

 **Universidade de Brasília**

Instituto de Ciências Humanas | ICH
Programa de Pós-Graduação em Filosofia | PPGFIL

Derrida para Freud: a desconstrução do arquivo

O espectro, a herança e a promessa

Antônio Bruno Ferreira da Silva

Brasília-DF
Setembro, 2024



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA

ANTÔNIO BRUNO FERREIRA DA SILVA

Derrida para Freud:

A desconstrução do arquivo – o espectro, a herança e a promessa

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Brasília (PPGFIL UnB) como requisito para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Hilan Nissior Bensusan

BRASÍLIA

2024

Agradecimentos

Aos meus pais, Maria Ângela e Antônio Carlos por todo o investimento e a luta para que eu tivesse as oportunidades que não tiveram.

Aos meus professores, desde a formação básica até a Universidade, que me despertaram o gosto pelo conhecimento e pela leitura, em especial os professores Ronaldo Marques da Mota e Aguinaldo José Gonçalves (in memoriam).

Aos meus amigos, Daniel Ferreira de Almeida, Ronaldo Manzi, Raphael Primo, Diego Moraes, Bruno Malavolta, Eugênia Fraietta, Guga, Henrique Godinho e Tereza Angieira, que além das conversas filosóficas, fizeram os últimos tempos se tornarem menos difíceis.

Ao professor Hilan, meu orientador, que soube compreender minhas questões pessoais e respeitou meu espaço enquanto pesquisador.

Ao professor Alexandre Hahn, pela cordialidade e generosidade na compreensão da extensão dos meus prazos.

À UNESP e à UnB, instituições públicas que deram a mim e a muitos outros uma formação de excelência e gratuita.

Em especial ao meu amigo Rafael Gargano, principal responsável pela minha incursão na Filosofia, sem o qual esse trabalho teria, sequer, começado.

Dedico este trabalho a Bento e Maria Antônia, razão maior da minha existência e, especialmente a Natália, por seu companheirismo, compreensão e incentivo, sem os quais nada disso seria possível.

Resumo: esta dissertação centra-se na investigação do conceito de arquivo proposto por Derrida na obra *Mal de arquivo*. A partir da leitura de *Freud's Moses, Judaism terminable and interminable*, do historiador estadunidense Yosef, Hayin Yerushalmi e de obras de Sigmund Freud, Derrida empreende uma desconstrução do arquivo, que deixa de ser somente um depósito de memórias e do passado e se abre ao *futuro porvir*, além de ser instrumento da autoridade do poder *arcôntico*. A análise procura situar o pensamento ético-político de Derrida no próprio *Mal de arquivo*, além de *Espectros de Marx* e *Força de Lei*. A discussão ética do arquivo e suas implicações vão ao encontro da visão de justiça que Derrida apresentou em *Força de Lei*, na qual as leis são vistas como elemento da instituição da autoridade arcôntica e surgem a partir de atos discursivos performativos. Também são abordadas as questões da herança, da judeidade, da promessa e do espectro a partir da crítica desconstrucionista de Derrida em relação à psicanálise freudiana.

Palavras-chave: Jacques Derrida; arquivo; desconstrução; Freud; psicanálise; espectro.

Abstract: This dissertation focuses on the investigation of the concept of archive proposed by Derrida in the work *Archive fever*. Based on the reading of Freud's *Moses, Judaism terminable and interminable*, by the American historian Yosef, Hayin Yerushalmi and works by Sigmund Freud, Derrida undertakes a deconstruction of the archive, which ceases to be merely a repository of memories and the past and opens up to the future to come, in addition to being an instrument of the authority of archontic power. The analysis seeks to situate Derrida's ethical-political thought in *Evil of the Archive* itself, in addition to *Specters of Marx* and *Force of Law*. The ethical discussion of the archive and its implications are in line with the vision of justice that Derrida presented in *Force of Law*, in which laws are seen as an element of the institution of archontic authority and arise from performative discursive acts. The issues of heritage, Jewishness, promise and the specter are also addressed based on Derrida's deconstructionist critique of Freudian psychoanalysis.

Keywords: Jacques Derrida; archive; deconstruction; Freud; psychoanalysis; spectrum

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	6
1. O arquivo por Derrida: instituição da autoridade	12
1. 1. Fundamento da autoridade: o <i>dever</i> da Justiça e o direito.....	15
1. 2. Força da desconstrução	18
1.3. Da origem da Justiça em sua <i>aporia</i>	20
2. Memória: impressão e pulsão.....	29
2. 1. Impressões Derridianas	33
2. 2. Uma abertura para o futuro	35
2. 3. Messianidade e messianismo	40
2. 4. Herança de Freud: ficção e verdade histórica	43
3. Psicanálise e Judaísmo: o arquivo freudiano.....	49
3.1. O historiador no divã.....	53
3.2. Falar com fantasmas: a espectralidade do arquivo.....	58
3.3. Portas para o <i>porvir</i> : o futuro da psicanálise e da judeidade.....	65
3.4. Traço da judeidade	70
4. De Derrida para Freud: as teses do arquivo	76
4.1. O grão da verdade espectral	79
4. 2. (Anti-) teses.....	82
CONCLUSÃO	88
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	92

INTRODUÇÃO

O objeto central dessa pesquisa é bem definido: o *arquivo*, a partir das discussões propostas por Derrida na obra *Mal de arquivo: uma impressão freudiana*, publicada pela primeira vez em 1994. Trata-se do texto preparado pelo autor que foi discursado em 5 de junho do mesmo ano em Londres, por ocasião da realização do colóquio *Memória: a questão dos arquivos*, organizado por René Major e Elizabeth Roudinesco e realizado sob os cuidados da *Sociedade Internacional de História da Psiquiatria e da Psicanálise*, do *Museu Freud* e do *Instituto de Arte Courtauld*.

Trata-se de uma obra que, a partir das pesquisas realizadas, parece ter uma relevância menor para as discussões filosóficas acerca do pensamento derridiano em comparação aos seus “vizinhos” antecedentes *Força de Lei* e *Espectros de Marx*, consideradas peças-chave para o que se consolidou, na visão de alguns especialistas, denominar-se “fase ético-política” da filosofia de Jacques Derrida. A escolha desse objeto de estudo se justifica pela alta densidade psicanalítico-freudiana empreendida pelo filósofo franco-argelino, que perpassa diversos temas e obras daquele que é considerado o “pai da psicanálise”. Se Derrida notabilizou-se, em muitos aspectos, pelas leituras não ortodoxas dos autores da chamada tradição clássica, ele nunca se afastou da psicanálise, seja pela crítica ao estruturalismo lacaniano, seja pela relevância com que trata os conceitos propostos por Freud desde “Freud e a cena da escritura”, publicado em 1967 na obra *A escritura e a diferença*.

Não se poderia desenvolver algum trabalho minimamente coerente sobre a filosofia de Derrida (e em qualquer de suas obras) sem uma referência à Desconstrução que notabilizou sua obra. Chamada por alguns de “conceito”, a desconstrução nunca foi definida pelo autor como tal. Aliás, o próprio Derrida não procurou defini-la, pelo menos de maneira direta e objetiva, ao longo de sua obra. Com um pouco mais de conhecimento, observando a produção derridiana “mais de perto” e, a partir de pensadores e comentadores, podemos tratar a desconstrução mais como um caminho para leitura e a análise dos textos da tradição filosófica ocidental. Entretanto, e é a própria desconstrução que nos autoriza a fazê-lo, não se restringe somente a uma via de interpretação e de crítica, mas de uma certa maneira, algo que permite enxergar as relações não tão evidentes entre o texto (em suas mais diversas manifestações do campo estético) e o pensamento. Em *Margens da Filosofia*, o autor declara:

Uma tarefa então é prescrita: estudar o texto filosófico na sua estrutura formal, na sua organização retórica, na sua especificidade e diversidades de seus tipos textuais, nos seus modelos de exposição e produção - para além daquilo que outrora se chamava os gêneros - no espaço também das suas encenações e numa sintaxe que não seja apenas a articulação dos seus significados, das suas referências ao ser ou à verdade, mas a ordenação de seus processos e de tudo o que aí se investiu. Em suma, considerar também a filosofia como 'um gênero literário particular' (DERRIDA, 1991, p.334).

Deve-se ressaltar, a partir dessas palavras de Derrida, que a desconstrução também permite um movimento inverso, que é o de se pensar a literatura (e por extensão outras formas de expressão artística), como capaz de expressar as ideias filosóficas. Esse é também, um dos principais aspectos da operação empreendida pela desconstrução.

As ideias que se manifestam sob o signo da desconstrução aparecem, não com essa denominação específica, nas obras seminais do pensamento derridiano: *Gramatologia* e *A escritura e a diferença*, publicadas em 1967. Na *Gramatologia*, Derrida tece uma crítica ao pensamento do Estruturalismo, corrente dominante na Filosofia francesa daquela época, bem como aos seus principais representantes: Foucault, Lacan e Lévi-Strauss, entre outros. Derrida se volta à questão do logocentrismo que marca a tradição do pensamento *ocidental*.

Todas as determinações metafísicas da verdade, e até mesmo a que nos recorda Heidegger para além da onto-teologia metafísica, são mais ou menos imediatamente inseparáveis da instância do logos ou de uma razão pensada na descendência do logos, em qualquer sentido que seja entendida: no sentido pré-socrático ou no sentido filosófico, no sentido do entendimento infinito de Deus ou no sentido antropológico, no sentido pré-hegeliano ou no sentido pós-hegeliano. Ora, dentro deste logos, nunca foi rompido o liame originário e essencial com a phoné. [...] Tal como foi mais ou menos implicitamente determinada, a essência da phoné estaria imediatamente próxima daquilo que, no 'pensamento' como logos, tem relação com o 'sentido'; daquilo que o produz, que o recebe, que o diz, que o "reúne" (DERRIDA, 2004, p.13).

Derrida centraliza-se na oposição *fala/escrita* para tecer sua crítica ao *logocentrismo*, que domina o pensamento ocidental. O filósofo observa a importância da *phoné* - a voz, a qual desde Aristóteles, é considerada dominante e ocupa um lugar privilegiado em relação à escrita (esta vista como apenas uma representação decaída da fala). A voz é a produtora dos *primeiros símbolos* e, por isso, teria uma proximidade maior com a *alma*. Essa discussão essencial é que permite Derrida chegar à crítica ao Estruturalismo, corrente originada a partir das proposições de Ferdinand de Saussure e seu *Curso de linguística geral*. Saussure concebe a ideia de *signo linguístico* a partir da dicotomia *significante/significado*, sendo o Significante (*Se*) a parte material, física do signo (cuja unidade fundamental é o fonema) e o Significado (*So*), as imagens

representativas ou ideias a que remetem o Signo. Além disso, há uma importante lei geral da linguística saussurreana segundo a qual a relação entre significante e significado é aleatória (arbitrária). Dessa maneira, o *Significado* sempre ocupará, segundo Derrida, um lugar privilegiado, pois estará sempre mais próximo à alma, à pureza, ao espírito, enquanto o *Significante* se reduz a uma mera representação, com um conjunto limitado e fixo de elementos.

Diante disso, podemos compreender a desconstrução como um método que pretende colocar em xeque as oposições sob as quais se construiu o pensamento ocidental, tais como dentro/fora; corpo/mente; fala/escrita; presença/ausência; natureza/cultura; forma/sentido, em que um dos termos sempre ocupa uma posição hierárquica superior ao outro, subjugando-o. Há, pois, a necessidade de *inverter* essa lógica oposicional. Esse é o primeiro movimento da desconstrução.

Fazer justiça a essa necessidade significa reconhecer que, em uma oposição filosófica clássica, nós não estamos lidando com uma coexistência pacífica de um face a face, mas com uma hierarquia violenta. Um dos dois termos comanda (axiologicamente, logicamente etc.), ocupa o lugar mais alto. Desconstruir a oposição significa, primeiramente, em um momento dado, inverter a hierarquia (DERRIDA, 2001, p.48).

A *inversão* se dá no interior dos discursos dominantes para, justamente, desestabilizá-los, procurando mostrar suas contradições, ambiguidades, pressupostos e apagamentos, dessa maneira rompendo a clausura que dá estabilidade aos discursos construídos. A desconstrução não reduz ou destrói (no sentido do aniquilamento ou da negatividade), mas amplia as possibilidades de pensamento a partir da busca de como esses discursos e conceitos foram construídos.

[...] marcar o afastamento entre, de um lado, a inversão que coloca na posição inferior aquilo que estava na posição superior, que desconstrói a genealogia sublimante e idealizante da oposição em questão e, de outro, a emergência repentina de um novo 'conceito', um conceito que não se deixa mais - que nunca se deixou - compreender no regime anterior (DERRIDA, 2001, pp.48-49)

O segundo movimento da desconstrução é o *deslocamento*, um afastamento dos termos que compõem os conceitos binários até seus limites ou margens. Afastados um do outro, não há mais hierarquia entre os conceitos. Sua relação passa a ser, então, horizontal, o que permite entre eles uma remessa constante e interminável de novas significações. A relação não é dialética, não surge um outro conceito a partir de um par de conceitos opostos, mas se caracteriza por intermináveis possibilidades de novos sentidos. Deve-se notar que os movimentos (primeiro e segundo) não ocorrem em uma ordenação, mas simultaneamente, pois se autoimplicam. Jonathan Culler observa que

Desconstruir uma oposição é mostrar que ela não é natural e nem inevitável, mas uma construção, produzida por discursos que se apoiam nela, e mostrar que ela é uma construção num trabalho de *desconstrução* que busca desmantelá-la e reinscrevê-la - isto é, não a destruir mas dar-lhe uma estrutura e funcionamento diferentes (CULLER, 1999, p.122).

Sendo assim, essa dissertação sobre a obra específica, *Mal de arquivo*, é toda permeada pela análise desconstrutora que Derrida empreende do livro *Freud's Moses: judaism terminable and interminable* (1993), do historiador estadunidense Yossef Hayim Yarushalmi (1932 – 2009), que tem como objeto de estudo uma das últimas obras de impacto de Sigmund Freud, o “romance histórico” *Moisés e o monoteísmo* (1934 – 1938). Nesse livro, Freud procura reconstituir o passado histórico da origem do judaísmo, não somente da religião judaica, mas da *judeidade*, espécie de *rastro* da tradição e da identidade que se manifesta nos judeus de geração em geração e que é marcada no signo da *circuncisão*.

O fio condutor do trabalho é, portanto, o próprio livro *Mal de Arquivo* e a ordem das razões colocadas por Derrida. A despeito do andamento sequencial da análise, de acordo com as partes que compõem a obra: *Exergo, Preâmbulo, Anteproposta, Teses e Post-scriptum*, os temas são apresentados, na mesma ordem em que foram propostos pelo autor, procurando eliminar as repetições, quando julgadas desnecessárias ou redundantes. Além disso, *Força de Lei* e *Espectros de Marx* atuam como importantes suportes para a abertura das discussões acerca da justiça, da messianidade, da autoridade, da violência, da herança e do espectro, objetos filosófico-derridianos que permeiam o *arquivo*.

O primeiro capítulo trata da instituição do arquivo como a afirmação da autoridade, partindo de uma definição do conceito de arquivo segundo suas raízes na Grécia antiga como instituição do poder sobre aqueles que detinham a guarda e a prelação da interpretação das leis: os *arcontes*. No momento seguinte, passa-se à discussão proposta pelo autor em *Força de Lei* acerca da diferença entre o direito (*desconstruível*) e a justiça (*indesconstruível*), além do caráter da *força* que está diretamente ligada ao exercício do poder da autoridade. Também é discutida, à luz da desconstrução, a leitura equivocada que Pascal fez de Montaigne, segundo a qual há um fundamento místico na autoridade e no espírito da elaboração das leis, que funcionariam como “ficções legítimas” criadas para o exercício do poder da autoridade. Apresenta-se, em seguida, uma discussão sobre os *atos performativos* a partir de Austin. Ao final do capítulo, a análise se volta à importante declaração de Derrida de que “*a justiça é a desconstrução*” e suas implicações.

No segundo capítulo, o percurso proposto inicia-se com as primeiras definições do autor sobre o *arquivo* e de seus aspectos principais, tendo como fundo algumas colocações de Freud acerca da memória. Busca-se explicar o conceito de “mal de arquivo” como uma pulsão pelo arquivamento, no sentido do desejo pela preservação do passado (a memória), mas também o desejo de imposição de sua própria ruína: o recalque. A partir daí, é trabalhado o conceito de *impressão* e seus possíveis significados: material e subjetivo (*noção*) e seus desdobramentos. Ponto central dessa parte do trabalho é o caráter *disjuntivo* do arquivo, ou seja, sua relação com o passado e sua abertura para o futuro. Relacionam-se a esse conceito, a *lógica do espectro*, apresentada por Derrida em *Espectros de Marx*, além da discussão sobre a *herança* proposta na mesma obra. A essa questão sobre a herança, conectam-se as observações de Derrida acerca das discussões em torno dos aspectos *filogenético* e *ontogenético* do pensamento freudiano, principalmente a partir das colocações de Yerushalmi. Também estão colocadas nesse capítulo, as questões sobre a *promessa*, por meio das quais Derrida trata a diferença entre messianidade e messianismo, principalmente em *Espectros de Marx*, e que se liga às “três portas para o futuro” de *Mal de Arquivo*. Na última seção desse capítulo, desenvolve-se a análise do autor sobre a última parte do livro de Yerushalmi: o *Monólogo com Freud*, no qual o historiador, por meio de uma carta, evoca o fantasma de Freud e o questiona sobre a psicanálise ser uma ciência judia. Retomam-se as discussões sobre o espectro e o *porvir*.

O terceiro capítulo volta-se às relações entre psicanálise e judaísmo a partir da leitura de Derrida sobre aspectos do livro de Yerushalmi, fundamentalmente no que se refere à abordagem adotada pelo historiador em relação à obra freudiana e aos conceitos de “verdade material”, “verdade histórica” e “obediência diferida” (obediência *a priori*). Também há o questionamento de Derrida sobre o método historiográfico adotado por Yerushalmi ao analisar o percurso da obra freudiana. O filósofo encontra diversos desvios e incoerências discursivas nas ideias do historiador. Na continuação da análise da carta, espécie de monólogo-diálogo com o fantasma freudiano, Derrida retoma seus conceitos sobre o espectro desde o *Hamlet*, de William Shakespeare, o qual já havia figurado em *Espectros de Marx*. Nesse ponto, o presente texto detém-se detalhadamente à proximidade da obra em análise para explorar outro conceito fundamental: a possibilidade de um *arquivo virtual*. Na última seção, pretende-se uma discussão sobre as relações entre a desconstrução e a psicanálise, perpassando alguns comentadores e outras obras de Derrida nas quais ele aborda o assunto.

