ante-gosto, e, por essência, ele é curioso. Curioso disso mesmo que ele conjura — e que deixa a desejar.

B. Mas é o caso também, indissociavelmente, do desdobramento diferencial da *tekhiné*, da techno-ciência ou da tele-tecnologia.<sup>1</sup> Ele nos obriga mais do que nunca a pensar a virtualização do espaço e do tempo, a possibilidade de acontecimentos virtuais cujo movimento e velocidade não nos permitem daqui em diante (mais, e diferentemente, do que nunca, pois não é, de modo algum e de ponta a ponta, novo) opor a presença à sua representação, o “tempo real” ao “tempo diferido”, a efetividade ao seu simulacro, o vivo ao não-vivo, em suma, o vivo ao morto-vivo de seus fantasmas. Ele nos obriga a pensar, a partir daí, um outro espaço para a democracia. Para a democracia por vir, e, portanto, para a justiça. Nós havíamos sugerido que o acontecimento em torno do qual giramos aqui não hesita entre o “quem” (*qui*) singular do fantasma e o “que” (*quoi*) geral do simulacro. No espaço virtual de todas as tele-tecno-ciências, na dis-locação geral a que o nosso tempo está devotado, como o está, daqui em diante, os lugares dos amantes, das famílias, das nações, o messiânico treme na borda desse acontecimento mesmo. Ele é esta hesitação, não tem outra vibração, ele não “vive” de outro modo, mas não seria mais messiânico se parasse de hesitar: como dar lugar, ainda, torná-lo, este lugar, torná-lo habitável, mas sem matar o porvir em nome de velhas fronteiras? Como os do sangue, os nacionalismos do solo não semeiam unicamente o ódio, eles não cometem somente crimes, eles não têm nenhum porvir, não prometem nada, mesmo se mantêm, como a besteira ou o inconsciente, a vida difícil. Essa

1. Sobre todos esses motivos, remetemos evidentemente para os trabalhos de Paul Virílio, assim como para uma obra inédita de Bernard Stiegler (no prelo, edições Galilée).



hesitação messiânica não paralisa decisão alguma, responsabilidade alguma. Ela dá, ao contrário, a sua condição elementar. Constitui-se na sua experiência mesma.

Como é preciso precipitar uma conclusão, esquematizemos. Se alguma coisa parece não ter se mexido de *A ideologia alemã* ao *Capital*, são dois axiomas cuja herança igualmente nos interessa. Mas é a herança de um *double bind* que acena, aliás, na direção do *double bind* de toda herança e, portanto, de toda decisão responsável. A contradição e o segredo habitam a injunção (o espírito do pai, se quiserem). Por um lado, Marx fez questão de respeitar a originalidade e a eficácia própria, a autonomização e automatização da idealidade como processo finito-infinito da diferença (fantasmática, fantástica, feiticista ou ideológica) — e do simulacro que nela não é simplesmente imaginário. Trata-se de um corpo artefactual, um corpo técnico, e é preciso trabalho para constituir-lo ou para desconstituí-lo. Esse movimento continuará sendo precioso, sem dúvida insubstituível, uma vez que se o ajuste, como fará todo “bqm marxismo”, às estruturas e às situações inéditas. Mas, por outro lado, embora ele continue sendo um dos primeiros pensadores da técnica, até mesmo, de longe, da tele-tecnologia que ela terá sempre sido, de perto ou de longe, Marx continua a querer basear sua crítica ou seu exorcismo do simulacro espectral em uma ontologia. Trata-se de uma ontologia — crítica mas pré-desconstrutiva — da presença como realidade efetiva e como objetividade. Essa ontologia crítica pretende dobrar a possibilidade de dissipar o fantasma, ousamos dizer ainda, de conjurar-lo como a consciência representativa de um sujeito, e de reconduzir essa representação, para reduzi-la a suas condições, ao mundo material do trabalho, da produção e da troca. Pré-desconstrutivo aqui não quer dizer falso, não-necessário ou ilusório. Mas isso caracteriza um saber relativamente estabilizado que reclama questões mais radicais do que a crítica e do que a ontologia que funda a crítica. Essas questões não são desestabilizantes pelo efeito de alguma subversão teórico-especulativa. Não são mesmo, em última análise, questões, mas acontecimentos sísmicos. Acontecimentos *práticos*, aí onde o pensamento se *faz agir*, e corpo e experiência manual (o pensamento como *Handeln*, diz em algum lugar Heidegger), trabalho, mas trabalho sempre divisível — e compartilhável, para além dos esquemas