O quarto capítulo é dedicado à análise das teses apresentadas por Derrida no final da obra, que recapitulam e aprofundam as discussões propostas durante todo o livro. Elas versam, fundamentalmente, sobre as contradições apontadas pelo autor acerca da elaboração das teorias psicanalíticas por Freud e o quanto é problemática essa teorização que muitas vezes se vale de exemplos ficcionais ou de relatos pessoais.

A conclusão apresenta as impressões gerais sobre essa pesquisa a partir das conclusões do próprio Derrida e sua desconstrução do *corpus* freudiano. Além disso, associa a ética derridiana àquela estabelecida por Emmanuel Levinas, também procurando apontar como o problema do arquivo, seu aspecto autoritário, violento e destrutivo, seu *mal*, pode ser fonte de análise de alguns conflitos contemporâneos.

1. O arquivo por Derrida: instituição da autoridade

A obra *Mal de arquivo: uma impressão freudiana*, publicada originalmente em 1994, insere-se na última década da produção filosófica de Jacques Derrida. Para alguns pensadores e comentadores, houve, desde meados dos anos 1970, um “giro” ou “virada” no pensamento derridiano em direção aos temas da ética e da política. Acompanhando o que poderíamos chamar de “curva de desenvolvimento” ou de uma “evolução” (no sentido de uma sucessão) do pensamento do autor, nota-se, nessa fase crepuscular, uma forte inclinação de Derrida para tratar de temas relacionados às questões da judeidade, do autoritarismo, da democracia *por vir*, da figura do marrano (cuja tradução imediata, *porco*, remete aos judeus batizados para esconderem sua origem na Península Ibérica), entre outros. Na introdução da obra, Derrida procura destacar a pertinência do seu objeto central: a “reelaboração hoje [a obra é de 1994] de um conceito de arquivo” (DERRIDA, 2001, p.7). O autor preambula:

Este ensaio assinala discretamente o horizonte desta questão [a reelaboração do conceito de arquivo], tamanho o calor de sua evidência. Os desastres que marcam o fim do milênio são também *arquivos do mal*: dissimulados ou destruídos, interditados, desviados, “recalcados”. Seu tratamento é ao mesmo tempo massivo e refinado ao longo de guerras civis ou internacionais, de manipulações privadas ou secretas. Não se renuncia jamais, é o próprio inconsciente, a se apropriar de um poder sobre o documento, sobre sua detenção, retenção ou interpretação (*ibidem*).

A questão preponderante coloca-se, então, nessa apresentação do próprio autor: a importância justificada no contexto da atualidade (aquela ou essa) em reelaborar os conceitos do *arquivo* como instituição da autoridade. Em sua análise, Derrida propõe uma estrutura argumentativa a partir das possíveis definições do conceito de *arquivo* e de suas origens na ideia de *arkhé* grega.

O movimento do autor não é de definir (esgotar) o arquivo, mas levantar aspectos, suscitar abordagens que possam fazer refletir e desvelar o que as definições tradicionais não dizem. Será necessário reelaborar, então, o conceito de arquivo e em que implicam seus desdobramentos.

Como é característico do *estilo* derridiano, o autor procura levantar as primeiras discussões a partir da etimologia do objeto conceitual de sua discussão. Derrida busca, em sua arqueologia, o que aproxima os signos *arkhé*, *arkheîon* e a figura da autoridade, o *arconte*. O *arkhé*, segundo Derrida, está presente no significado do arquivo. É, portanto,

o princípio, o início de todas as coisas. Junto a esse sentido de princípio, há a ideia de *comando e poder*.

De certa maneira, o vocábulo [arquivo] remete bastante bem, como temos razões de acreditar, ao *arkhé* no sentido *físico, histórico* ou *ontológico*; isto é, ao originário, ao primeiro, ao principal, ao primitivo, em suma, ao começo. Porém, ainda mais, ou *antes* ainda, “arquivo” remete ao *arkhé* no sentido *nomológico*, ao *arkhé* do comando (*ibidem*, p. 12).

Trata-se, portanto, de um princípio de duas ordens: a primeira é a ordem da *natureza*, o princípio da história; em sua dimensão física, material, o lugar (*tópos*) em que se inicia. A segunda ordem é a da *lei*, um lugar de comando exercido pelos homens e pelos deuses, é o poder, a autoridade, a magistratura, o princípio do *nómos*. O arquivo, em seu aspecto *topo-nomológico*, é a instituição de autoridade exercida por aquele que detém a posse ou guarda dos documentos históricos e, também, das leis.

A origem da palavra “arquivo” também remete ao grego *arkheion*: uma casa, residência dos magistrados superiores, os *arcontes*. Era ali que, por força da autoridade reconhecida socialmente, eram depositados os registros e documentos oficiais. Além de depositários do suporte, os arcontes detinham o direito à interpretação dos arquivos. Isso significa que tais magistrados tinham o direito de *dizer a lei*¹. Mesmo diante do poder constituído e exercido pelos arcontes, os arquivos não poderiam existir em um lugar fora do domicílio e do suporte. Pode-se dizer que a autoridade era exercida por meio da posse dos arquivos. Sendo assim, o poder sobre os arquivos (sua posse) e de sua interpretação constitui um *privilégio*, o *poder arcôntico*:

Foi assim, nesta *domicialização*, nesta obtenção consensual de domicílio, que os arquivos nasceram. A morada, deste lugar onde se de-moravam, marca esta passagem do institucional ao público, o que não quer sempre dizer do secreto ao não secreto (*ibidem*, p.13).

Há, para Derrida, um outro poder exercido pelo arconte, o poder de *consignação*: trata-se de reunir os *signos* (o prefixo *con-* remete à companhia, concomitância, simultaneidade), ou seja, conjugar em uma só estrutura, o aspecto exterior (lugar de armazenamento, suporte, espaço físico) e o aspecto representativo do arquivo (exercício

¹ O princípio da *lei* remete imediatamente ao *nómos*. No vocabulário ao final da obra *Introdução à história da filosofia: dos pré-socráticos a Aristóteles*, de Marilena Chauí, encontram-se os sentidos implicados nesse conceito. “*Nómos*: Regra, lei, norma. O primeiro sentido desta palavra é aquilo que se possui por partilha, aquilo que se usa porque atribuído por uma partilha; por extensão: uso, costume, conforme ao uso ou ao costume. Esta conformidade ao costume passa a significar a norma ou regra costumeira de um comportamento de um grupo, as convenções sociais que o grupo estabelece para seus membros. Mais adiante: opinião geral, máxima geral, regra de conduta. Por extensão da regra e da máxima geral: uso ou costume com força de lei; ainda: o direito, o que se faz segundo o direito ou conforme ao direito” (CHAUI, 2002, p. 506).

do poder da autoridade). Não há como dissociar os elementos (*topológico e nomológico*, suporte e autoridade), não há como esconder ou apagá-los. Assim, Derrida afirma que seria necessária uma “ciência de arquivo” que se prestasse a pensar o lugar e a autoridade que constituem esse *poder arcôntico*. Deve-se buscar as motivações que se desvelam e se escondem por trás de um poder ou conjunto de leis constituído, pois em cada *lugar* haverá uma configuração particular, já que o *poder arcôntico* é constituído enquanto privilégio e soberania. Será necessário, nas palavras de Derrida, um trabalho arqueológico fundamentado nos registros arquivados em direção a tudo que venha constituir aquele dado privilégio. Nesse âmbito, pode-se transcender o poder do arconte sobre sua casa (e, portanto, a autoridade que exerce aí) à instituição de *limites* declarados por poderes exercidos por estados, instituições e tradições (sejam elas de aspecto cultural, acadêmico, filosófico, jurídico, literário, religioso ou de outra natureza).

Deve-se aqui ressaltar alguns aspectos que envolveram as condições e motivações para a produção dessa obra *Mal de arquivo*. A conferência que deu origem a ela foi proferida no colóquio internacional intitulado *Memória: a questão dos arquivos*, organizado por iniciativa de René Major e Elizabeth Roudinesco, dois dos mais importantes interlocutores do filósofo argelino e, também, com quem ele manteve estreita relação pessoal. Este colóquio se realizou sob os auspícios da *Sociedade Internacional de História da Psiquiatria e da Psicanálise*, do *Museu Freud* e do *Instituto de Arte Courtauld*.

Além da ilustre participação de Jacques Derrida, outra presença foi marcante na realização do evento: a do historiador estadunidense Yossef Hayim Yarushalmi (1932 – 2009), cuja obra *Freud's Moses: Judaism Terminable and Interminable* (1993) é o texto central, o núcleo da conferência de Derrida naquele colóquio depois publicada como *Mal de arquivo*. É a partir da análise dessa obra em particular que Derrida desenvolve a discussão sobre a *verdade histórica* em Freud. Yarushalmi denunciou publicamente a censura que rege o acesso aos arquivos freudianos da Library of Congress, em Washington (EUA). Em seu *Dicionário de Psicanálise* (1998), Elizabeth Roudinesco e Michel Plon, abordam aspectos dessa censura, principalmente sob administração de Kurt Eissler a partir de 1979. Os autores observam:

Foi sob a direção dele [Eissler], sumamente ortodoxa, que, a partir de 1979, numa reação ao espírito de censura, produziu-se uma virada revisionista na historiografia freudiana, em especial a propósito da edição das cartas de Freud a Wilhelm Fliess, confiada pelo próprio Eissler a um pesquisador pouco escrupuloso: Jeffrey Moussaieff Masson. A censura e a desconfiança, assim,

levaram ao favorecimento de uma iniciativa historiográfica violentamente antifreudiana. (ROUDINESCO & PLON, 1998, p. 65).

Observa-se então, por esse relato, como o domínio, a administração do arquivo pode-se tornar um exercício do *poder arcôntico* e levar a reações que depõem contra o próprio “arquivado” (no presente caso a contestação das ideias e contribuições do próprio “pai” da Psicanálise)². Pode-se, assim, esclarecer a premência de Derrida em tratar assuntos relacionados ao *arquivo* e sua relação com o poder, a detenção do discurso da verdade e sua instrumentalização pelo autoritarismo. Derrida destaca essa questão política do arquivo em uma nota ao final do preâmbulo da obra:

Não determinaremos jamais esta questão como uma questão política entre outras. Ela atravessa a totalidade do campo, e na verdade determina, de parte a parte, a política como *res publica*. Nenhum poder político sem controle do arquivo, mas da memória. A democratização efetiva se mede sempre por esse critério essencial: a participação e o acesso ao arquivo, à sua constituição e à sua interpretação (DERRIDA, 2001, p.16).

O autor entende, portanto, a censura aos arquivos como uma violação, uma violentação à democracia, pois o que é secreto ameaça a própria possibilidade de *consignação* entre o espaço e o direito, a lei. Dessa forma, a Psicanálise estaria ameaçada, pois não se *consignaria*, seria violentamente *separada* de seu “pai” fundador pela censura imposta aos arquivos freudianos.

1. 1. Fundamento da autoridade: o *dever da Justiça e o direito*

A posse e a guarda dos arquivos, além do poder da interpretação dos textos das leis, fundamenta um princípio da autoridade. Na obra *Força de Lei*³, de 1990, os conceitos e discussões apresentados acerca da Justiça, da Lei e da violência da autoridade na aplicação das leis como forma de “fazer forçosamente” (*to enforcement*) a justiça parecem importantes para a compreensão do trabalho de Derrida acerca do *arquivo* publicado quatro anos depois.

² Essa “censura” mantém-se ainda, parcialmente, até 2100 nos documentos da chamada “série Z”, composta de “supostamente, documentos concernentes à vida privada de pessoas (pacientes, psicanalistas etc.), as quais é preciso proteger” (ROUDINESCO & PLON, 1998, p. 65). Yerushalmi sublinha, ainda, parafraseando Lord Akton (historiador britânico do século XIX) que “fechar os arquivos aos historiadores equivale a deixar a própria história entregue aos inimigos” (*ibid.*).

³ O texto presente obra divide-se em duas partes. Trata-se de duas conferências realizadas em universidades estadunidenses: a primeira, “Do direito à justiça” foi proferida em outubro de 1989 no colóquio “Deconstruction and the possibility of Justice”, na Cardozo Law School; a segunda parte, denominada “Prenome de Benjamin”, não foi proferida naquela ocasião, mas em 26 de abril do ano seguinte na Universidade da Califórnia no colóquio “Nazism and final solution: probing the limits of representation”, organizado por Saul Friedlander.

No início dessa outra conferência proferida em inglês, Jacques Derrida propõe as duas questões centrais que nortearão todas as discussões apresentadas em *Força de Lei* acerca da possibilidade de justiça: 1) se a *desconstrução* permitiria ou mesmo autorizaria a possibilidade de justiça; 2) se a *desconstrução* tornaria possível a justiça ou mesmo um discurso conseqüente sobre a justiça ou sobre as condições de possibilidades de justiça.

Dessa maneira, o filósofo move o seu pensamento da *desconstrução* em direção ao tema da *justiça* no âmbito de suas relações e conseqüências com o direito, entendido como o sistema de leis elaborado a partir de uma premissa de que tais códigos são fundamentados na busca e na execução da *justiça*. Derrida observa que no cenário filosófico ou acadêmico (no âmbito do direito ou da chamada filosofia do direito), os chamados “desconstrucionistas”⁴ pouco falam acerca da justiça. Essa perceptível “omissão” resultaria da possibilidade de que a *desconstrução* não poderia autorizar, nela mesma, nenhuma ação justa ou qualquer discurso sobre a justiça. Nessa linha de interpretação, a *desconstrução* poderia representar até uma ameaça contra o direito, o que arruinaria qualquer possibilidade de justiça. Conforme esse pensamento anti-desconstrucionista, a *desconstrução* implicaria “a ausência de regra ou de critério seguro para distinguir direito e justiça” (DERRIDA, 2007, p. 5).

Para Derrida, o percurso que leva do direito à justiça poderia ser a violência se houvesse uma incompatibilidade entre eles. O autor observa, nessa visão “comum” e difundida da desconstrução, que não seria possível, categoricamente ou por meio de definições específicas, separar ou mesmo diferenciar direito e justiça. É justamente de encontro à essa visão que Derrida busca *diferir* direito e justiça.

Voltando-se aos ouvintes do colóquio, Derrida afirma também que é seu *dever* dirigir-se à plateia da universidade estadunidense em inglês. É seu dever *expressar-se na língua do outro*, aquele a quem se fala. Na sentença “devo falar inglês”, o verbo inicial *devo* (em inglês, *I must, I should, I ought to, I have to*) traz a ideia de uma obrigação ou condição imposta por uma *força simbólica* ou *de lei* em uma situação não controlável pelo sujeito falante. Se o orador deseja fazer-se ouvir, deve apropriar-se da língua do outro. Agindo assim, o orador estaria sendo mais justo. Há, para o autor, pelo menos duas diferentes implicações em “ser justo”:

⁴ Por desconstrucionistas entende-se aqueles que de alguma maneira (direta ou indireta) propagaram o método derridiano a áreas do pensamento filosófico ou mesmo a outros campos mais ou menos distantes dos cânones filosóficos da tradição ocidental.

a) Ser mais justo corresponderia ao cumprimento da *justeza*, ou seja, da adequação entre o que é dito pelo orador e o que é pensado, compreendido e ouvido pelo ouvinte. Esse último, portanto, é quem “faz a lei”;

b) Ser mais justo também significa agir com *justiça*, no sentido jurídico-ético-político: “é mais justo falar a língua da maioria, a qual, por hospitalidade, dá a palavra ao estrangeiro” (*ibidem*, p. 6). A partir disso, seria difícil definir se o conceito de “Lei” (conveniência, polidez, imposição do mais forte ou equidade (da democracia)) pertence à justiça ou ao direito. Por isso, Derrida afirma que é *justo* – por questão de *justeza* e de *justiça* – que o filósofo fale na língua de sua plateia.

As observações de Derrida acerca do *dever* em falar a língua do outro justificam-se, também, pela dificuldade em traduzir determinadas expressões para a língua inglesa (a língua dos ouvintes, nesse caso específico), pois um dos pontos fundamentais para a discussão proposta, é o sentido da expressão “*to enforce the law*” (ou “*enforceability of law or contract*”), que justificaria a ideia do título “força de lei”. A tradução para o francês, segundo Derrida, resultaria em algo como “aplicar a lei”. Para ele, esse significado não abrange o aspecto coercitivo da expressão, a ideia de “força interior”, aquilo que força para fora.

A palavra “*enforceability*” chama-nos pois à letra. Ela nos lembra, literalmente, que não há direito que não implique *nele mesmo, a priori, na estrutura analítica de seu conceito*, a possibilidade de ser *enforced*, aplicado pela força. Kant o lembra desde a *Introdução à doutrina do direito* (no § 5, *Das stricte Recht*). Existem, certamente, leis não aplicadas, mas não há lei sem aplicabilidade, e não há aplicabilidade ou “*enforceability*” da lei sem força, quer essa força seja direta ou não, física ou simbólica, exterior ou interior, brutal ou sutilmente discursiva – ou hermenêutica -, coercitiva ou reguladora etc. (*ibidem*, p. p. 8 e 9).

O direito que aplica a lei é, pois, uma força autorizada, que tem sua aplicação justificada, ainda que essa justificação possa ser injusta ou injustificável. Segundo Kant⁵, evocado por Derrida, “não há direito sem força” (*ibidem*). A aplicabilidade (*enforcement*) não é, então, uma possibilidade exterior ou secundária (suplementar) que poderia (ou não)

⁵ Derrida recorre a Kant mais de uma vez em *Força de Lei*, particularmente ao parágrafo “E” dos Princípios Metafísicos da Doutrina do Direito, em que o pensador alemão estabelece que a obrigação em obedecer às leis é distinta do poder da autoridade que pode coagir à obediência dessas leis. “Pois, assim como o direito em geral tem por objeto apenas o que é externo nas ações, assim o direito estrito, a saber aquele é que não se mescla nada de ético, é aquele que não exige outros fundamentos de determinação do arbítrio a não ser os meramente externos, pois então ele é puro e sem mescla com qualquer prescrição de virtude. Portanto, só se pode chamar um direito estrito (estrito) o inteiramente externo. Este se fundamenta certamente na consciência da obrigação de cada qual segundo a lei, mas ele, se tiver de ser puro, não deve e não pode recorrer a essa consciência como móbil para determinar o arbítrio segundo a lei, mas se fundamenta, por causa disso, no princípio da possibilidade de uma coação externa que pode coexistir com a liberdade de qualquer um segundo leis universais”. (KANT, 232).

somar-se ao direito. Ela é a força essencial implicada no próprio conceito de *justiça* enquanto direito (justiça que se torna lei, lei enquanto direito). Há, então, uma distinção entre a *força de lei* (legítima, não um instrumento, mas a própria essência do direito) e a *violência*, que se julga sempre injusta. Mas, por outro lado, o que viria a ser uma *força justa* (não violenta)?

Antecipando alguns pontos da discussão sobre o texto de Walter Benjamin (*Para uma crítica da violência*), da segunda parte da obra *Força de Lei*, Derrida procede aos possíveis significados e traduções da palavra alemã *Gewalt*, traduzida como *violência* em inglês e francês. Tal tradução (*violência*) não abarca todas as possibilidades de significação do termo na língua germânica. Além do significado mais imediato - *violência*, o termo também pode significar *poder legítimo*, *autoridade*, *força pública*. *Gewalt* é, ao mesmo tempo, *violência* e *poder legítimo*, a *autoridade justificada*. Em que implicaria essa ambivalência? Haveria uma distinção entre um *poder legítimo* (que detém e aplica uma *força legal*, portanto justificada) e uma *violência originária* que instaurou essa *autoridade*, que não pode ser justificada por nenhuma *legitimidade anterior*, que não é nesse *momento inicial* instaurador legal ou ilegal, nem justa ou injusta?⁶

1. 2. Força da desconstrução

Evocando o que denomina “textos desconstrucionistas”, Derrida chama a atenção para o conceito de *força* em alguns lugares de sua obra. O filósofo destaca que nesses lugares de seu pensamento a palavra *força* não é usada em sentido místico, esotérico ou de *violência*, *coerção*. A *força*, nos textos de Derrida, tem um caráter *diferencial*, a *força* como *différance*, *força diferida-diferente*.

(...) trata-se sempre da relação entre *força* e *forma*, entre a *força* e a *significação*; trata-se sempre de *força* “*performativa*”, *força ilocucionária* ou *perlocutória*, *força persuasiva* e de *retórica*, de *afirmação da assinatura*, mas também e sobretudo de todas as situações paradoxais em que a maior *força* e a maior fraqueza permutam-se estranhamente. (DERRIDA, 2007, p. 11).

A partir da fixação de um conceito de *força diferencial*, Derrida comenta acerca do tema da *justiça* presente em algumas de suas obras. Em um tom crítico, o filósofo afirma que a ausência de reflexões sobre *justiça*, *ética* e *política* em sua obra é apenas

⁶ O autor remete o ouvinte/leitor à sua leitura de Heidegger, particularmente no texto “L’oreille de Heidegger”, em *Politiques de l’amitié*, Galilé, 1994. Nesse texto, Derrida mostra como o filósofo alemão dá importância aos termos *Walten* e *Gewalt* e como não poderiam ser reduzidos à sua tradução mais comum por *força* e *violência* respectivamente. Derrida destaca, ainda, que Heidegger observa, em Heráclito, que *Dike* (*justiça*, *direito*, *juízo*, *pena castigo*, *vingança* etc.), é originalmente *Eris* (*conflito* a *mão armada*, *discórdia*, *guerra* etc.), ou seja, *adikia* (*injustiça*).

apparente.⁷ Vários temas chamados “derridianos” estão ligados à justiça: a dupla afirmação (*double bind*), o dom, o indecível, o incomensurável, a singularidade, diferença e heterogeneidade. Para o autor, é natural e previsível que o pensamento e as análises do “estilo desconstrutivo” tenham convergência nos temas do direito, da lei e da justiça, do campo ético-político.

O início do pensamento da desconstrução⁸ remete a uma desestabilização e a uma complicação da oposição entre *nómos*⁹ (entendido pelo autor como equivalente a *thésis*) e *phýsis*. Derrida propôs um questionamento segundo o qual não haveria uma oposição nítida, uma separação absoluta entre esses conceitos, conforme consagrou uma certa tradição ocidental. A partir desse questionamento desestabilizador, problematizam-se as oposições entre todos os conceitos advindos dessa diferença que separa a *lei*, a convenção, a instituição (elementos configuradores do direito positivo) da *natureza* (por conseguinte o direito natural). O pensamento derridiano da *différance* é o deslocamento dessa lógica oposicional.

A partir dessa problematização, a desconstrução também desestabilizou os paradoxos de valores entre o próprio e a propriedade, entre o sujeito do direito e o sujeito da moral, entre o sujeito e a intencionalidade, entre outros considerados pelo autor como temas da justiça. Para Derrida, todos esses temas de sua obra “desconstrucionista” são questionamentos sobre o direito e a justiça, sobre os fundamentos do direito, da moral e da política.

Esse questionamento sobre os fundamentos não é fundamentalista nem anti-fundamentalista. Acontece mesmo, ocasionalmente, ele colocar em questão ou exceder a possibilidade ou a necessidade última do próprio questionamento, da forma questionadora do próprio pensamento, interrogando sem confiança nem preconceito a própria história da questão e sua autoridade filosófica. (*Ibidem*, p. 13).

Para Derrida, existe uma *autoridade* que possui uma “força legítima da forma questionadora” (*ibid.*). Deve-se questionar o que fundamenta tal força dessa autoridade, tão presente e centralizada para a tradição ocidental.

⁷ Derrida cita alguns de seus trabalhos acerca dessa temática, tais como os textos dirigidos a Levinas e às relações entre “violência e metafísica”, à filosofia do direito a partir de Hegel em *Glas*, as relações de poder em *Spéculer – sur Freud*, a lei em *Devant la loi*, em *Declaration d’indépendance*, em *Admiration de Nelson Mandela* e outros.

⁸ Ver Introdução, p. p. 6 a 11.

⁹ Conferir Nota 1, p. 13.

1.3. Da origem da Justiça em sua *aporia*

O filósofo franco-argelino afirma que a justiça não é necessariamente o direito ou mesmo a lei. A lei só pode se tornar a justiça quando recorre à *força* desde seu primeiro instante, desde a primeira palavra. No começo da justiça teria havido o *lógos*¹⁰ (entendido pelo autor como linguagem, a língua) que poderia afirmar de maneira unívoca: “no começo havia a força”. Derrida recorre à secção 298 dos *Pensamentos*, de Pascal para estabelecer a relação entre *justiça* e *força*:

Justiça, força. – É justo que aquilo que é justo seja seguido, é necessário que aquilo que é mais forte seja seguido. A justiça sem força é impotente, a força sem a justiça é tirânica. A justiça sem força é contraditória, porque sempre há mal-intencionados; a força sem a justiça é submetida à acusação. Portanto, é preciso conjugar justiça e força; para logrã-lo deve-se tornar justo aquilo que é justo ou aquilo que é forte. (PASCAL, 298; tradução minha)¹¹.

A interpretação desconstrutora empreendida por Derrida centra-se na ideia de um dever, uma obrigação: “aquilo que é justo *deve* – e é justo, ser seguido” (DERRIDA, 2007, p.18), ou seja, aplicado, “*enforced*”. Além disso, aquilo que é mais *forte* também deve ser seguido. Portanto, a justiça implica *a priori* que o justo seja seguido (obedecido). É necessário que aquilo que é justo seja seguido. A justiça não é justiça (“é impotente”) sem força (“enforcement”); ela se torna contradita, pois há sempre aqueles dispostos a cometer ilícitos. Além disso, a força sem a justiça (sem o justo da justiça) é tirânica. Pascal afirma que, então, “é preciso conjugar justiça e força”, tornar justo o que é forte ou tornar forte o que é justo. Para Derrida, o termo “é *preciso*” é de difícil conclusão por sua ambiguidade, já que se pode referir tanto ao apelo da justiça quanto à necessidade da força

¹⁰ Recorremos aqui a uma extensa, porém necessária definição da palavra e dos conceitos de Marilena Chauí: “Esta palavra sintetiza vários significados que, em português, estão separados, mas unidos em grego. Vem do verbo légo (no infinitivo: légein) que significa: 1) reunir, colher, contar, enumerar, calcular; 2) narrar, pronunciar, proferir, falar, dizer, declarar, anunciar, nomear claramente, discutir; 3) pensar, refletir; ordenar; 4) querer dizer, significar, falar como orador, contar, escolher; 5) ler em voz alta, recitar, fazer dizer. Lógos é: palavra, o que se diz, sentença, máxima, exemplo, conversa, assunto da discussão; pensar, inteligência, razão, faculdade de raciocinar; fundamento, causa, princípio, motivo, razão de alguma coisa; argumento, exercício da razão, juízo ou julgamento, bom senso, explicação, narrativa, estudos; valor atribuído a alguma coisa, razão íntima de uma coisa, justificação, analogia. Lógos reúne numa só palavra quatro sentidos: linguagem, pensamento ou razão, norma, ou regra, ser ou realidade íntima de alguma coisa. No plural, lógoi, significa: os argumentos, os discursos, os pensamentos, as significações; -logía, que é usado como segundo elemento de vários compostos, indica: conhecimento de, explicação racional de, estudo de. Diálogo, dialética, lógica são palavras da mesma família de lógos. O lógos dá a razão, o sentido, o valor, a causa, o fundamento de alguma coisa, o ser da coisa. É também a razão conhecendo as coisas, pensando os seres, a linguagem que diz ou profere as coisas, dizendo o sentido ou o significado delas. O verbo légo conduz à ideia de linguagem porque significa reunir e contar: falar é reunir sons; ler e escrever é reunir e contar letras; conduz à ideia de pensamento e razão, porque pensar é reunir ideias e raciocinar é contar ou calcular sobre as coisas. Esta unidade de sentidos é o que leva os historiadores da filosofia a considerar que, na filosofia grega, dizer, pensar e ser são a mesma coisa” (CHAUÍ, op. cit., p. 504).

¹¹ Pascal, *Les pensées*.

(violência). Essa ambiguidade poderia levar a um entendimento de que só haveria justiça no uso da força. “A necessidade da força está, pois, implicada no justo da justiça” (*ibidem*, p. 19).

Derrida propõe uma interpretação contrária à tradição dominante (a qual ele se refere como “empirista, relativista, cético-pessimista”). Ele sugere que Pascal teria se influenciado por uma leitura problemática de Montaigne, segundo a qual as leis não são justas nelas mesmas, mas apenas porque são leis. Pascal retoma a expressão “*fundamento místico da autoridade*”, de Montaigne (sem citar ou fazer qualquer alusão ao filósofo do século XVI): “nada, segundo somente a razão, é justo por si; tudo se move com o tempo. O costume faz toda a equidade, pela simples razão de ser recebida; é o *fundamento místico da autoridade*”¹². Nesse fragmento, Pascal afirma que a essência da justiça é o costume presente. Também estabelece que coisa alguma, segundo a razão é justa por si, além de dizer que o costume faz a equidade. Esses seriam os princípios de um *fundamento místico da autoridade*.

O filósofo franco-argelino cita os *Essais*, de Montaigne: “Ora, as leis se mantêm em crédito, não porque elas são justas, mas porque são leis. É o fundamento místico da autoridade, elas não têm outro [...]. Quem a elas obedece porque são justas não lhes obedece justamente pelo que deve¹³”. Há uma distinção entre as *leis* e a *justiça*. A justiça do direito (aquela promovida a partir das leis estabelecidas) não é justiça, já que não obedecemos às leis porque são justas, mas porque são impostas, ou seja, têm autoridade (capaz de *enforced*). A partir da leitura de Derrida, percebemos que, nas palavras de Montaigne, a autoridade das leis se deve ao crédito que concedemos a elas; seu único fundamento é a *crença* que dispensamos a elas. Acreditar, crer (nas leis), é o seu fundamento místico.

Montaigne diz, ainda: “nosso próprio direito tem, ao que dizem, *ficções legítimas* sobre as quais ele funda a verdade de sua justiça” (*op. cit.*, grifo meu). Derrida busca uma interpretação sobre esses conceitos de “ficção legítima” e “fundar a verdade da justiça”. O autor observa:

Montaigne propunha uma analogia entre esse suplemento de ficção legítima, isto é, necessária para fundar a verdade da justiça, e suplemento de artifício suscitado por uma deficiência da natureza, como se a ausência de direito natural solicitasse o suplemento de direito histórico ou positivo, um acréscimo de ficção”. (DERRIDA, *ibidem*, p. 19).

¹² *Ibidem*; grifo do autor.

¹³ Montaigne, *Essais*, III, cap. XII, “De l’expérience”, Bibliothèque de la Pléiade, p. 1203.

Para Pascal, que conjuga a justiça e a força, que impõe a força como um recurso fundamental à justiça, a lei seria um véu, um “poder mascarado”, que afirma a prevalência do mais forte. A razão do mais forte é sempre a melhor. Derrida observa que a crítica de Pascal remete ao “pecado original” e à “corrupção das leis naturais” por uma razão corrompida e, ainda, segundo o filósofo do século XVII: “nossa justiça se anula diante da justiça divina” (*ibidem*, p. 23).

Na aproximação das visões de Pascal e Montaigne (unidos por meio do “fundamento místico da autoridade”)¹⁴ Derrida diz haver uma certa *filosofia crítica moderna*, pois manifestar-se-ia aí uma crítica da ideologia jurídica, além de uma “dessedimentação das superestruturas do direito que ocultam e refletem interesses econômicos e políticos das forças dominantes na sociedade” (*ibidem*). Pode-se notar, no uso da expressão “dessedimentação”, o aspecto desconstrutor da leitura de Derrida, pois as tais “superestruturas do direito” seriam o resultado de alguma tradição de um pensamento jurídico ocidental fundamentada no direito romano e na manutenção de uma forma de logocentrismo jurídico ancorado, entre outros aspectos, na ideia de que a justiça é a aplicação correta e imparcial das leis. Porém, sempre poderá haver o questionamento (e assim a dúvida) daquilo que viria a ser justo, pois as leis podem beneficiar aqueles que detêm o poder e a autoridade (normalmente os que fazem e aplicam as leis).

Toma-se como um índice dessa visão “tradicional” da aplicação técnica das leis como fato decisivo para o ato de “fazer-se justiça”, a obra *Uma Teoria da Justiça*, do pensador estadunidense da Filosofia política John Rawls, publicada pela primeira vez em 1971. O autor estabelece no primeiro parágrafo do livro o papel da justiça:

A justiça é a primeira virtude das instituições sociais, como a verdade o é dos sistemas de pensamento. Embora elegante e econômica, uma teoria deve ser rejeitada ou revisada se não é verdadeira; da mesma forma leis e instituições, por mais eficientes e bem-organizadas que sejam, devem ser reformuladas ou abolidas se são injustas. Cada pessoa possui uma inviolabilidade fundada na justiça que nem mesmo o bem-estar da sociedade como um todo pode ignorar. (RAWLS, 2008, p. p. 3 e 4).

¹⁴ Segundo MENDES (2022): “É precisamente neste sentido que Derrida, em *Foi et savoir* (1996), avança o seguinte: ‘esta fê sem dogma que avança no risco da noite absoluta, não será contida em nenhuma das oposições admitidas da nossa tradição [...] Anuncia-se por toda a parte onde, reflectindo sem flectir, uma análise puramente racional faz surgir este paradoxo, a saber, que o fundamento da lei – a lei da lei, a instituição da instituição, a origem da constituição – é um acontecimento “performativo” que não pode pertencer ao conjunto que funda, inaugura ou justifica. Tal acontecimento é injustificável na lógica do que tiver aberto. É a decisão do outro no indecidível. Doravante a razão deverá reconhecer aqui aquilo a que Montaigne e Pascal chamam um irrecusável ‘fundamento místico da autoridade’. O místico assim entendido alia a crença ou o crédito, o fiduciário ou o fiável, o secreto (significando aqui “místico”) ao fundamento”.

Pensando com Derrida, é possível analisar alguns aspectos dessa introdutória e decisiva afirmação de Rawls. A justiça é colocada como a virtude essencial da sociedade e equiparada ao valor da verdade para o pensamento. Não deveria, portanto, haver dúvida ou incerteza na aplicação das leis. As palavras de Derrida parecem não estar em total concordância com essa visão, pois a justiça não é (não poderia ser) um valor absoluto enquanto aplicação das leis. Haverá a possibilidade de um julgamento não ser justo, pois não pode ser garantida a justiça por uma aplicação fria da regra (haverá sempre um imponderável por parte daquele que julga). Rawls ainda destaca que a reformulação ou abolição de leis justificar-se-ia pelo fato de serem injustas. Derrida salienta que as forças dominantes (pensamos nos grupos políticos e econômicos majoritários e sua influência nas esferas do judiciário) determinam (direta ou indiretamente) o conjunto de leis e códigos a serem aplicados na sociedade, o que remete à figura do *arconte*. Isso contraria a proposição afirmativa de Rawls, pois sempre poderá ser questionada qualquer mudança legislativa ou jurídica se forem levados em consideração os interesses específicos daqueles grupos dominantes.

Derrida afirma que “o momento instituidor, fundador e justificante do direito (o surgimento da justiça e do direito) implica uma *força performativa*” (*ibidem*, p. 24). O filósofo trata-a como uma “força interpretadora e um apelo à crença” na abordagem da relação entre o direito, o poder e a violência. Sua visão é a de que o direito não está a serviço da força (exterior ao poder dominante), mas que mantém com ela e com o poder uma relação intrínseca complexa. A justiça não estaria a serviço de uma *força* (exercida pelo poder dos grupos dominantes) à qual ela deveria se ajustar segundo sua utilidade. Isso se deve ao fato de que o momento de fundação da justiça jamais “poderia ser inscrito no tecido homogêneo de uma história, pois ele o rasga por uma decisão” (*ibidem*). Não há, portanto, como remeter-se a um evento fundador no qual supostamente a justiça (ela-mesma) tenha sido colocada em prática de maneira incontestável e inequívoca, pois seu estabelecimento é um ato performativo.

[...] a operação de fundar, inaugurar, justificar o direito, *fazer a lei*, consistiria num golpe de força, numa violência performativa e, portanto, interpretativa que, nela mesma, não é justa nem injusta, e que nenhuma justiça, nenhum direito prévio e anteriormente fundador, nenhuma fundação pré-existente, por definição, poderia nem garantir, nem contradizer, nem invalidar. (*Ibidem*, grifo do autor).

Em diversos momentos ao longo de sua produção, Derrida voltou-se à questão dos atos de fala a partir das teorias elaboradas por John Langshaw Austin (1911 – 1960) e desenvolvidas posteriormente por John Searle (1932). Os trabalhos de Austin deram

origem a uma chamada filosofia analítica a partir de seus trabalhos voltados à filosofia da linguagem dominada, na Inglaterra por visões do século XIX. Danilo Marcondes, ao longo da apresentação da tradução do texto *How to do things with words*, de J. L. Austin, observa que

os autores que faziam parte do idealismo absoluto sustentavam não só a identificação da realidade com a totalidade, mas também a necessidade de a consciência reconhecer-se como parte do Absoluto. Já o empirismo psicologista e subjetivista reduzia a realidade à experiência psicológica do sujeito (FILHO, D. M. S., in AUSTIN, J. L. 1990, p. 7).