antigos da divisão do trabalho (mesmo desta em torno da qual Marx tanto construiu, especialmente seu discurso sobre a hegemonia ideológica: a divisão entre trabalho intelectual e trabalho manual, cuja pertinência não desapareceu certamente, mas parece mais limitada do que nunca.) Esses acontecimentos sísmicos vêm do porvir, eles são dados a partir do fundo instável, crítico e des-locado dos tempos. De um tempo disjunto ou desajustado sem o qual não haveria nem acontecimento nem história nem promessa de justiça.

Que o ontológico e o crítico sejam aqui pré-desconstrutivos, as consequências políticas disso não são talvez negligenciáveis. E certamente, para dizê-lo bastante depressa, quanto ao conceito do político, quanto ao político mesmo.

Para não indicar senão um exemplo entre tantos outros, evocemos ainda, para concluir, uma passagem de *A ideologia alemã*. Ela emprega um esquema que *O capital* parece ter incessantemente confirmado. Marx nela adianta que a crença no espectro religioso, portanto, no fantasma em geral, consiste em autonomizar uma representação (*Vorstellung*) e a esquecer sua gênese, assim como o fundamento real (*reale Grundlage*). Para dissipar a autonomia factícia assim engendrada na história, é preciso reconsiderar os modos de produção e de troca tecno-econômica:

Na religião, os homens metamorfoseiam seu universo empírico em um ser somente pensado e somente representado (*zu einem nur gedachten, vorgestellten Wesen*) que então os encara como estrangeiro (*das ihnen fremd gegenübertritt*). Aqui ainda, isto não se explica de modo algum por outros conceitos, pela consciência de si nem nenhuma divagação desse gênero, mas, na realidade, pelo conjunto do modo de produção e de troca tal como ele existiu até o presente, e que é tão independente (*unabhängig*) do conceito puro quanto a invenção do tear automático (*self acting mule*: em inglês no texto) e o uso da estrada de ferro o são da filosofia hegeliana. Se ele faz questão de falar de um “ser” da religião, isto é, do fundamento material desse não-ser (*d.h. von einer materiellen Grundlage dieses Unwesens*), não se deve buscá-lo no “ser do homem” (*im “Wesen des Menschen”*), não mais que nos predicados de Deus, mas, de fato, no mundo material tal como este se encontra já ai em cada etapa do processo religioso (cf. *supra* Feuerbach). Todos os “fantasmas” que passamos em revista (*die wir Revue passieren liessen*) eram representações (*Vorstellungen*). Essas representações, feita a abstração de seu fundamento real (*abgesehen von ihrer realen Grundlage*) (que Stürmer, aliás, negligencia),

concebidas como representações interiores à consciência, como pensamentos na cabeça dos homens, uma vez saídas de sua objectividade (*Gegenständlichkeit*) e devolvidas ao sujeito (*in das Subjekt zurückgenommen*), e elevadas da substância à consciência de si, constituem — a obsessão (*der Sparrten*) ou a idéia fixa.<sup>1</sup>