A filosofia analítica surge como uma outra via a esses dois extremos. O discurso filosófico predominante e, por isso, consagrado em uma determinada tradição, tratava a linguagem como algo meramente descritivo da realidade. As sentenças linguísticas trariam então, do ponto de vista da análise filosófica, valores de “verdadeiro” e “falso”. A partir de Austin, o ato de fala (que na verdade pode ser entendido como o próprio uso da linguagem), passa a ser compreendido como *performativo*, na medida em que a linguagem é entendida como *ação*. Isso implicaria em assumir que o ato de fala constitui a realidade. Austin buscou superar assim o pressuposto filosófico de que dizer algo era necessariamente declarar algo.

As ideias de Austin propõem uma superação da análise puramente gramatical e até mesmo utilitária de uma sentença (declaração, descrição, pergunta, exclamação, ordem, convite etc.) e de sua validação por meio dos conceitos de verdadeiro ou falso. “Já o enunciado performativo teria o objetivo de realizar uma ação, não podendo ser considerado como verdadeiro ou falso. A própria formulação de tal ação enunciada já é a realização de uma ação”. (OTTONI, 1998, p. 111). Os enunciados performativos não podem ser avaliados como verdadeiros ou falsos, pois ao proferir-se determinadas sentenças, realiza-se o próprio ato. Austin utiliza alguns exemplos como: “aceito essa mulher como minha legítima esposa” (proferido em uma cerimônia de casamento) ou, ainda, “batizo esse navio com o nome de Rainha Elizabeth”. A intenção de quem profere essas sentenças não é declarar ou descrever o ato que se está praticando, ou seja, nenhum deles é *verdadeiro* ou *falso*. Ao se proferirem essas sentenças, realizam-se os *atos*. Segundo AUSTIN (1990):

Genericamente falando, é sempre necessário que as *circunstâncias* em que as palavras forem proferidas sejam, de algum modo, *apropriadas*; frequentemente é necessário que o próprio falante, ou outras pessoas, também realize determinadas ações de certo tipo, quer sejam ações “físicas” ou “mentais”, ou mesmo o proferimento de algumas palavras adicionais. Assim, para eu batizar um navio é essencial que eu seja a pessoa escolhida para fazê-lo; no casamento (cristão) é essencial para me casar que eu não seja casado com alguém que ainda vive, que é são e de quem não me divorciei, e assim por

diante; para que uma aposta se concretize, é geralmente necessário que a oferta tenha sido aceita pelo interlocutor (que deve fazer algo, como dizer “Feito”) e uma doação não se realiza caso diga “Dou-lhe isto”, mas não faça a entrega do objeto (*op. cit.*, p. 26).

Deve-se destacar que as *circunstâncias*¹⁵, nas quais foram proferidas tais sentenças-exemplo, situações em que se identifica uma *formalidade*, são fundamentais, o que também é essencial para o Direito. O performativo também pode ser remetido a uma espécie de “jogo”, em que a *ação* se manifesta no próprio ato de sua *enunciação*. Como observou Derrida a partir de Austin, o ato performativo também é caracterizado por um jogo de forças, as quais o pensador britânico tipifica em: *locucionária, ilocucionária e perlocutória*.

SOUZA & OLIVEIRA (2023) aprofundaram, em ensaio, as relações entre a justiça e os performativos em *Força de Lei*, de Jacques Derrida. Alguns pontos da análise dos autores deixam mais claras as propostas do filósofo franco-argelino. Segundo eles

Em um ato performativo, existem forças que constituem atos internos a ele. Austin postula os atos ou as forças ou as funções da performatividade, ou seja, há uma zona de indistinção entre esses termos. Suas classificações se proliferam sem resultar em algo seguro, porém, não menos sério. Em contrapartida ao projeto de Austin, por mais que haja a tentativa de manter séria a pesquisa, é preciso compreender como Derrida propôs uma teoria dos atos de fala que postula lidar com a exceção das singularidades (p. p. 129 e 130).

Derrida realiza com Austin, o movimento tão característico que é umas das marcas indelévels de seu pensamento filosófico (como o fez com Heidegger, Freud, Marx, Artaud, Yerushalmi entre outros, alguns mais, outros menos próximos aos cânones filosófico, literário, psicanalítico etc.): uma leitura *desconstrutora*, em que os conceitos de ato constativo e ato performativo não estabelecem uma relação de oposição, mas *diferencial*, que se abrirá em um jogo de múltiplas trocas (alternâncias) entre os seus conceitos.

¹⁵ Em relação aos atos performativos, Austin os dividiu em duas categorias: felizes e infelizes. O autor considera um *proferimento feliz*, aquele que se concretiza de maneira completa e correta. Para isso, um conjunto de determinadas *circunstâncias* deve ser observado: “ (A.1) Deve existir um procedimento convencionalmente aceito, que apresente um determinado efeito convencional e que inclua o proferimento de certas palavras, por certas pessoas, e em certas circunstâncias; e, além disso, que (A.2) as pessoas e circunstâncias particulares, em cada caso devem ser adequadas ao procedimento específico invocado. (B.1) O procedimento tem que ser executado, por todos os participantes, de modo correto, e (B.2) completo. (Γ.1) Nos casos em que, como ocorre com frequência, o procedimento visa às pessoas com seus pensamentos e sentimentos, ou visa à instauração de uma conduta correspondente por parte de alguns participantes, então, aquele que participa do procedimento, e o invoca, deve de fato ter tais pensamentos ou sentimentos, e os participantes devem ter a intenção de se conduzirem de maneira adequada, e, além disso, (Γ.2) devem realmente conduzir-se dessa maneira subsequentemente”. (AUSTIN, 1980, p. 31).

Austin elabora uma distinção, tentando controlar suas fronteiras por oposição. Ao revés, Derrida pensa essa distinção por uma lógica do suplemento. (...), o performativo suplementa o constativo, pois esse seria um caso particular de performatividade. Quando um cientista descreve um fenômeno, precisa se sedimentar sobre uma gramática específica de sua ciência. A constatação do fato se sustenta em uma promessa ou compromisso em relação a este código científico. Há um dever da descrição contextualizada. Logo, uma teoria fracassará, ou não, à medida que se adequa ao contexto de sua legitimação. Por trás de todo constativo, há um performativo legitimador. (*Ibidem*, p. p. 133 e 134).

As colocações dos autores apontam justamente na mesma direção a que se propõe a análise dessa dissertação em curso, que busca aqui ancorar-se nos desdobramentos do *fundamento místico da autoridade*. Por ora, pode-se arriscar em afirmar que essa constituição do *poder arcôntico* enquanto autoridade traz, no seu sentido (consignado a outros, como orientou o próprio Derrida), uma *performatividade*. O fundamento chamado de “místico” anteriormente utilizado por Pascal-Montaigne pode ser entendido como *ato performativo* que institui a lei segundo as circunstâncias de sua elaboração, sem deixar nunca de ser uma *violência*, pois há uma dinâmica de forças envolvidas em sua enunciação. Por meio da linguagem, *força* e *violência* estão implicadas no conceito de Lei¹⁶.

Tendo caracterizado o momento instaurador da autoridade e do surgimento das leis, o pensador franco-argelino estabelece a distinção-separação entre o direito e a justiça. Para Derrida, “o direito é essencialmente *desconstruível*”¹⁷ porque foi construído a partir de uma *consignação*¹⁸ de camadas textuais ao longo da história que podem ser interpretadas de diferentes maneiras, ou seja, sujeitas a transformações no sentido de uma certa busca por progresso social por meio da melhoria de suas condições e aplicações. Já “a justiça nela mesma, fora ou para além do direito, não é desconstruível (...). A *desconstrução é a justiça*”¹⁹.

Derrida declara que o direito pode ser desconstruído, pois as leis se fundam em um exercício da autoridade que pode ditá-la segundo seus próprios interesses, ou seja,

¹⁶ É a esse aspecto performativo do discurso da autoridade que o pensador argelino propõe chamar de *místico*, ou seja, aquele que não pode ser avalizado ou negado, pois não há um momento anterior ou fundador. Aí está aquele *fundamento místico da autoridade* a que se referiram Pascal e Montaigne. A origem da autoridade, a fundação, a instauração das leis (a fundação do direito) são uma *violência sem fundamento*, pois não podem apoiar-se ou justificar-se senão sobre elas mesmas. Assim, nesse momento do evento fundador caracterizado pela *violência*, não se pode dizer que há injustiça ou ilegalidade. Não há legalidade ou ilegalidade no evento fundador da autoridade e das leis, tampouco justifica-se ou condena-se a sua violência intrínseca. Derrida ainda afirma que se trata de uma “violência sem fundamento”.

¹⁷DERRIDA, *op. cit.*, p. 26.

¹⁸ O termo aqui utilizado estabelece o caráter arquivico da história das leis e do direito. O arquivo, já dito, é o próprio espaço da consignação das leis.

¹⁹ *Ibidem*, p.27. Grifo do autor.

elas podem ser injustas para aqueles que sofrem sua violenta coerção. Porém, a justiça não pode ser desconstruída, pois não há como esta estabelecer-se como contrária à *injustiça* (só possível a partir da desconstrução do direito). Ela, justiça, não pode ser injusta no momento de sua fundação. A conclusão de Derrida é de que a desconstrução ocorre nesse intervalo *diferencial*²⁰ que separa a *indesconstrutibilidade* da justiça e a *desconstrutibilidade* do direito. *A desconstrução é a justiça* justamente (no sentido do justo e da justiça) porque a desconstrução não pode ser desconstruída.

Derrida prossegue afirmando que a desconstrução adquiriu, a partir de diversas obras e discursos, a notoriedade de tratar as questões de maneira oblíqua ou indeterminada. Isso tornaria a operação e o pensamento da desconstrução algo que se afastaria de um “endereço determinado” de suas questões (não só o caso do direito, da justiça, da justeza, mas de outros que possam ser endereçados)²¹. Para o autor, o filósofo tem o dever de endereçar de maneira objetiva os *problemas infinitos* em sua história e em sua estrutura. Tais problemas seriam infinitos porque exigem uma experiência da *aporia*²².

No espaço-limite entre o desconstruível e o indesconstruível, a *desconstrução* seria essa própria *experiência da aporia*, a qual teria alguma relação com a *mística*.

Uma experiência é a travessia, como a palavra indica, passa através e viaja a uma destinação para a qual ela encontra passagem. A experiência encontra a sua passagem, ela é possível. Ora, nesse sentido, não pode haver experiência plena da aporia, isto é, daquilo que não dá passagem. Aporia é um não caminho. A justiça seria, deste ponto de vista, a experiência daquilo que não podemos experimentar. (*Ibidem*, p. p. 29 e 30).

Derrida observa que seria, a princípio, impossível uma tal experiência da *aporia*. Paradoxalmente, ao mesmo tempo, não poderia haver justiça sem uma experiência da aporia. A justiça seria, portanto, uma “experiência do impossível”. Ao aplicar-se de forma

²⁰ A grafia do termo refere-se à relação *diferida-diferente* que caracteriza a *différance*.

²¹ Dessa maneira, em uma possível crítica detratadora, que se origina desde as primeiras obras de Derrida nos anos 1960, a desconstrução estaria em um “lugar” que não seria suficiente para se dirigir ao direito ou à justiça, ou seja, estaria distanciada da ética e da política.

²² a) Segundo o *Dicionário de Filosofia*, de Nicola Abbagnano, “Esse termo é usado no sentido de dúvida *racional*, isto é, de dificuldade inerente a um raciocínio, e não no de estado subjetivo de incerteza. É, portanto, a dúvida *objetiva*, a dificuldade efetiva de um raciocínio ou da conclusão a que leva um raciocínio”. (p. 75).

b) Segundo o glossário de termos gregos, no final da obra *Introdução à Filosofia (Vol. 1)*, de Marilena Chauí: “Palavra composta do prefixo negativo a- e pelo substantivo *póros* (passagem, via de comunicação, caminho, trajeto). *Póros* pertence a uma família de palavras como *poreúo*, que significa fazer passar, transportar, conduzir a algum lugar, realizar um trajeto; e *porízo*: abrir caminho, encontrar passagem, dar passagem a, transmitir. Por extensão, significam chegar a uma conclusão, deduzir, inferir. Aporia significa: incapacidade de encontrar caminho ou trajeto; falta de uma via ou um meio de passagem; impossibilidade de chegar a um lugar; por extensão: impossibilidade de deduzir, concluir, inferir. A *aporia* é uma dificuldade insolúvel”. (CHAUÍ, *op. cit.*, p. 495).

técnica a lei em um caso em particular, significa que o direito é respeitado. Entretanto, isso não significa que houve ou haverá justiça.

O direito não é a justiça. O direito é o elemento do cálculo, é justo que haja um direito, mas a justiça é incalculável, ela exige que se calcule o incalculável; e as experiências aporéticas são experiências tão improváveis quanto necessárias da justiça, isto é, momentos em que a *decisão* entre o justo e o injusto nunca é garantida por uma regra. (*Ibidem*, p. 30).

A justiça enquanto direito (não a justiça ela-mesma) pressupõe que exista uma regra geral, uma norma que poderia ser aplicada automaticamente aos casos semelhantes, sem distinção de suas particularidades. Assim agiria o julgador conforme uma objetividade do direito, ao contento de uma regra cuja aplicação seria *justa*. Para Derrida, tal ação afasta-se do *espírito da justiça*. Ela poderia estar a salvo de crítica por estar sob a proteção do direito, mas isso não poderia ser justo. “Eu agiria [aplicando a regra normativa e objetiva do direito], como diria Kant, em *conformidade* com o dever, mas não por *dever* ou *por respeito à lei*”. (*Ibidem*, p. 31, grifos do autor). Derrida afirma que é impossível dizer que uma ação, uma decisão ou mesmo alguém são justos fora da *boa consciência* ou da *mistificação*.

Dessa maneira, pode-se relacionar a discussão empreendida em *Força de Lei* sobre o fundamento místico da autoridade (a qual está no cerne da diferenciação entre justiça e direito) à autoridade constituída pelo *arconte*, guardião e intérprete das leis. É ele, o *arconte*, o juiz que julga a partir das leis armazenadas em seu poder. Ao aproximar os elementos presentes nas duas obras: *Mal de Arquivo* e *Força de Lei*, observa-se uma maior profundidade acerca do pensamento de Derrida sobre a justiça, um dos temas centrais desse “segundo Derrida” como afirmam alguns estudiosos do seu pensamento. As figuras do *arconte* e do *arquivo* poderiam, então, encetar nesse pensamento das obras derridianas do início dos anos 1990, discussões sobre a autoridade, seja ela política, jurídica, filosófica ou, ainda, acadêmico-científica.

2. Memória: impressão e pulsão

Na primeira parte da obra *Mal de arquivo*, denominada “Exergo” (espaço de inscrição, de gravação), Derrida inicia suas considerações sobre os desdobramentos do arquivo e do processo de arquivamento que mais tarde convergirão para o conceito central do “mal” dos arquivos. Ao longo de seu ensaio, Derrida toca em vários pontos conceituais da psicanálise freudiana. Diversas obras do médico vienense são trazidas à discussão, entrelaçando-se nelas alguns de seus conceitos centrais.

O primeiro elemento de destaque é o *suporte*, o lugar exterior de inscrição do arquivo. Segundo o autor, “*Não há arquivo sem lugar de consignação, sem uma técnica de repetição e sem uma certa exterioridade. Não há arquivo sem exterior* (DERRIDA, 2001, p. 22). Assim, entende-se o primeiro sentido da expressão “impressão freudiana” como a própria impressão tipográfica em determinado lugar. Há aí uma questão de natureza econômica: Freud havia chamado a atenção no capítulo VI de *O mal-estar da civilização* (1929 – 1930) sobre uma suposta inutilidade em se reimprimir (gastando assim recursos de tinta, papel, tipografia) algumas de suas ideias, um conhecimento que já era público e notório para a Psicanálise em suas três décadas de atividade. Na visão de Derrida, Freud parece querer confessar que só haveria justificativa para esse gasto material se suas ideias fossem novas e trouxessem alguma contribuição original. Assim, pode-se entender a afirmação derridiana acima de que o *arquivo* é indissociável de uma *técnica de repetição*: as ideias que já foram publicadas são reimpressas em outras obras posteriores.

Pode-se depreender que o *dispêndio* (os gastos materiais) é justificado por uma necessidade impulsiva de recuperar dados já sabidos e memorizados e que devem ser depositados em um *lugar* externo, como substituição da própria memória. Derrida chama aqui, a atenção para a importância do suporte como *elemento externo* estruturador do próprio arquivo. Esse *lugar externo* de armazenamento da memória também está presente na própria estrutura do aparelho psíquico freudiano²³. Derrida nota que Freud sempre

²³ Derrida já havia exercitado esse entrelaçamento epistemológico em “Freud e a cena da escritura”, texto seminal do seu pensamento publicado na obra *A escritura e a diferença* (1967). Nesse ensaio, procura estabelecer o aspecto do *rastró*, ou seja, a marca impressa da memória, da assinatura freudiana. Ao analisar os conceitos de *facilitação* e *diferença* entre os diferentes tipos de neurônios na constituição da memória elaborados por Freud no *Projeto para uma psicologia científica* (1895), Derrida percebe que a mesma ideia da permeabilidade entre a consciência e o inconsciente (e o traço mnésico resultante da passagem dos estímulos) é retomada, como metáfora, em *Uma nota sobre o bloco mágico* (1925). Sobre a memória em Freud, cf. MANZI FILHO, 2020, p. p. 205 a 224.

imaginara um espaço “externo”, de fora da consciência, em que as memórias eram arquivadas. No caso do *Projeto para uma psicologia científica*, um grupo especializado de neurônios e em *Uma nota sobre o bloco mágico*, a placa de cera que retém os traços da folha sobreposta.

O autor ressalta a importância, para a reflexão sobre os arquivos (e de uma ciência dos arquivos), de uma história dos suportes e dos processos de inscrição e impressão, pois é o lugar (*exterioridade*) em que são expressas as repetições (de ideias, de conceitos, de pensamentos). Mas, qual é o sentido dessas repetições? Que papel teriam na discussão sobre o arquivo, seja em seu momento instituidor ou na recuperação das memórias?

Para Derrida, a necessidade de arquivar, registrar, inscrever, escrever, imprimir, salvar (em um arquivo eletrônico) é reveladora de uma pulsão: uma *pulsão de arquivo*. Conceito dos mais fundamentais nas teorias freudianas, a *pulsão* aparece em várias obras do fundador da psicanálise, porém sem ser definida de maneira exata. Isso não ocorre por uma imprecisão de Freud, ao contrário, mostra uma constante elaboração dos seus conceitos à medida da evolução teórica e das práticas clínicas da Psicanálise no início do século XX.

Em seu *Vocabulário da psicanálise*, Laplanche e Pontalis definem o termo *pulsão*: “processo dinâmico que consiste em uma pressão ou força (carga energética, fator de motricidade) que faz o organismo tender para um objetivo” (LAPLANCHE & PONTALIS, 2001, p. 394). Nota-se que, na classificação da genealogia das pulsões, a *pulsão de arquivo* poderia ser enquadrada naquilo que Laplanche e Pontalis assinalam a respeito das *pulsões de autoconservação*: “expressão [pulsões de autoconservação] pela qual Freud designa o conjunto das necessidades ligadas às funções corporais essenciais à conservação da vida do indivíduo” (*ibid.*, p. 404). Ora, se há uma “necessidade essencial”, (como a fome, para fixar o conceito freudiano) na conservação da vida, Derrida enxerga, a partir de Freud, uma necessidade essencial na conservação da memória. Essa é a *pulsão de arquivo*: a necessidade em conservar a memória e, ao mesmo tempo, o domínio sobre essa memória. Isso pode explicar o impulso em registrar, inscrever, reimprimir novamente o que já foi dito: a constante elaboração dos conceitos pressupõe a retomada (memória) e uma inscrição nova.

Entretanto, para o filósofo argelino, o ato do arquivamento é intrínseco à destruição dele próprio: há também uma *pulsão de morte*. Recorramos ao verbete *pulsão de morte* escrito por Laplanche e Pontalis:

No quadro da última teoria freudiana das pulsões, designa uma categoria fundamental de pulsões que se contrapõem às pulsões de vida e que tendem para a redução completa das tensões, isto é, tendem a reconduzir o ser vivo ao estado anorgânico. Voltadas inicialmente para o interior e tendendo à autodestruição, as pulsões de morte seriam secundariamente dirigidas para o exterior, manifestando-se então sob a forma de pulsão de agressão ou de destruição” (*ibidem*, p. 407).

A *pulsão de morte* é um conceito desenvolvido por Sigmund Freud na sua teoria psicanalítica. Freud introduz o conceito de pulsão de morte em seu trabalho *Além do Princípio do Prazer*, publicado em 1920. Na obra em questão, ele expande a teoria das pulsões para incluir a pulsão de morte, além da pulsão de vida (autoconservação) que já havia discutido anteriormente. A pulsão de morte (ou "Thanatos", em referência ao deus grego da morte) é uma das duas principais pulsões que Freud identificou, sendo a outra a pulsão de vida (ou "Eros"). Enquanto a pulsão de vida está associada à preservação e à continuidade da vida, incluindo instintos de sobrevivência, reprodução e autopreservação, a pulsão de morte representa uma tendência para a agressão, destruição e, em última instância, a busca por um retorno a um estado inorgânico ou à cessação das tensões e conflitos (estagnação).

Freud sugeriu que a pulsão de morte se manifesta em: comportamentos autodestrutivos, agressão contra os outros e um impulso para a desintegração. Para ele, essas forças estão em constante interação e conflito com as pulsões de vida, moldando o comportamento humano de maneiras complexas²⁴.

A partir daí, Derrida estabelece o ato do arquivamento como um momento de violência e destruição do próprio arquivo²⁵. Há um aspecto de violência em relação à própria memória ou passado. Na Grécia antiga, o ato de arquivamento remete à tomada do poder pelos filhos do arconte, que juntos matam o pai para terem acesso ao seu poder, agora compartilhado pelos irmãos: “*O arcôntico é a tomada de poder do arquivo pelos*

²⁴ Sobre essa questão, observam AZEVEDO & MELLO NETO (2015): A pulsão de morte era entendida por Freud (1920) como uma tendência que levaria à eliminação da estimulação do organismo. Assim, o trabalho dessa pulsão teria como objetivo a descarga, a falta do novo, a falta de vida, ou seja, a morte. Então, o organismo não teria em sua base constitucional o desejo pela mudança, pois estaria fadado a buscar sempre estados anteriores. A tendência do organismo à mudança e ao progresso seria, portanto, uma aparência enganadora. A verdade é que o organismo estaria apenas a buscar um objetivo antigo por caminhos novos, isto é, por conta da pressão de forças perturbadoras externas, o organismo precisaria fazer um "détour" da função conservadora para lograr a meta final de conservação de estados antigos, aí é nesse "détour" que se encontra o desenvolvimento. Como diria Freud (1920): "Esses tortuosos caminhos para a morte, fielmente seguidos pelos instintos de conservação, nos apresentariam hoje, portanto, o quadro dos fenômenos da vida".

²⁵ Ressalte-se o caráter de violência da instituição do arquivo com o momento da justiça. Essa forte relação é corroborada ao se atentar que o “arquivo primeiro” é o arquivo das leis, logo o direito. Cf. o capítulo 1.

irmãos. A igualdade e a liberdade dos irmãos. Uma certa ideia ainda viva de democracia” (DERRIDA, 2001, p. 123, grifo meu).

Marca-se aí a passagem do privado ao público, do individual ao coletivo. Dessa maneira, pode-se pensar que o poder da posse dos documentos e sua interpretação são indícios de uma certa democracia. Porém, sempre haverá a disputa pelos arquivos: os irmãos e seus descendentes disputarão de forma violenta o direito legítimo ao poder. Assim sendo, a democracia (possivelmente no sentido de *arkhia*, derivada de *Arkhé*, como comando político do povo - *deimós*), a partilha do conhecimento da memória e do arquivo, sempre será pensada como algo futuro, não o futuro do presente, mas o *por vir*.

Uma vez que há o Um, há o assassinato, a ferida, o traumatismo. *O Um se resguarda do outro*. Protege-se contra o outro, mas no movimento desta violência ciumenta comporta em si mesmo, guardando-a a alteridade ou a diferença de si que o faz *Um*²⁶. (...) Ora, é necessário que isto se repita. É a própria Necessidade, *Ananké*. Repetição de si, o Um não pode senão repetir e recordar esta violência institutriz. Não pode se afirmar e se comprometer senão através dessa repetição. É ele mesmo que liga em profundidade a injunção de memória à antecipação do *por-vir*. Esta injunção exige prometer, mas exige também a repetição. (DERRIDA, 2001, p. p. 100 e 101).

À luz dessas discussões de Derrida acerca do arquivo, perpassando a psicanálise e o próprio Freud (a pessoa Sigmund Freud), podemos chegar ao conceito central de um “mal de arquivo”, quer seja a necessidade impulsiva de registro material e impresso da memória, como salvaguarda de um passado da autoridade, mas que revela, ao mesmo tempo, um desejo de repressão desse passado pela imposição violenta do poder. A esse aspecto podem-se associar: a censura, os revisionismos históricos, a apropriação cultural e intelectual, os discursos de poder (políticos, religiosos ou de qualquer outra natureza) desde a antiguidade (talvez antes) da civilização até os dias atuais. Sofremos do “*mal de arquivo*” porque somos compulsivos pela memória e conseqüentemente desejosos por um *por-vir* que será, nossa esperança, democrático, pois os que estão do lado de fora do *arkhêion* destituirão a autoridade e dividirão seu poder.

²⁶ Derrida não traz qualquer referência ao conceito de *Um* utilizado aqui. Na Filosofia antiga dos gregos, está geralmente associado a um princípio supremo de unidade e transcendência. No diálogo *Timeu*, Platão discute a ideia do *Uno* ou *O Um* como a forma primordial ou princípio fundamental do ser. Para Platão, o *Uno* é a fonte de toda a realidade, transcendente e além das formas materiais que conhecemos. Em *Enéadas*, de Plotino, o *Uno* é a realidade suprema e absoluta, além de toda a multiplicidade e diversidade. É o princípio de unidade de onde tudo emana, e é incompreensível e transcendente. Aristóteles também toca na ideia do *Uno* em sua concepção de “Primeiro Motor Imóvel” (ou “Motor Imóvel”). Em sua *Metafísica*, ele descreve um ser supremo que é a causa primeira de todo movimento e mudança, mas que, por sua vez, não é movido por nada externo a si mesmo.

2. 1. Impressões Derridianas

Há, em *Mal de arquivo*, uma proposital polissemia em seu subtítulo: “*Uma Impressão Freudiana*”. Derrida expressa nesse subtítulo três sentidos que se condensam a partir da memória em uma espécie de *superimpressão*. O que originou, segundo o autor, o título dessa obra-conferência foi o questionamento se haveria um momento próprio do arquivo, ou seja, se há como conceber um evento de arquivamento e, se houver tal evento, quais são suas condições de *inscrição* em seu *suporte*. Derrida afirma que “o momento do arquivo não é a memória viva ou espontânea (*mneme* ou *anamnesis*), mas uma experiência hipomnésica e protética do suporte técnico” (DERRIDA, 2001, p. p. 39 – 40, grifos do autor). Pode-se perceber que o momento do arquivo (momento arquivado, evento arquivante) é uma inscrição, uma *cena de escritura*, que ocorre em um determinado espaço-corpo (*prótese*) da exterioridade da memória.

A primeira *impressão* é escritural e tipográfica. Trata-se da inscrição que deixa uma marca na superfície ou na espessura de um suporte. O suporte passa a ser um lugar de consignação ao evocar três coisas:

a) A hipótese topológica de vários sistemas psíquicos (como os apresentados em *Projeto para uma psicologia científica* e posteriormente na *Interpretação dos sonhos*) permite a distinção entre memória e arquivo:

Ao admitir esses dois (ou três) sistemas psíquicos, a psicanálise distanciou-se mais um passo da psicologia descritiva da consciência, atribuindo-se uma nova colocação de problemas e um novo conteúdo. Até então ela se diferenciava da psicologia sobretudo pela concepção *dinâmica* dos processos anímicos; agora ela pretende considerar igualmente a *topologia* da psique, e indicar, acerca de um ato psíquico qualquer, no interior de qual sistema ou entre quais sistemas ele se passa. Em virtude desse empenho, deram-lhe também o nome de “*psicologia das profundezas*”. (FREUD, 2010, p. 82).

b) Essa topologia não corresponde a uma abordagem anatômica das localizações cerebrais (pelo menos *provisoriamente*): “*Provisoriamente*, nossa topologia psíquica nada tem a ver com a anatomia; ela se refere a regiões do aparelho psíquico, onde quer que se situem no corpo, e não a locais anatômicos”. (*Ibidem*, p. 83).

c) essas hipóteses são representações intuitivas, têm valor somente de ilustrações: “Neste aspecto nosso trabalho é livre, então, e pode proceder de acordo com suas próprias necessidades. Também será útil lembrar que nossas hipóteses reivindicam apenas, em princípio, o valor de ilustrações”. (*Ibidem*, p. 83).

Segundo Derrida, essas questões suscitadas acerca da impressão em Freud tornam problemática a abordagem dos conceitos do médico austríaco, pois confundem-

se em toda a sua obra, qualquer que seja o tema abordado: a censura, o recalque, a memória, a percepção, o traço mnêmico.

Surge assim, para Derrida, um grande problema acerca das diversas reimpressões das obras freudianas em diferentes idiomas. Trata-se da problemática que envolve a diferença de conceitos entre *Verdrängung* e *Unterdrückung*, expressões que denotam duas diferentes estruturas de arquivamento psíquico, “Pois toca diversos tópicos e, portanto, também o local dos suportes de traços, o subjetível da consignação (*Niederschrift*) de um sistema a outro”. (DERRIDA, 2001, p. 42). Derrida observa, ainda:

Diferentemente do recalque (*Verdrängung, repression*), que permanece inconsciente em sua operação e em seu resultado, a repressão (*Unterdrückung, supression*) opera aquilo que Freud chama de “segunda censura” - entre o consciente e o pré-consciente - ou ainda afeta o afeto, isto é, aquilo que *não pode jamais* se deixar recalcar (*repress*) no inconsciente mas somente reprimir (*supress*) e deslocar-se para um outro afeto. (*Ibidem*, p. p. 42 e 43).

Conceitos centrais da obra freudiana, muitas vezes tratados pelo próprio Freud de maneira não muito clara em sua distinção, “repressão” e “recalque” remetem a diferentes processos do arquivamento psíquico. Segundo Derrida, a diferenciação desses conceitos poderia trazer novas leituras e interpretações (sendo esses conceitos mutáveis em sua significação) que poderiam ressignificar e ao mesmo tempo colocar abaixo a própria história da ciência da Psicanálise como conhecida por seus historiadores.

A segunda impressão (o segundo sentido da palavra impressão) significa uma *noção*, ou seja, um conhecimento imediato, intuitivo e até mesmo superficial. Derrida observa que Freud jamais formulou um conceito de arquivo: “Não temos conceito, apenas uma impressão, uma série de impressões associadas a uma palavra²⁷” (*ibidem*). A palavra “arquivo” seria, então, uma *noção*. Dessa maneira, sem definição precisa, o arquivo (o conceito de arquivo) estaria, desde sempre, sujeito a uma possibilidade de conceito, uma possibilidade aberta para o futuro. O autor observa que “um conceito em formação sempre fica inadequado ao que deveria ser dividido, disjunto entre duas forças. E essa disjunção teria uma relação necessária com a estrutura do arquivamento”. (*Ibidem*, p. 44).

A Psicanálise freudiana proporia assim (mesmo que não de maneira explícita ou nominal) uma certa “teoria do arquivo” que leva em conta uma *tópica* e uma *pulsão de morte*. Ao mesmo tempo, por outro lado, o conceito do arquivo não poderia deixar de conter “um certo peso do impensado” (*ibidem*). Este impensado (possivelmente

²⁷ Derrida opõe aqui, *conceito* (definição, precisão) à *noção* (imprecisão, indeterminação).

entendido, de maneira genérica, como o inconsciente) envolveria as figuras do recalque e da repressão. Segundo Derrida,

Essa dupla pressuposição [tópica e pulsional] deixa uma marca. Inscreve uma impressão na língua e no discurso. O quê de impensado que assim se imprime não pesa somente como uma carga negativa. Envolve a história do conceito, articula o desejo ou o mal de arquivo, sua abertura para o futuro, sua dependência em relação ao que está por vir, em suma, tudo o que liga o saber e a memória à promessa. (*Ibidem*, p. p. 44 e 45).

A disjunção que caracteriza o arquivo, esse espaço *objetível*, se dá entre a memória (ou seja, o passado) e o futuro.

A terceira impressão é, segundo afirma Derrida,

[...] a impressão *deixada* por Sigmund Freud, a partir da impressão *deixada* nele, inscrita nele a partir de seu nascimento e sua aliança, a partir de sua circuncisão, através da história, manifesta ou secreta, da psicanálise, da instituição e das obras, passando pela correspondência pública ou particular, incluindo-se aí a carta de Jakob Shelomoh Freud à Shelomoh Sigmund Freud em memória dos signos ou penhores da aliança que acompanhava a ‘pele nova’ de uma Bíblia. (*Ibidem*, p. 45).

O filósofo da desconstrução refere-se a uma impressão como *rastro* “inesquecível e inegável”, deixado por Freud (rastro que também fora deixado nele próprio pela “herança” da Bíblia e da circuncisão) em toda a cultura, em todas as disciplinas do conhecimento, particularmente a filosofia, além da psiquiatria, da medicina e, no campo da memória e do arquivo, a história (dos textos, dos discursos, das ideias, da cultura, da religião, das ciências, do projeto institucional e científico chamado psicanálise). Derrida assume e reconhece a inegável contribuição de Freud para o pensamento humano do século XX. Mesmo aqueles que negam essa importância e influência dos trabalhos de Freud, estarão, de alguma maneira, “reprimindo” ou “recalcando”, ou seja, arquivando o pensamento freudiano.

2. 2. Uma abertura para o futuro

O arquivo (ou algum conceito de arquivo) não diz respeito somente ao passado. Não se pode limitar esse possível conceito à consignação dos índices de memória ou mesmo à fidelidade das tradições. Reduzir o arquivo a uma estrutura protética (física ou psíquica) da memória significaria, por Derrida, defini-lo conceitualmente, o que não seria possível ou mesmo verdadeiro, pois o passado arquivado estaria preso a uma “herança fechada”. Para Derrida, “o arquivo deveria *pôr em questão* a chegada do futuro”. (DERRIDA, 2001, p. 48, grifo do autor).

A questão da herança é abordada de maneira mais aprofundada pelo autor na obra *Espectros de Marx*, cronologicamente anterior ao *Mal de Arquivo*. Nesse livro, Derrida propõe uma *espectrologia* (*hantologia*, *fantologia*, *acossologia* entre outras possibilidades de nomeação)²⁸, uma lógica ou filosofia do *fantasma*, configurando assim um certo rompimento com a tradição *ontológica* ocidental, centrada na presença do Ser. Além do tema central, o *espectro*²⁹, também é trabalhada a questão da *herança* do pensamento marxista frente à *desconstrução*. Sobre a herança, o autor pontua:

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 escolhendo. 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. (DERRIDA, 1993, p. 33).

Observa-se que a herança tem aspectos relacionados às possibilidades de conceituação do arquivo. Trata-se de uma “reafirmação” (portanto uma repetição, *iteração*) e uma “escolha”. O legado não é dado de forma unívoca, mas deve desafiar a interpretação, como Derrida propõe-se a fazer com Freud e a herança da psicanálise. A “escolha crítica” que é clamada pela reafirmação, é a condição de *finitude*, como a memória. Percebemos que o deslocamento proposto por Derrida do passado (memória) para o futuro (*por vir*) é um meio para uma abertura, em que a herança diz respeito ao futuro ou ao infinito, o que demanda uma *responsabilidade*. Deve-se lembrar que a tomada de poder pelos herdeiros do *arconte* (a violência fundadora do arquivo e da instituição das leis) é uma reafirmação do poder e da autoridade; autoridade essa que se torna *responsável* pela guarda e pela interpretação das leis.

Para Derrida, uma pretensa “ciência do arquivo” ficaria paralisada (sem saída, em *aporia*), pois seria necessário atender a dois princípios simultâneos e contrastantes: 1) qualquer pretensa ciência do arquivo precisaria integrar os conceitos psicanalíticos em relação aos mecanismos da memória, tanto em dimensão material (os diferentes tipos de arquivo físico - suporte) quanto em dimensão psíquica, ou seja, os esquemas do aparelho

²⁸ A tradução para o português (1994) propõe o nome *obsidiologia*, a qual procuramos evitar, com a justificativa de que seu sentido não capta a proposta teórica de uma lógica dos espectros.