Seguindo ao pé da letra o texto, a crítica do fantasma ou dos espíritos seria, portanto, a crítica de uma representação subjetiva e de uma abstração, do que se passa *na cabeça*, do que não sai senão da cabeça, ou seja, do que ali permanece, na cabeça, à medida mesmo que daí saiu, da cabeça, e sobrevive fora da cabeça. Mas nada seria possível, começando pela crítica, sem a sobrevivência, sem a sobrevida possível dessa autonomia e desse automatismo *fora da cabeça*. Poder-se-á dizer que aí se situa o espírito da crítica marxista, não aquele que contraporíamos à sua literalidade, mas aquele que supõe o movimento mesmo de sua literalidade. Como o fantasma, ele não está nem na cabeça nem fora da cabeça. Marx sabe-o, ele faz como se não quisesse sabê-lo. Em *A ideologia alemã*, o capítulo seguinte será consagrado a essa obsessão que fazia Stürmer dizer: "*Mensch, es spukt in deinem Kopfe!*" Tradução corrente: "Homem, tu tens aparições dentro da cabeça!" Marx acredita que basta devolver o apóstrofo contra são Max.<sup>2</sup>

"*Es spukt*": difícil de traduzir, dizíamos. Questão de aparição e de obsessão, certo, mas, o que mais? O idioma alemão parece nomear a retornância, mas ele a nomeia por meio de uma forma verbal. Esta não diz que há retornante, especiro, ou fantasma, ela não diz que há aparição, *der Spuk*, nem mesmo que isso aparece, mas que "isso espectra", "isso apariciona". Trata-se, na neutralidade dessa forma verbal completamente impessoal, de alguma coisa ou de alguém, nem alguém nem alguma coisa, de um "se" que não age. *Trata-se* antes do movimento passivo de uma apreensão, de uma experiência passiva pronta para acolher, mas onde? Dentro da cabeça? A cabeça, o que vem a ser isto antes dessa apreensão que ela nem mesmo pode conter?

1. *L'Idéologie allemande*, O.C., pp. 183-184, tradução ligeiramente modificada.

2. O.C., p. 184.

E se a cabeça, que não é nem o sujeito, nem a consciência, nem o eu, nem o cérebro, se definisse, primeiramente, pela possibilidade de semelhante experiência e por aquilo mesmo que ela não teria meios de conter nem de delimitar, pela indefinição do "*es spukt*"? Acolher, dizíamos, pois, mas ao mesmo tempo em que apreende, na angústia e no desejo de excluir o estrangeiro, de convidá-lo sem o aceitar, hospitalidade doméstica que acolhe sem acolher o estrangeiro, mas um estrangeiro que se encontra já dentro (*das Heimliche-Unheimliche*), mais íntimo a si que si mesmo, a proximidade absoluta de um estrangeiro cujo império é singular e anônimo (*es spukt*), um império inominável e neutro, isto é, indecível, nem ativo, nem passivo, uma a-identidade que ocupa invisivelmente e *sem nada fazer* os lugares que não são finalmente nem os nossos nem os seus. Ora, tudo isto, isto de que fracassamos em dizer alguma coisa logicamente determinada, isto que vem tão dificilmente à linguagem, isto que parece não querer dizer nada, isto que descarrilha nosso querer dizer, fazendo-nos regularmente falar desde o lugar onde não queremos dizer nada, em que sabemos claramente isso que não queremos dizer, mas não sabemos o que gostaríamos de dizer, como se isto não fosse mais da ordem do saber nem da ordem do querer ou do querer-dizer; bem, isto volta, isto retorna, isto insiste na urgência, e isto dá a pensar, mas isto, que é cada vez demasiadamente irresistível, demasiadamente singular para engendrar tanta angústia quanto o porvir e a morte, isto é menos do que um "automatismo de repetição" (o dos automátatas que giram diante de nós há muito tempo) que tudo isso nos dá a pensar *totalmente ouiro*, a que pertence uma compulsão de repetição: que totalmente outro é totalmente outro. A retornância impessoal do *es spukt* produz automatismo de repetição, apesar de encontrar aí seu princípio de razão. Em um incrível parágrafo de *Das Unheimliche*, Freud reconhece, aliás, que é por aí, por isto que diz o "*es spukt*", que ele deveria ter começado as suas pesquisas (sobre *Das Unheimliche*, a pulsão da morte, a compulsão à repetição, para além do princípio de prazer etc.) Ele vê aí um *exemplo* por onde ele precisaria