²⁹ Conferir seção 3.2.

psíquico propostos por Freud ou por outros a partir das propostas freudianas; 2) contrariamente à integração dos conceitos psicanalíticos, uma virtual ciência do arquivo deveria *criticar*, questionar os seus conceitos e práticas, como o fez o próprio Freud ao expressar suas dificuldades na parte final de *Moisés e o monoteísmo*:

No tocante às dificuldades interiores [à teoria psicanalítica], a revolução política e a mudança de domicílio nada puderam modificar. Tal como antes, sinto-me inseguro em relação a meu trabalho, lamento não ter a consciência da unidade e afinidade que deve existir entre um autor e sua obra.

[...]

Minha insegurança começa quando me questiono se consegui provar essas teses no exemplo que escolhi do monoteísmo judeu. Ante a minha crítica, este trabalho que tem Moisés como ponto de partida parece uma bailarina que se equilibra na ponta de um pé. (FREUD, 2020, p. p. 82 e 83).

Segundo Derrida observa, na obra *Moisés e o monoteísmo*, Freud tenta encontrar um nexo entre os processos “tópicos” da memória e os processos “genéticos” que envolvem a repetição de certos acontecimentos aos indivíduos de determinada comunidade ou cultura, nesse caso, o judaísmo. Surge uma complicação em adequar os sistemas psíquicos já propostos a uma dimensão filogenética. Derrida observa:

A adesão a uma doutrina biológica dos caracteres adquiridos – do arquivo biológico, em suma – não poderia entrar em acordo, de maneira simples e imediata, com o que Freud reconheceu por outro lado: a memória da experiência das gerações anteriores, o tempo da formação das línguas e de uma simbolicidade que transcende cada língua determinada e a discursividade como tal. (DERRIDA, 2001, p. 49)

Freud é cuidadoso em suas observações-impressões, admitindo que a ciência biológica de sua época ainda não dispunha de meios suficientes para comprovar a ligação entre os *traços mnêmicos* (experiência ancestral) e os caracteres biologicamente adquiridos. Entretanto, esses dois tipos de memória não poderiam deixar-se representar uma sem outra. Na visão de Derrida, é necessária a “força e a autoridade reprimível”, ou seja, a repressão e o recalque das memórias desse “arquivo transgeracional” para que se possa acessá-las e assim constituir o que se poderia chamar de *arquivo* ou *meta-arquivo*.

Pode-se inserir, nesse ponto, outra discussão relevante no arquivo da psicanálise constituído por Freud. Muitos estudiosos da psicanálise freudiana abordam uma questão que se faz presente desde as primeiras obras do fundador da psicanálise. Nas formulações de suas teorias, em diversos momentos, aparece um debate sobre a psicanálise ter um aspecto predominantemente *ontogenético* ou se, por outro lado, prevalece uma abordagem *filogenética*. O próprio Freud, muitas vezes se mostrou dividido acerca dessas possíveis origens para a formulação da etiologia psicanalítica. A psicanálise poderia ser

tratada, assim, como ciência biológica, em que a explicação para a repetição de determinados comportamentos e estruturas da sexualidade seriam de natureza genética e física (*filogênese*) e, por outro lado, como um desdobramento da psicologia, ou seja, associados à formação da subjetividade do indivíduo, suas experiências e outros fatores externos à anatomia humana (*ontogênese*).

Freud já era acusado, na época das formulações de suas teorias (e o é até os dias atuais), de não praticar, propriamente uma ciência, no sentido, principalmente positivista, que essa denominação carrega. Acerca disso, observa MARTINS (2010)³⁰:

Vemos que a rejeição dos enunciados biológicos realizada pelos comentadores [de Freud] parece não se basear única e exclusivamente na leitura fiel de sua obra, mas em certa tendência interpretativa que pressupõe a existência da incompatibilidade entre diferentes disciplinas – no caso em questão, a psicanálise e a biologia. (...) apesar de Freud também ter recorrentemente rejeitado considerações teóricas em virtude de pertencerem exclusivamente ao campo de estudo das ciências biológicas da época, não podemos negar que ele sempre estabeleceu estreito diálogo com estas. (p. 70).

Como observa Derrida, Freud, em muitos de seus textos, às vezes mais diretamente, às vezes deixando subentendidos, buscou dar à psicanálise um status de ciência, seja no aspecto de suas formulações teóricas, seja pela adoção de uma metodologia descritiva e analítica de casos, como o diz, por exemplo, nos prefácios de *Estudos sobre a histeria* (1895) e *A interpretação dos sonhos* (1900). Entretanto, essa pretensa ciência, não poderia ser classificada enquanto tal levando-se em consideração os modelos epistemológicos predominantemente positivistas de sua época. Como afirma Derrida, para a psicanálise ser classificada como ciência, o próprio conceito de ciência precisaria ser reformulado. Nos *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* (1905), Freud toca na relação entre biologia e psicanálise:

Este escrito é tributário das experiências psicanalíticas que levaram a redigi-lo, que se evidenciam não só na seleção do material como em seu ordenamento. Nele se atende a certo itinerário de instâncias, se dá prioridade aos fatores acidentais, os fatores disposicionais são deixados em segundo plano, e o desenvolvimento ontogenético é considerado antes do filogenético. Com efeito, o acidental desempenha um papel principal na análise, e este a domina quase por completo. Em contrapartida, o disposicional somente sai à luz por trás dele, como algo despertado pelo vivenciar, porém cuja apreciação excede em muito o campo de trabalho da psicanálise.

[Parágrafo agregado em 1914] Uma proporção parecida governa a relação entre ontogênese e filogênese. A primeira pode considerar-se como uma repetição da filogênese na medida em que esta não é modificada por um vivenciar mais recente. Por detrás do processo ontogenético se faz notar a disposição filogenética. Porém, no fundo, a disposição é a sedimentação de um vivenciar anterior da espécie, ao qual o vivenciar mais novo do indivíduo vem

³⁰ MARTINS, Eduardo C. *Ontogênese e Filogênese em Freud*. Revista *AdVerbum* 5 (2): Ago a Dez de 2010: pp. 69-89.

agregar-se como soma de fatores acidentais. (...) Junto à sua fundamental dependência da investigação psicanalítica, tenho que destacar, como característica deste meu trabalho, sua deliberada independência a respeito da investigação biológica (FREUD *apud* MARTINS, 2010, p. p. 70 e 71).

A última afirmação de Freud chama a atenção, pois ao declarar a independência da psicanálise em relação à investigação biológica, ele parece estar buscando uma validação do seu trabalho, de seu método psicanalítico de investigação. Entretanto, surge mais uma das contradições (entre outras, que Derrida está apontando no *Mal de arquivo*) nas suas formulações, pois admite, por um lado (em uma aproximação com a formalidade científica), a universalidade de fatores como o complexo de Édipo, a dualidade pulsional e a sexualidade infantil e, por outro lado, “recusa a perspectiva biológica como fonte primária de evidência sobre a qual os conceitos poderiam ser remodelados ou recusados, fato que ameaça a generalização teórica, ou pelo menos exige uma fundamentação que explique o porquê da universalidade das formulações³¹”, pois a proposta de uma análise ontogênica (fatores ambientais e culturais) não daria conta de uma teoria para o desenvolvimento psicossocial.³²

O filósofo franco-argelino retoma sua dupla alternativa em relação à psicanálise: a primeira seria a figura do arquivo freudiano ou arquivo da psicanálise: as leituras, conceitos e interpretações do que constitui um *corpus* definido: a obra de Sigmund Freud; a segunda alternativa seria tratar o arquivo freudiano com método, historiografia e hermenêutica de maneira independente da psicanálise freudiana³³. Tal

³¹ *Ibidem*, p. 73.

³² FERRETI (2020) também observa que os aspectos filogenéticos (ligados, fundamentalmente, a processos evolutivos – adaptações e herança genética) observados por Freud, na construção do edifício da psicanálise, são inseridos posteriormente à formulação dos aspectos ontogenéticos. Isso poderia ser interpretado como uma busca de Freud por elementos científicos que pudessem validar suas observações clínicas. Não haveria, assim, uma oposição entre a biologia e a psicanálise, mas uma forte influência (até mesmo inspiração) das descobertas científicas nas formulações freudianas. No *Projeto para uma psicologia científica*, observa Martins, há uma passagem de uma explicação mecânica (no sentido clássico, newtoniano) para o fluxo de impulsos que perpassa os neurônios. Estes, então, são categorizados de acordo com a função exercida, o que mostra uma presente influência darwinista (especialização dos neurônios). Segundo o autor: “as explicações mecânicas operam no domínio ontogenético, ao passo que as explicações biológicas evocam o domínio filogenético. Se as aprendizagens representam aquisições ontogenéticas e são elucidadas por uma explicação mecânica (o fluxo de quantidades), assiste-se ao destaque dessa espécie de explicação na abordagem da ontogênese. Por outro lado, se o exame do processo evolutivo implica uma explicação biológica (a vantagem adaptativa de sistemas que desempenham diferentes funções), tal explicação ganha alcance no plano filogenético” (p. 7). E, ainda, “Relendo tal diretriz metodológica à luz da correspondência estabelecida acima, concluímos que a filogênese somente pode ser invocada após se ter esquadrihado a ontogênese” (p. 9). A partir dessas considerações, poder-se-ia pensar que, em termos derridianos, a relação entre filogenia e ontogenia em Freud, é *diferencial*, pois os conceitos se afastam, mas mantêm entre si uma forte ligação, pelo menos na concepção de uma nova forma de pensamento – a psicanálise. Outra possibilidade seria que os aspectos filogenéticos atuariam como *suplemento* das formações ontogenéticas.

³³ Estaria Derrida, então, propondo uma desconstrução das obras de Freud.

independência, segundo Derrida, poderia voltar-se às questões anteriores e posteriores ao próprio Freud, integrando e formalizando o que ele (Derrida) chamou de *impressão freudiana*.

Fundamentado nessas discussões, Derrida reafirma que a questão do arquivo não é uma questão do passado, não se trata de “*um conceito arquivável de arquivo*”, um conceito estável. Segundo ele: “trata-se do futuro, a própria questão de futuro, a questão de uma resposta, de uma promessa e de uma responsabilidade para amanhã”. (DERRIDA, 2001, p.50). O conceito de arquivo só poderá ser decidido em um tempo *por vir*³⁴, que não é o futuro imediato, o futuro do presente (amanhã, depois, daqui a um minuto ou cem anos): “Uma messianidade espectral atravessa o conceito de arquivo e o liga, como a religião, como a história, como a própria ciência, a uma experiência muito singular da promessa...” (*ibidem*, p. 51).

2. 3. Messianidade e messianismo

Derrida afirma: “Messianidade não quer dizer messianismo” (DERRIDA, 2001, p.51). Essa diferenciação fora trabalhada pelo autor anteriormente em *Espectros de Marx*. Ao longo de toda essa obra, Derrida desenvolve muitas das suas discussões sobre os espectros a partir do caráter messiânico do Marxismo. O messianismo é a promessa, uma forma de espera pela chegada do futuro anunciada pelo espectro (os espectros vêm do passado e do futuro), porém um futuro que não chega no tempo presente, permanece em sua dimensão *por vir*. Essa é a disjunção do tempo presente, ou seja, seu deslocamento para o passado e, no mesmo tempo, a promessa para o futuro. Tal reflexão aparece no mote “*The time is out of joint*”, retirado de *Hamlet*, de William Shekespeare. A disjunção original de Hamlet remete à injustiça e à sua necessidade-obrigação em reparar a *justiça* (o assassinato do pai). A disjunção do tempo, mostra Derrida, é a própria *injustiça*, pois separa o presente de seu passado³⁵. Fazer justiça seria, em um certo sentido, restaurar a ordenação do tempo presente.

³⁴ Remeto à discussão sobre o futuro *porvir* no capítulo 3.3, página 66.

³⁵ Há a possibilidade de que essa disjunção temporal se aproxime da ideia de injustiça, ou seja, o “esquecimento” (recalque ou repressão da memória). Em *Espectros de Marx*, Derrida exemplifica a disjunção temporal do presente a partir do conceito de “nova ordem mundial” no período próximo à queda do muro de Berlim e ao fim da União Soviética. O filósofo suscita os últimos momentos de um mundo bipolarizado (Capitalismo *versus* Socialismo), em que o mundo ocidental vislumbra uma promessa de desenvolvimento político, social e tecnológico projetado para um futuro próximo, mas, ao mesmo tempo, não consegue se afastar do seu passado próximo: o colonialismo, o genocídio e os conflitos dizimadores. Marx é um fantasma, pois assombra, com sua presença, a direita (que teme sua “volta”) e a esquerda, que

Ao analisar o discurso dominante da sociedade ocidental, capitalista e liberal, de que o marxismo como experiência e regime político-econômico, bem como as ideias do próprio Marx, foram superados, Derrida apoia-se na questão da herança, ou seja, no legado deixado por Marx nos pensadores e na própria história do pensamento contemporâneo. O discurso *dominante* decreta o fim do Marxismo e da própria História proposta por Marx, como o fez Francis Fukuyama em *O fim da História e o último Homem*. Isso quer dizer que mesmo aparentemente tendo sido superado, o marxismo (as obras e ideias de Marx) ainda se faz presente (a presença no tempo presente), desperta uma inquietação e assombra aqueles que assim se colocam em oposição às suas ideias, como Kojève ou Fukuyama. Derrida observa:

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. (DERRIDA, 1994, p. 79).

Marx está, mas há a pretensão (uma promessa) de que, um dia, não esteja mais tão presente, pelo menos na visão dos chamados discursos dominantes. Derrida aponta a principal herança do pensamento marxista, o materialismo histórico-dialético:

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 sobre determinações 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 [...]. (*Ibidem*).

Em torno dessa afirmação, segue-se uma importante e fundamental nota para as discussões propostas por Derrida acerca do *messianismo*, tema já presente desde a justiça, em *Força de Lei*³⁶ e que também figura em *Mal de Arquivo*. Trata-se da longa nota da página 80 de *Espectros de Marx*. A nota se refere ao texto “Über den Begriff der

não consegue livrar-se (ex-conjurar) seus fantasmas (as perseguições políticas na URSS e nos países da “cortina de ferro”.

³⁶ Para Derrida, a justiça não tem um horizonte de expectativa, seja ela reguladora ou messiânica. A justiça ela-mesma, diferente das leis e do direito, é sempre um adiantamento da urgência e da precipitação. “Mas, por isso mesmo, ela [a justiça] talvez tenha um futuro, justamente, um *por vir* que precisamos distinguir rigorosamente do futuro. Este perde a abertura, a vinda do outro (que vem) sem o qual não há justiça; o futuro pode sempre reproduzir o presente, anunciar-se ou apresentar-se como um presente futuro na forma modificada do presente. A justiça permanece *porvir*, ela *tem* porvir, ela *é* por-vir, ela abre a própria dimensão de acontecimentos irredutivelmente porvir”. (DERRIDA, 2007, p. 54, grifos do autor).

Geschichte” (1977), de Walter Benjamin. O filósofo alemão usa a figura do autômato, o robô capaz de responder corretamente os lances em uma partida de xadrez, sendo controlado. Para Benjamin, este autômato é o materialismo histórico, o qual ele assemelha a uma “boneca pequena e feia”. Porém, o principal comentário vem a seguir:

O parágrafo seguinte [do texto de Benjamin] 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 disjunto, para o porvir não menos que para o passado. (DERRIDA, 1994, p. 80).

Então, pode-se questionar: o que seria essa “fraca força messiânica”, esse “messiânico sem messianismo”? Derrida esclarece que, para Benjamin, as gerações sempre carregam algo (uma herança) das gerações anteriores. Trata-se de um acordo “secreto” entre o presente e o passado, já que uma geração espera a próxima geração para legá-la alguma herança³⁷. Segundo Benjamin, uma *fraca força messiânica* foi passada da geração anterior para a atual, o que o filósofo alemão chama de *Ansprunch* (pretensão, apelo, interpelação, aptidão na tradução de Derrida). Derrida chama essa pretensão de *injunção*: a restituição daquela disjunção (a falha que é própria da injustiça), ou seja, uma certa promessa de reconciliação entre o passado e o presente: a justiça.

Maria João Cantinho, em artigo intitulado “O acordo secreto: uma leitura derridiana de Walter Benjamin” (2014), desenvolve essa temática da messianidade a partir de alguns textos de Derrida. Citando o filósofo franco-argelino em *Marx & Sons*:

[...] em princípio, o uso que eu faço da palavra “messiânico” não está, de todo, ligada a tal ou tal tradição messianista. É por isso que eu falo precisamente de “messianicidade *sem* messianismo”. E é por isso, se me é permitido insistir à letra sobre essa pequena frase, que eu escrevi: “O parágrafo seguinte nomeia o messianismo ou, mais precisamente, messiânico sem messianismo, uma ‘*frágil* força messiânica’ [...]” A incisão, “messiânico sem messianismo” é, bem entendida, *a minha* formulação, não a de Benjamin. Não se trata de uma tradução ou de uma equivalência, mas de uma orientação *e* da *ruptura* que eu queria marcar [...]. (DERRIDA *apud* CANTINHO, 2014, p. 123).

Assim, fica evidente que a intenção de Derrida é marcar uma ruptura, propor uma outra estrutura: “Uma messianicidade sem messianismo não é um messianismo enfraquecido, uma força diminuída de uma espera messiânica. É uma outra estrutura, uma

³⁷ Aqui pode-se observar, como discutido na parte anterior dessa dissertação, um pensamento próximo ao de Freud, dividido ou *disjunto* do “arquivo transgeracional”, aquilo que é transmitido, mesmo que no inconsciente, de geração para geração.

estrutura da existência [...]” (*ibidem*, p. 124). Segundo a pesquisadora lusitana, a proposta de Derrida na interpretação que propõe de Benjamin é contundente:

A interpretação do messiânico que eu proponho [...] não tem mais nenhuma relação essencial com o que nós podemos compreender por messianismo, ou seja, pelo menos em duas coisas: por um lado, a *memória de uma revelação histórica determinada*, seja ela judaica ou judaico-cristã, e, por outro, uma *figura relativamente determinada do messias*. A messianicidade sem messianismo exclui, na sua pureza, essas duas condições. (*Ibidem*, grifos meus).

A proposta de Derrida é, portanto, desconstruir o messianismo. Trata-se, segundo Cantinho, de libertar o messianismo de suas figuras: “as formações religiosas, ideológicas ou fetichizantes” (*ibid.*) para manter um certo potencial messiânico “como a justiça, não passível de ser desconstruída. Indesconstrutível porque o próprio movimento de toda a desconstrução a supõe”³⁸. Esse “indesconstrutível” é, pois, o fundamento da própria desconstrução, o fundamento (que Derrida prefere chamar de *injunção*) da messianicidade ou do messianismo. Para Cantinho, “Esta messianicidade será, talvez (Derrida hesita em defini-la), uma força, como movimento ou desejo”. Segundo Derrida:

[...] como o movimento de um desejo, a atração, o *élan* ou a afirmação invencíveis de um advir imprevisível (ou seja, de um passado a-re-tornar), a experiência do não-presente, do não-presente vivo no presente vivo (do espectral), do sobrevivente (absolutamente passado ou absolutamente a vir para lá de toda a apresentação ou representabilidade, etc.). (*Ibidem*).