1. Por que Freud vê na obsessão (*hantise*) o exemplo "talvez o mais forte", uma espécie de protótipo, na experiência da *Unheimlichkeit*? Porque, "a um grau extremo" (*im allerhöchsten Grade*), parece "*urheimlich*" para muitos ho-

começar a pesquisar. Chega mesmo a tomá-lo como o exemplo mais forte da *Unheimlichkeit* (*Wir hätten eigentlich unsere Untersuchung mit diesem, vielleicht stärksten Beispiel von Unheimlichkeit beginnen können*: “Nós poderíamos, para falar propriamente, começar

mens tudo o que está ligado à morte, ao cadáver, ao retorno dos mortos, aos espíritos e aos espectros (*mit Geistern und Gespenstern*). Mas para grande sofrimento dos tradutores. Freud quer ilustrar essa asserção chamando a atenção não para o fato de que “*es spukt*” é difícil de traduzir (peias razões que indicamos acima), mas para o de que “várias línguas modernas não podem dar conta de nossa expressão *ein unheimliches Haus* senão transcrevendo-a assim: uma casa onde *es spukt* ([...] *manche moderne Sprachen unseren Ausdruck: ein unheimliches Haus gar nicht anders wiedergeben können als durch die Umschreibung: ein Haus, in dem es spukt*. “Das Unheimlichem” *GW XII*, pp. 254-255). Na verdade, “*unheimliche*” é tão pouco traduzível quanto “*es spukt*”. E isso provocou traduções embaraçadas, e, no fundo, ininteligíveis. Por exemplo “[...] muitas línguas modernas não podem dar conta de nossa expressão ‘uma casa *unheimlich*’ a não ser por esta circunlocução (*une maison hantée*). (tr. M. Bonaparte e R. Marty, “L’inquietante étrangé”, NRF, pp. 194-195) ou ainda “[...] *some languages in use to-day can only render the German expression ‘an unheimlich house’ by ‘a haunted house’*” (Standard Edition, vol. XVI, p. 24). Sobre o que Freud afirma em seguida da morte mesma, voltaremos noutra parte, para relacioná-lo com os discursos de Heidegger e Levinas sobre isso (*Apories*, no prelo, edições Galilée). Outra época, outra modalidade, outro modo para os fantasmas: Freud observava, na mesma página, que as conferências importantes sobre a comunicação com aparições tendiam, então, a se multiplicar. Espíritos sutis, observa ele, entre os homens de ciência, sobretudo no final de suas vidas, cedem à tentação telepática ou mediúmica. Ele sabia do que estava falando. E uma vez que Hamlet terá sido o nosso assunto, esclareçamos que Freud julgava as aparições espectrais desprovidas de qualquer poder de *Unheimlichkeit* (O.C., p. 265). Como as de Macbeth ou de Júlio César, como as do Inferno de Dante. Elas podem ser terríficas (*schreckhaft*) ou lúgubres (*düster*), certamente, mas tão pouco *unheimlich* quanto o mundo dos deuses homéricos. Explicação: a literatura, a ficção teatral. Segundo Freud, nós amoldaríamos então nosso julgamento às condições de realidade *ficícia*, tais como elas são estabelecidas pelo poeta, e trataríamos “as almas, os espíritos e os espectros” como existências, normais, instituídas, legítimas (*vollberechtigte Existenzen*). Observação tanto mais surpreendente, pois todos os exemplos de *Unheimlichkeit* são nesse ensaio tomados da literatura!

nossa inquirição pelo exemplo de *Unheimlichkeit*, talvez o mais forte.”). Mas podemos nos perguntar se o que ele chama de exemplo mais forte se deixa reduzir a um exemplo — somente ao exemplo mais forte, na série dos exemplos. E se fosse a Coisa mesma, a causa disso mesmo que se busca e que faz pesquisar? A causa do saber e da pesquisa, o motivo da história ou da *episteme*? Se ele tirasse daí a sua força exemplar? Por outro lado, é preciso prestar atenção ao mecanismo conjuratório que Freud adianta para se justificar, por não ter acreditado que deveria começar onde ele teria *podido* começar, por onde ele *deveria* ter começado e, no entanto, ele, por exemplo (quero dizer, acho que me entenderam: *ele*, Marx também).