Pode-se perceber a dimensão da temporalidade e da justiça trabalhada por Derrida nas três obras canônicas dessa dissertação (*Força de Lei*, *Spectros de Marx e Mal de Arquivo*), ou seja, a *espectralidade*. Roudinesco & Plon (*op. cit.*, 1998) chamam a atenção para um comentário de Yerushalmi acerca do caráter “messiânico” da obra freudiana, o qual parece ir ao encontro da visão de Derrida acerca da *messianidade* sem messias:

Em 1991, o historiador Yosef Hayim Yerushalmi pôs-se “à escuta de Freud” para publicar o comentário mais erudito e mais completo que já se escreveu sobre esse livro. Ele sublinha que Freud fez da psicanálise o prolongamento de um judaísmo sem Deus: uma judeidade “interminável”. (ROUDINESCO & PLON, *op. cit.*, p. 535).

2. 4. Herança de Freud: ficção e verdade histórica

A dimensão espectral do arquivo abre-se ao futuro. Derrida empreende, por meio da desconstrução, uma análise da última parte da obra *Freud's Moses: Judaism*

³⁸ Como Derrida já havia afirmado em *Força de Lei*.

Terminable and Interminable, de Yerushalmi: o *Monólogo com Freud*. Trata-se de uma conversa do historiador estadunidense com o Freud, na verdade com o fantasma do pai da psicanálise. Fantasma porque Freud não está mais vivo, mas também, ao ser invocado, não está morto. Derrida observa nesse último lance do livro de Yerushalmi (que tematiza as questões do arquivo e da memória), uma abertura para o futuro. Yerushalmi questiona o fantasma sobre o futuro da psicanálise, se a ela será uma ciência judia. O texto do historiador reproduzido por Derrida, diz:

“Professor Freud, neste ponto parece fútil perguntar-lhe se a psicanálise é geneticamente ou estruturalmente uma ciência judia; nós o saberemos, supondo que isso possa tornar-se algum dia objeto de saber (*that we shall know, if it is at all knowable*) [grifo meu, J. D], somente quando muito trabalho já houver sido feito. Muito dependerá certamente, da maneira pela qual definiremos os termos *judeu e ciência*”. (YERUSHALMI *apud* DERRIDA, 2001, p. p. 50,51).

Derrida chama esta conversa com o fantasma de “lance teatral”, em que há um deslocamento da temporalidade na estrutura da própria obra que analisa. O questionamento que surge é em relação à ordem dessas proposições: o que virá primeiro? A ciência ou a religião (a judeidade)? O discurso do historiador traz o fantasma para “iluminar” suas discussões historiográficas, ou seja, científico-metodológicas ou, ao contrário, essas discussões já teriam ocorrido, ainda que no livro apareçam antes do *Monólogo*, sob a perspectiva de uma certeza não declarada (a de que a psicanálise é a repetição da herança judia inscrita em Sigmund Freud)?

Yerushalmi havia destacado como momento fundador da psicanálise a cena em que Sigmund Freud recebe de volta uma Bíblia, escrita em hebraico, de seu pai, Jakob. Essa restituição se dá sob uma “pele nova”, uma nova capa (pois a Bíblia já pertencia a Sigmund e foi rerepresentada a ele com a nova roupa). Há ainda, uma dedicatória escrita por Jakob, uma citação do texto sagrado: “Vai, lê meu Livro, este que eu escrevi”. Este momento é entendido por Derrida como o momento da *inscrição* em um novo suporte (a nova capa), uma inscrição que remete à aliança de Deus com Moisés (arquipatriarca e patriarca), sob o signo de uma *circuncisão*.

[Yerushalmi] Deu-nos a ler o único exemplar oferecido, mais exatamente devolvido, pelo arquipatriarca ao patriarca, por Jakob a Sigmund, e portando o suporte de sua “pele nova”, a lembrança *figural* de uma circuncisão, a impressão deixada sobre seu corpo pelo arquivo de uma aliança dissimétrica e sem contrato, de uma aliança heteronômica subscrita por Sigmund Shelomoh antes mesmo de saber assinar ou endossar. (*Ibidem*, p. 52).

Este é o *momento do arquivo*, em que o pai de Freud restitui a seu filho uma herança que não se poderia renunciar. Na análise de Derrida, a restituição firma um

começo que poder-se-ia enxergar como anterior ao próprio começo da psicanálise, da obra freudiana ou mesmo da pessoa Sigmund Freud: o *abismo*. Para o filósofo desconstrucionista, a estratégia de Yerushalmi é já mostrar o elemento *judeu* que antecede a *ciência* que viria a ser a pretensão de Freud, como se quisesse nesse lance teatral, encenar o lugar de Jakob e lembrar a Sigmund sua herança judia, a qual não poderia denegar ou omitir (herança essa que, segundo o historiador, S. Freud “esqueceu” no decorrer das formulações teóricas da psicanálise).

Há, ainda, um segundo “lance teatral”. Trata-se do *Monólogo* que, de certa maneira, contrariamente ao seu título, corresponde a uma interpelação a um outro que não responde. Yerushalmi dirige-se ao fantasma de Freud, desta vez a partir de uma posição mais filial, a do *scholar* (estudioso, pesquisador). Derrida evoca, como já o fizera em *Espectros de Marx*, a cena de *Hamlet*:

Diante da aparição espectral do pai morto, Marcelo implora a Horácio: “*Thou art a scholler, speak to it, Horatio*”. Eu havia tentado mostrar, em outro lugar que, se o *scholar* clássico não acreditava em fantasmas e na verdade não sabia como falar a eles, proibindo-se mesmo de fazê-lo, poderia bem ser que Marcelo tenha antecipado a chegada de um *scholar do futuro*, de um *scholar* que no futuro, e para pensar o futuro, ousaria falar com o fantasma. (*Ibidem*, p. 54).

Nessa outra cena teatral apontada por Derrida, o historiador Yerushalmi é agora aquele que fala com fantasmas, aquele que, por algo impensado, dá razão ao outro: o fantasma. Para Derrida, esse fantasma é o *fantasma paterno*, “aquele que está em posição de ter razão, de se dar razão – e de dar sempre a última palavra” (*ibidem*).

O filósofo observa que ao se dirigir ao fantasma de Freud (“*Prezado e muito honrado professor Freud*”), Yerushalmi rompe com toda linguagem utilizada até aquele momento em seu *Freud’s Moses: Judaism Terminable and Interminable*. O discurso do historiador, do filósofo, do *expert* que tem a pretensão e a intenção de falar com objetividade a partir dos arquivos, muda radicalmente para a ficção: o monólogo com o fantasma. Segundo Derrida, o objeto do historiador é transformado em um “sujeito espectral, destinatário ou interlocutor virtual de um tipo de carta aberta” (*ibidem*, p. 55). Aponta-se aí, nas palavras de Derrida, “outro efeito de arquivo”. Derrida vê essa ficção não como uma ruptura radical com o discurso da *scholarship*, mas como um acréscimo³⁹. É possível pensar, então, que a carta (ficção) é o *suplemento*⁴⁰ do livro (a História).

³⁹ Nota-se aqui, o mesmo pensamento que se atribui às leis como acréscimo de ficção. As leis são criadas, inventadas, mas isso não significa que seu objetivo é a justiça, mas são a condição necessária para uma perspectiva de justiça.

⁴⁰ Utilizando uma referência já bastante corrente no “vocabulário derridiano”, recorreremos à definição de suplemento de Silvano Santiago: “O suplemento é uma adição, um significante disponível que se

[...] este *Monólogo* fictício é heterogêneo ao livro, em seu estatuto, em seu projeto, em sua forma; é portanto uma pura ficção jurídica que integramos de fato uma tal ficção no mesmo livro assinado pelo mesmo autor e o classificamos sob oito rubricas “científicas” (não ficcionais: nem poética, nem romanesca, nem literária) no catálogo bibliográfico onde encontramos todas as categorias clássicas no início do livro. (*Ibidem*).

Ainda outro aspecto é ressaltado por Derrida: o de que essa parte final do livro de Yerushalmi “determina retrospectivamente” as discussões que o precedem e marca a indecisão central do seu discurso, ou seja, a indeterminação dos conceitos de “judeu e ciência”. Na verdade, argumenta Derrida, toda a discussão historiográfica da obra em questão já estaria como enxertada, encetada, no *Monólogo* final. As discussões que precedem a carta-monólogo-diálogo seriam como um longo prefácio da obra.

Na obra de Yerushalmi, conforme Derrida, Freud (suas obras, teorias, ideias, contribuições, instituições etc.) não seria mais o objeto de estudo (na acepção “científica” do termo) pois a obra freudiana escolhida pelo historiador é justamente aquela que o próprio Freud quisera apresentar como uma *ficção: Moisés e o monoteísmo*, em que o médico vienense elabora um novo conceito de verdade, a “*verdade histórica*”⁴¹. Derrida observa que o deslocamento operado por Yerushalmi (desloca Freud da terceira para a segunda pessoa: *daquele de que se fala* para a posição de *com quem se fala*) contraria as normas do discurso científico clássico. Esse deslocamento produz um efeito ainda mais significativo: o de aproximar o “personagem” Freud do próprio Yerushalmi, também judeu. Derrida cita o historiador: “Nisto que está aqui em discussão, e quem tem estado em discussão há muito tempo, fazemos, um e outro enquanto judeus, uma mesma aposta. É por isso que, falando dos judeus, não direi ‘eles’, mas, nós””. (*Ibidem*, p. 56). Tal

acrescenta para substituir e suprir uma falta do lado do significado e fornecer o excesso de que é preciso”. (SANTIAGO, 1976, p. 88). O suplemento opera na lógica da desconstrução, da *differance*, em que as oposições binárias sob as quais o pensamento ocidental se desenvolveu (presença e ausência, positivo e negativo, dentro e fora, o mesmo e o outro etc.), dão lugar a um termo que *desliza* entre as oposições, não sendo um *outro* totalmente *outro* e não sendo o *mesmo* totalmente *mesmo*, já que transita pelas duas posições por uma força *diferida-diferente*.

⁴¹ Pode-se conceituar a diferença entre verdade histórica e verdade material a partir de, principalmente, dois textos freudianos: *O futuro de uma ilusão* (1927) e *Moisés e o monoteísmo* (1939). Essa distinção se dá no contexto de sua teoria sobre o papel da religião e o desenvolvimento da civilização. A verdade material é aquela que se refere a fatos ou realidades objetivas e concretas que podem ser verificadas empiricamente. É a verdade das evidências observáveis e científicas. É baseada em dados objetivos e é frequentemente abordada através do método científico, com observações e experimentos que permitem uma validação ou refutação dessas verdades. Já a verdade histórica (que mais interessa a esse trabalho e a Derrida em *Mal de arquivo*), refere-se à forma como eventos e situações são narrados e interpretados ao longo do tempo. É a verdade sobre o passado, baseada em relatos, registros e interpretações históricas. Pode envolver uma interpretação subjetiva e é influenciada pela perspectiva e contexto dos historiadores e da época em que os eventos foram registrados. A verdade histórica é muitas vezes moldada por relatos e tradições, e pode ser mais flexível e sujeita a revisões conforme novas informações e interpretações surjam.

afirmação não pode ser contestada por Freud, que está morto. Freud não pode fazer qualquer coisa senão concordar com uma aliança que lhe foi imposta, como a imposição da *judeidade* pela circuncisão que se repete no ato da restituição da Bíblia por Jakob Freud. O bebê que será circuncidado e o fantasma encontram-se na mesma condição: a *imposição violenta*. Ao conjurar o fantasma de Freud, Yerushalmi assume a mesma condição de Jakob, por meio do próprio *livro*, ou seja, “ele fala *a partir* do lugar do outro” (*ibidem*, p. 58).

Derrida acredita que todo esse gesto teatral de Yerushalmi, de se colocar no lugar de um outro, esteja profundamente associada à circuncisão, “a memória sem memória de uma marca [que] retorna em todos os lugares” (*ibidem*, p. 57), ainda que o historiador não a coloque no centro das discussões de seu *Moisés*. Sobre o tema da *circuncisão* (a qual chama de “arquivo singular”) em Freud, Derrida observa:

O tema da circuncisão é, contudo, tratado de vários pontos de vista em *Moisés e o monoteísmo*. Do ponto de vista histórico, tratar-se-ia de um “fóssil condutor” (*Leitfossil*) para questionar a memória e interpretar as relações dos israelitas com a servidão e o êxodo do Egito (onde a circuncisão era uma prática autóctone). Do ponto de vista estrutural, a circuncisão seria o substituto simbólico da castração do filho pelo pai primitivo. (*Ibidem*, p. 104).

A *circuncisão* é tratada, então, seja por Freud ou por Yerushalmi, nas dimensões do seu sentido literal e, também, do figurado. Ao assumir a posição do arquipatriarca (Jakob, pai de Sigmund Freud), Yerushalmi suscita todo o arquipatriarcado histórico, em particular os arquipatriarcas judeus, aqueles que *inscrevem* seus filhos na aliança naquele momento da circuncisão. Na visão de Derrida, essa herança *patriárquica* acaba por declarar um certo ceticismo de que uma filha possa falar em nome do pai (ou do pai do pai e assim por diante). O autor se refere ao trecho final da carta de Yerushalmi, no qual é citada a filha de Sigmund, Anna Freud:

“De fato, limitando-me ainda mais, eu me contentaria com sua resposta a essa única pergunta: Quando sua filha fez chegar esta mensagem ao Congresso de Jerusalém, era *em seu nome* que ela se exprimia? Eu lhe peço, prezado professor, diga-me, prometo guardar segredo.” (*Ibidem*, p. 60).

O autor da carta faz alusão a uma mensagem escrita de Anna Freud em 1977, por ocasião da inauguração de uma cátedra na Universidade Hebraica de Jerusalém que levava o nome de seu pai, Sigmund Freud. Yerushalmi ressalta o fato de que Anna, em sua mensagem, declara que as acusações da psicanálise ser uma “ciência judia” naquele contexto seria um “título de glória”. O questionamento do historiador na carta é se Anna falaria em seu próprio nome ou em nome de seu pai. Tal questionamento mostra o

ceticismo de que uma filha judia, portanto não circuncisada, poderia falar em nome da tradição carregada tão somente no corpo dos homens judeus. Derrida chama a atenção, ainda, para a promessa (“guardar segredo”) do historiador. Essa é a promessa que encerra o livro de Yerushalmi. Ao escrever tal promessa, o historiador parece querer tornar público o segredo que Freud pode revelá-lo. Sustenta-se aqui, uma vez mais, o princípio da autoridade *arcôntica* do arquivo: os filhos que tomam o poder do pai-arconte fazendo o arquivo sob a guarda privada, tornar-se público.

Para Derrida, as estratégias argumentativas de Yerushalmi parecem querer afirmar (e esse é o desejo do historiador) suas convicções acerca da obra freudiana por meio das afirmações da herdeira imediata de Sigmund Freud:

Que dizia ela então, segundo Yerushalmi? Que, apesar de todas as denegações estratégicas de Freud, apesar de todas as múltiplas precauções políticas que tomou ao longo de toda a sua vida quanto à essência universal (não-judaica) da psicanálise, esta deveria sentir-se honrada de ser judia, de ser uma ciência fundamentalmente, essencialmente, radicalmente judia, judia em sentido diferente da alegação anti-semita, revelando a “verdade histórica⁴²” do antissemitismo. (*Ibidem*).

Derrida afirma que a tese de Yerushalmi (a psicanálise como *ciência judia*) coloca-se como um desejo do historiador. Esse desejo se coloca para um tempo *por vir*, ou seja, como uma *promessa* (a promessa está *espectralmente* ligada à *herança*). Quer dizer, a psicanálise *deverá ser* uma ciência judia, não no sentido antissemita de uma acusação, mas contrariamente, como “a verdade da qual o *inconsciente* antissemita poderia ser o portador”. (*Ibidem*, grifos meus).

⁴² “Numa carta a Lou Andreas-Salomé, datada de 6 de janeiro de 1935, Freud resumiu o conteúdo de seu livro [*Moisés e o monoteísmo*] e concluiu com as seguintes palavras: ‘As religiões devem seu poder coercitivo ao retorno do recalado, são reminiscências de processos arcaicos desaparecidos e altamente eficazes da história. Já afirmei isso em *Totem e tabu*. E agora o condenso numa fórmula: o que fortalece a religião não é sua verdade real, mas sua verdade histórica’.” (ROUDINESCO & PLON, *op. cit.*, p. 533).

3. Psicanálise e Judaísmo: o arquivo freudiano

Algumas reflexões propostas por Derrida buscam abalar a lógica da oposição binária *ciência versus religião*: qual é o arquivo da psicanálise? A psicanálise é uma ciência? A psicanálise é judia? A psicanálise não pode ser pensada e definida como somente o pensamento de Freud (suas obras e discussões teóricas), mas também, a pessoa Freud (sua biografia, correspondências pessoais) e, ainda, a lei e o nome de uma nação, de um povo ou uma religião. Dessa maneira (e de outras), segundo o autor, a psicanálise só poderia ser entendida como ciência se o próprio conceito de ciência fosse modificado.

A história do pensamento (científico, filosófico, teórico etc.), os nomes próprios (Freud) e as assinaturas (Jakob, Sigmund, Anna), além da religiosidade e da identidade pátria, são os elementos que fundamentariam, no caso da psicanálise, a pretensão de uma *ciência universal*. Entretanto, a concepção de pensamento científico da tradição ocidental não coaduna com tal originalidade, vista como uma particularidade (muito devido ao Cristianismo e ao antissemitismo) excepcional.

Derrida observa que, em se tratando da possibilidade de que uma ciência judia existisse e que essa fosse a psicanálise, então o próprio conceito de ciência deveria ser reformulado pelo pensamento ocidental. O arquivo é o momento fundador dessa nova ciência. Além da herança, da memória, dos nomes (familiares e particulares), e das línguas, essa ciência também seria “o depósito em um *arkheion* (que pode ser uma arca ou um templo) a consignação em um lugar de relativa exterioridade, quer se trate de escritos, de documentos, ou de marcas ritualizadas sobre o próprio corpo (circuncisão)”. (DERRIDA, 2001, p. 62).