Freud nos explica isso no tom sereno da prudência epistemológica, metodológica, retórica, como verdade psicológica: se ele teve que não começar por onde teria podido ou devido começar, é que com a coisa em questão (o exemplo mais forte de *Unheimlichkeit*, o “*es spukt*”, os retornantes e as aparições) infundimo-nos bastante medo. Confunde-se o que é, contraditoriamente, indecidivelmente, *heimliche-unheimliche*, com o terrível ou apavorante (*mit dem Grauenhaftem*). Ora o pavor, isso não é bom para a serenidade da pesquisa, nem para a distinção analítica dos conceitos. Seria preciso ler também por si mesma, e sob este ponto de vista, toda a seqüência do texto; tentaremos fazê-lo alhures, cruzando essa leitura com a de numerosos textos de Heidegger.<sup>1</sup>

Frequente, decisivo e organizador, o recurso que este faz em *Sein und Zeit* e alhures ao valor de *Unheimlichkeit*, pensamos que permanece, em geral, despercebido ou negligenciado. Nos dois discursos, no de Freud e no de Heidegger, esse recurso toma possíveis projetos

1. Freud e Heidegger. Em *La Carte postale...* (Flammarion, 1980, p. 206), o signatário dos *Ervois* os dispõe como dois espectros: “Aqui, Freud e Heidegger, eu os uno em mim como dois grandes fantasmas da ‘grande época’ — os dois avós sobreviventes. Eles não se conheceram, mas formam na minha opinião um casal, justamente por causa disso, dessa singular anacronia”.

Uma aparição sendo sempre chamada a vir e revir, o pensamento do espectro, contrariamente ao que acreditado o bom senso, acena na direção do porvir. Trata-se de um pensamento do passado, uma herança que não pode vir senão deste que ainda não chegou — daquele que está chegando.

ou trajetos fundamentais. Mas ele os faz ao mesmo tempo em que desestabiliza em permanência, e tanto ou quanto misteriosamente, a ordem das distinções conceituais empregadas. Ele deveria inquietar tanto a ética quanto a política que se seguiram implícita ou explicitamente.

Nossa hipótese é de que o mesmo acontece com a espectrologia de Marx. Esta grande constelação problemática da obsessão é a nossa, não é. Ela não tem limites assegurados, mas pisca e cintila de baixo dos nomes próprios de Marx, de Freud e de Heidegger: Heidegger que desconheceu Freud que desconheceu Marx. Isto não é sem dúvida aleatório. Marx ainda não foi recebido. O substituto desta palestra poderia ter sido "Marx — *das Unheimliche*". Marx continua sendo entre nós (*chez nous*) um imigrado, um imigrado glorioso, sagrado, maldito, mas ainda clandestino, como o foi toda a sua vida. Ele pertence a um tempo de disjunção, a esse "time out of joint" em que se inaugura laboriosamente, dolorosamente, tragicamente, um novo pensamento das fronteiras, uma nova experiência da casa, do *chez-soi* e da economia. Entre céu e terra. Ao imigrado clandestino, não seria preciso apressar-se em negar-lhe o visto ou, o que sempre pode vir a dar no mesmo, em domesticá-lo. De neutralizar por naturalização. De assimilá-lo para parar de se fazer medo com ele. Ele não é da família, mas não dever-se-ia reconduzi-lo, uma vez mais, a ele também, à fronteira.

Tão vivo, tão são, tão crítico, tão necessário ainda que permaneça seu riso, e primeiramente diante do espectro capital ou paterno, diante do "Hauptgespenst" que é a essência geral do Homem, Marx, *das Unheimliche*, não deveria talvez ter caçado tão rapidamente tantos fantasmas. Não todos ao mesmo tempo, nem tão simplesmente, sob pretexto de que eles não existiam (certamente eles não existiam, e então?) — ou que tudo isso era e devia permanecer sendo passado ("Deixem os mortos enterrarem os mortos", etc.). Tanto mais que ele sabia também deixá-los em liberdade, emancipá-los mesmo, no movimento em que analisava a autonomia (relativa) do valor de troca, do ideologema ou do fetiche. Mesmo se se quisesse, não poder-se-ia deixar os mortos enterrarem os mortos: isso não tem sentido, isso é impossível. Apenas mortais, apenas vivos que não são deuses vivos

podem enterrar os mortos. Apenas mortais podem vigiá-los e sim-plesmente velá-los. Fantasmas podem também, eles estão em toda parte onde isso vela, mortos não o podem — é impossível e não seria conveniente.

Que o sem-fundo dessa impossibilidade possa, contudo, *ter lugar*, eis, ao contrário, a ruína ou a cinza absoluta, a ameaça que é preciso pensar, e, por que não?, exorcizar ainda. Exorcizar não para caçar os fantasmas, mas desta vez para dar-lhes direito, se isto significa fazê-los revir vivos, como aparições que não fossem mais aparições, mas como esses outros que chegam, para quem uma recordação ou uma promessa hospitaleira deve dar acolhida — sem a certeza, nunca, de que eles se apresentem enquanto tais. Não para dar-lhes direito nesse sentido, mas por cuidado de *justiça*. A existência ou a essência presentes nunca foram a condição, o objeto ou a *coisa* da justiça. Sem cessar é preciso ressaltar que o impossível ("deixar os mortos enterrarem os mortos") é, infelizmente, sempre possível. Sem cessar é preciso ressaltar que esse mal absoluto (a vida absoluta, a vida plenamente presente, não é, a que não conhece a morte e não quer mais ouvir falar dela) pode ter lugar. Sem cessar é preciso ressaltar que é mesmo a partir da possibilidade terrível desse impossível que a justiça é desejável: *através*, mas, então, *além* do direito.

Se Marx, como Freud, como Heidegger, como todo mundo, não começou por onde ele deveria "poder começar" (*beginnen können*), a saber, pela obsessão, antes da vida *como tal*, antes da morte *como tal*, não é sem dúvida culpa sua. A culpa, em todo caso, por definição, se repete, ela é herdada, é preciso prestar atenção a isso. Ela sempre custa muito caro — e, precisamente, à humanidade. O que custa muito caro à humanidade é, sem dúvida, acreditar que se pode acabar na história com uma essência geral do Homem, sob o pretexto de que ela não representa senão um *Hauptgespenst*, um arqui-fantasma, mas também, o que dá no mesmo — *no fundo* — acreditar ainda, sem dúvida, *nexte* fantasma capital. Acreditar como o fazem os crédulos ou os dogmáticos. Entre as crenças, como sempre, a porta continua sendo estreita.

Para que haja sentido em interrogar sobre o terrível preço a pagar, para velar pelo porvir, seria preciso re-começar tudo. Mas em memória, desta vez, dessa impura "impura impura história de fantasmas".

Poderíamos, para questioná-lo, dirigir-nos ao fantasma? A quem? A ele? A *isso*, como diz ainda, prudentemente, Marcelo? "*Thou art a Scholler; speake to it Horatio [...] Question it.*"

A questão talvez mereça ser restituída: poderíamos *dirigir-nos em geral* se algum fantasma já não estiver voltando? Se, ao menos, ele ama a justiça, o "erudito" do porvir, o "intelectual" de amanhã deveria receber a lição, e dele. Ele deveria aprender a viver aprendendo não a conversar com o fantasma, mas a ocupar-se dele, dela, a deixar-lhe ou restituir-lhe a fala, seja em si, no outro, no outro em si: eles estão sempre *ai*, os espectros, mesmo se eles não existem, mesmo se eles não são mais, mesmo se eles não são ainda. Eles nos dão a repensar o "ai" desde que se abre a boca, mesmo em um sim-pósio e sobretudo quando se está falando numa língua estrangeira:

"*Thou art a scholar; speak to it, Horatio...*"