O questionamento central de Derrida se concentra nessa hipótese de ciência a partir de algo como uma circuncisão (em seus sentidos próprio e figurado). Outro questionamento do autor: são inequívocas e suficientes (para uma pretensão científica) as associações de Freud entre a *circuncisão* e a castração (no sentido psicanalítico)? Derrida ainda observa que em *Moisés e o monoteísmo*, Freud explica a origem do antissemitismo como um ciúme dos cristãos em relação aos judeus, o povo escolhido de Deus. O isolamento dos judeus e sua solidão são a condenação que os faz recordar, com a circuncisão, a temida castração do primogênito.

Derrida é seguro em afirmar que Yerushalmi procura demonstrar desde o início de seu livro, que a psicanálise é, de fato, uma ciência judia. A impressão do filósofo é de que essa visão do historiador apresenta um “sentido original”. O arquivo ao qual o

historiador judeu recorre, abrange textos religiosos (bíblicos e talmúdicos) e, também, textos historiográficos e científicos atuais. Há, segundo Derrida, uma intenção e um desejo não declarados de Yerushalmi em realmente afirmar (não como opinião particular, mas dentro da *scholarship*) que a psicanálise é uma ciência judia e que ela deveria se orgulhar disso. Derrida diz: “Através deste performativo [a afirmação de que a psicanálise é uma ciência judia] se determina tanto a ciência, a ciência psicanalítica, quanto a essência da judeidade e até do judaísmo” (*Ibidem*, p. 63).

Para Derrida, o fantasma de Freud, interlocutor da carta de Yerushalmi só está mudo *aparentemente*. O filósofo expressa uma dúvida sobre a mudez do fantasma. Ao prometer guardar segredo da resposta de Freud, Yerushalmi deixa pensar aquilo que Freud jamais diria em um livro, jamais tornaria público seu arquivo, o que ele pensa de verdade: a psicanálise é sim, com orgulho, uma ciência judia. Há ainda a possibilidade de tudo isso ser verdadeiro. Alguém que tanto conhece o arquivo freudiano, como Yerushalmi, poderia realmente ter percebido nas nuances dos textos freudianos (canônicos ou pessoais) uma visão do próprio Freud em favor de uma ciência da judeidade. Porém, Derrida considera graves essa abertura ficcional e a suspensão do segredo no final da obra do historiador. As razões de sua preocupação são relativas ao passado e outras relativas ao futuro.

O filósofo da desconstrução observa que, quanto ao passado, o *status* científico da psicanálise é problemático, pois Freud, em *O homem dos ratos* liga o “progresso da ciência e da razão ao advento do patriarcado” (*Ibidem*, p.64). Derrida aponta outros três enganos no texto freudiano a partir da nota 53⁴³:

a) o engano está em afirmar que não pode haver dúvida quanto à identidade da mãe. Derrida aponta o fato de que com o desenvolvimento das biotécnicas, como as barrigas de aluguel e os bancos de esperma, “a maternidade é tão inferida, construída e interpretada como a paternidade”. (*Ibidem*);

b) outro engano é acreditar que somente a paternidade pode ser tão incerta quanto a questão de saber se a lua é habitada. Derrida chama a atenção para a certeza dada pelo

⁴³ “Como diz Lichtenberg: ‘Um astrônomo sabe se a Lua é habitada ou não com a certeza com que sabe quem é seu pai, mas não com a certeza de quem é sua mãe’. — Foi um grande progresso da civilização que os homens se decidissem a pôr a inferência ao lado do testemunho dos sentidos, passando do direito materno ao paterno. — Peças pré-históricas em que uma figura menor está sentada na cabeça de uma maior representam a descendência paterna. Palas Atena, que não teve mãe, saiu da cabeça de Zeus. Em nossa língua chama-se Zeuge [“testemunha”] a pessoa que atesta algo ante um tribunal, conforme a participação masculina no ato da procriação [o verbo zeugen significa tanto “testemunhar” como “procriar”], e já nos hieróglifos a testemunha era representada com a imagem dos órgãos genitais masculinos”. (FREUD, 2013, p. 82).

conhecimento humano e que “é mais fácil ver e tocar o solo deste astro do que a identidade segura de uma mãe”. (*Ibidem*);

c) o terceiro erro é a conclusão *falogocêntrica* de Freud a partir desses erros e enganos: ao atribuir a razão à paternidade (colocando-a acima do “testemunho do sentido”), “a passagem do patriarcado terá marcado o triunfo civilizador da razão sobre a sensibilidade, da ciência sobre a percepção”. (*Ibidem*).

Derrida observa que Yerushalmi, ao duvidar do que falou Anna, filha de Freud, talvez tenha também assumido toda a *patriarcalidade* do discurso freudiano, a posição do *pai*, do poder *arcôntico* e da força da lei.

As conclusões de Yerushalmi, que para Derrida não são propriamente conclusivas - permanecem em suspenso, apontam para um Freud (o Freud de Yerushalmi) que procura dissimular, esconder, deixar em segredo sua certeza sobre a psicanálise ser uma ciência judia e um pensamento que jamais poderia deixar-se revelar de que a psicanálise seria um “judaísmo sem Deus⁴⁴: não haveria qualquer promessa, qualquer esperança.

Derrida volta-se à questão do *futuro* que envolve a problemática do arquivo da psicanálise. Chama sua atenção um gesto de Yerushalmi anterior à aparição do fantasma de Freud, do “espectro arcôntico da psicanálise”: a citação de uma carta pessoal de Freud a Enrico Morselli, escrita antes mesmo do nascimento de Yerushalmi. O filósofo franco-argelino ressalta que a resposta que Yerushalmi buscava (ou fingia buscar, por já sabê-la) já havia sido dada, há muito tempo, pelo próprio Freud, que confiou um segredo a seu amigo:

Em 1926, escreve Yerushalmi, o senhor declarou em particular a Enrico Morselli que não tinha certeza de que a psicanálise fosse, como ele pensava, um produto do espírito judico [*sic*], mas que, se assim fosse, o senhor não ficaria ‘envergonhado’.” (*Ibidem*, p. 67).

A estratégia desconstrucionista da análise empreendida por Derrida busca encontrar as inconsistências no texto de Yerushalmi e uma de suas principais observações diz respeito à indeterminação dos termos *judaísmo* e *psicanálise*. Como suas definições de significado foram deslocadas e esvaziadas pelo desvio provocado pela ficção, pelo nome, pela assinatura, pelo *falogocentrismo*, abrem-se para o futuro as possibilidades de sua (re-) significação. Derrida retoma a leitura do *Monólogo*:

Professor Freud, chegados a este ponto, me parece fútil lhe perguntar se a psicanálise é genética ou estruturalmente uma ciência judia. Para que um dia

⁴⁴ Cf. página 42. Note-se a aproximação desse “judaísmo sem Deus” ao “messianismo sem messias”.

isto possa ser estabelecido, seria necessário conduzir ainda muitas pesquisas e muito dependerá, certamente, da maneira pela qual definiremos os termos *judeu* e *ciência*. Enquanto esperamos, pondo de lado estas questões de natureza semântica e epistemológica, gostaria apenas de saber se o *senhor*, pessoalmente, veio finalmente a creditar nisso. (YERUSHALMI *apud* DERRIDA, p. 67, grifos do autor).

As palavras de Yerushalmi, acredita Derrida, são para lembrar ao próprio Freud aquilo que eles, o fantasma e o *scholar*, já sabiam há muito tempo. É como se o historiador judeu quisesse lembrar ao próprio Freud, no gesto de invocação, de repetição e de castração, sua circuncisão como um “endosso inapagável” de sua certeza de que a psicanálise é (sempre foi) uma ciência judia. Comprometendo-se com um morto, observa Derrida, Yerushalmi tentava libertar a psicanálise das negações e das retratações do Freud vivo, “equivocos” do fundador da psicanálise muito responsáveis pela violência antisemita sofrida por seu pensamento.

Assim, Derrida atribui um sentido ao título *Judaism terminable and interminable*: uma abertura para a determinação e para a indeterminação do judaísmo e, também, da psicanálise, o que provoca um deslocamento da própria relação entre os termos. Derrida mais uma vez destaca a mudança do *status* discursivo do livro de Yerushalmi: do método teórico das normas clássicas do saber (a epistemologia e a *scholarship*) até a inflexão para a fictícia conversa com o fantasma:

[...] aqui, a objetividade do historiador, do arquivista, do sociólogo, do filólogo, a referência aos temas e aos conceitos estáveis, a relativa exterioridade em relação ao objeto, particularmente em relação a um arquivo tido como *já dado*, *passado*, ou, em todo caso, somente *incompleto*, determinável e portanto terminável em um futuro ele próprio determinável como presente futuro, dominação do constativo sobre o performativo etc. (*Ibidem*, p. p. 68,69).

Yerushalmi, em seu livro, ressalta o caráter hipotético da história da psicanálise. Ele se refere a um *arquivo incompleto*, pois há textos ainda não publicados de Freud que poderiam conter ideias e discursos capazes de mudar todo o curso e a própria conceituação da psicanálise freudiana. A incompletude do arquivo, declara Derrida, marca uma *determinabilidade* no futuro, uma perspectiva de que sempre haverá uma próxima definição adiante, capaz de encerrar as dúvidas, hesitações e contradições do que está indeterminado. Essa incompletude, diz Derrida, pertence ao tempo *normal* do progresso científico.

Não se trata, portanto, da mesma incompletude do *Monólogo com Freud* do final da obra de Yerushalmi. Para Derrida, o futuro de que fala Yerushalmi em sua interpelação ao fantasma de Freud, não é esse da “incompletude relativa”, da incerteza que não existirá mais em um futuro determinado (ainda que desconhecido). Não se trata da possibilidade

de que a descoberta ou a revelação de novos arquivos possam vir a trazer novas interpretações e discussões. Ao dizer que é “fútil perguntar” a origem genética ou estrutural da psicanálise como ciência judia, Yerushalmi acrescenta (já respondendo ao fantasma, tomando-lhe a palavra) que “isto nós o saberemos, *supondo-se que possa ser sabido*, apenas quando muito trabalho tiver sido feito. Muito dependerá, certamente, da maneira pela qual definiremos os termos *judeu e ciência*”. (*Ibidem*, p. 70, grifos de Derrida). Para Derrida, esse trecho é exatamente o momento da inflexão, do rompimento com o discurso ordenado do trabalho científico (particularmente a rigidez metodológica da crítica historiográfica em relação ao arquivo conhecido ou desconhecido). Segundo Derrida, “A própria ordem do saber, ao menos do saber clássico, fica assim suspensa. Trata-se de um outro conceito de futuro (...)”. (*Ibidem*).

3.1. O historiador no divã

O livro de Yerushalmi, pelo menos até a cena do *Monólogo*, procura analisar as relações entre o judaísmo e a ciência (*status* pretendido pela psicanálise). Para isso, faz-se necessário dar estabilidade aos conceitos de judaísmo e ciência. É o que se espera, segundo Derrida, do discurso acadêmico, fundamentalmente da História, campo do conhecimento que trata das transformações ocorridas com determinados conceitos, como os da religião, no dinamismo do tempo.

Para Derrida, Yerushalmi mostra-se muito resistente e severo ao avaliar o caráter científico da psicanálise. O historiador chega a considerar a teoria freudiana um “pseudolamarckismo”, ou seja, uma visão considerada ultrapassada e invalidada pelas descobertas e pelo desenvolvimento científico desde a metade do século XX. A crítica de Derrida volta-se à exterioridade do discurso de Yerushalmi. O historiador se coloca do lado de fora, como um observador, da psicanálise. Esse é o método científico da História: a observação externa do objeto de sua análise. Yerushalmi parece tentar romper com esse afastamento exterior ao propor novas interpretações e dinâmicas produções sobre a História, a Cultura e a Sociedade judaicas.

Entretanto, Derrida chama a atenção para mais algumas lacunas e incoerências da obra do historiador sobre o “Moisés de Freud”, principalmente na maneira como Yerushalmi trata as questões relativas à genética (Derrida ressalta a neutralidade das observações do historiador, que nesse campo atua como um *doxógrafo*). A área da “ciência da vida”, observa o filósofo, é uma das “mais abertas para o futuro” e é importante perceber o estatuto futuro de seu arquivamento.

Derrida ressalta a posição de neutralidade na qual se coloca Yerushalmi: “não se coloca como judeu nem como um psicanalista. Trata o arquivo psicanalítico como um dado cujo direito de acesso, inteligibilidade e avaliação não remete propriamente ao judeu nem ao psicanalista” (*ibidem*, p.71). O historiador defende esse distanciamento como uma condição metodológica do trabalho que se propõe a desenvolver⁴⁵:

“Pode-se fazer história do comportamento, isto é, uma história psicológica, sem ser nem psicólogo nem psicanalista, mantendo-se à distância das teorias, do vocabulário e mesmo dos métodos da psicologia moderna e assim implicar estes mesmos psicólogos em seu campo. Caso nasça historiador, torna-se psicólogo à sua maneira”. (*Ibidem*).

O grande questionamento de Derrida parte do valor epistemológico que possa estar presente na expressão “ter nascido historiador”. O que pode significar tal afirmação? Não é possível, para Derrida, que um tal indivíduo nasça pertencendo a um determinado campo do conhecimento. Isso é factualmente impossível, seja do ponto de vista biológico, seja do ponto de vista epistemológico. Ainda que se faça uma história psicológica, não há garantia que se possa estruturar uma “história da psicologia, menos ainda da psicanálise”.

[...] este *projeto* de ciência, que se chama psicanálise, pretende transformar o próprio estatuto do objeto do historiador, a estrutura do arquivo, o conceito de “verdade histórica”, quiçá de ciência em geral, os métodos de decifração do arquivo, a implicação do sujeito no espaço que ele pretende objetivar, e, em especial, a topologia de todas as divisões internas/externas que estruturam este sujeito e fazem dali um lugar de arquivo em relação ao qual nenhuma objetivação é pura, nem na verdade rigorosamente possível, isto é, completa e terminável. (*Ibidem*, p. 72).

As palavras de Derrida são contundentes: não há como adotar a neutralidade e o distanciamento para estabelecer o (suposto, pretense, *promissor*) *status* científico da psicanálise, um tipo de conhecimento que em seu método (a clínica) deve se pautar não pelo fechamento em sua teoria, mas abrir-se às particularidades de seus casos. Para Derrida, é impossível e inviável tratar a psicanálise desde um ponto de vista e de um pensamento *a-psicanalítico*, “apagar os traços de toda impressão freudiana, é como reivindicar o direito de falar sem saber do que falamos⁴⁶” (*ibidem*).

O filósofo franco-argelino ressalta que é impossível ao historiador da psicanálise liberar seu discurso de toda e qualquer impressão freudiana, e que isso seria, além de impossível, também ilegítimo. Yerushalmi tem consciência dessa impossibilidade.

⁴⁵ Derrida chama a atenção para a ligação dessas alegações de Yerushalmi com o pensamento de Philippe Ariès.

⁴⁶ Derrida observa que essa estrutura vale também “para todas as ciências ditas sociais ou humanas” (*ibidem*).

Entretanto, ele não quer se afastar da norma do discurso do *scholar* clássico, ou seja, da neutralidade. Essa contradição, para Derrida, faz com que todo o discurso acadêmico anterior à inserção do *Monólogo com Freud*, seja equivocado dada à sua duplicidade. O *Monólogo* seria, então, um *post-scriptum*, o qual Derrida declara que “este *Monólogo com Freud* (...) se assemelha ou finge se assemelhar ao começo de uma análise e à admissão declarada de uma transferência⁴⁷”. (*Ibidem*, p. 73).

Derrida afirma que o *Monólogo* traz “em sua própria ficção, a verdade do livro” (*ibid.*). A saber: Yerushalmi se defende da acusação de ser um psicanalista (defende-se para seus pares, os *scholars* da historiografia) e, também, se defende de não ser um psicanalista (para os psicanalistas e para o próprio Freud). Estabelece-se aí uma dupla relação com o arquivo.

O primeiro exemplo dessa duplicidade é o desejo do renomado historiador em ser o arconte, o arqueólogo, o descobridor, em suma: assumir a autoridade do arquivo. “O primeiro arquivista institui o arquivo como deve ser, isto é, não apenas exibindo o documento, mas *estabelecendo-o*” (*ibid.*). Ao trazer a cena da restituição da Bíblia a Sigmund (o patriarca) por seu pai Jakob (o arquipatriarca), trinta e cinco anos depois de sua circuncisão, o primeiro *arconte* (o qual Yerushalmi pretende ser) lê, interpreta, classifica e cataloga. Seu desejo é ser o primeiro depois de Freud, o filho mais velho, o herdeiro primogênito a compartilhar o *segredo*, por isso arquiteta a cena em que se encontra sozinho com o fantasma que não pode responder.

A desconstrução minuciosa de Derrida avança para o que ele julga ser o ponto crucial nesse desejo que Yerushalmi não manifesta de maneira direta, pois sua posição de *scholar* não permite: ele quer ser o primeiro a estabelecer o arquivo-primeiro da psicanálise ao trazer para sua obra (e propagar com entusiasmo) a dedicatória que Jakob escreveu na Bíblia para o filho Sigmund. Como afirma Derrida, Yerushalmi declara “não ser nem um analista nem um não analista” (*ibidem*, p. 74) e, negando as duas hipóteses, acaba não negando nenhuma delas.

Outro exemplo que endossa o gesto duplo do historiador, apontado por Derrida, é o de Yerushalmi, pelo menos uma vez no livro, referir-se a um conceito psicanalítico em seu discurso: “se posso enfim me dar ao luxo de um termo técnico emprestado à

⁴⁷ Segundo ROUDINESCO & PLON, transferência é o “Termo progressivamente introduzido por Sigmund Freud e Sandor Ferenczi (entre 1900 e 1909), para designar um processo constitutivo do tratamento psicanalítico mediante o qual os desejos inconscientes do analisando concernentes a objetos externos passam a se repetir, no âmbito da relação analítica, na pessoa do analista, colocado na posição desses diversos objetos”. (*op. cit.*, p. 767).

psicanálise – um exemplo de ‘obediência retrospectiva’ (*ibid.*, p. 75). É a obediência deferida de Freud a seu pai (do patriarca ao arquipatriarca). Derrida empreende uma escavação arqueológica para poder detectar esse arquivo. Trata-se de um comentário acrescentado em 1935, por Freud, “um ano depois do primeiro jorro do *Moisés e o monoteísmo*” (*ibid.*): “O fato de ter mergulhado muito cedo [*My deep engrossment*], mal havia terminado a aprendizagem da leitura, no estudo da história bíblica, determinou de maneira durável, como me dei conta muito depois, a orientação de meus interesses” (*ibid.*, p.76). Para Yerushalmi, esse é um momento decisivo da obra freudiana, pois é o reconhecimento declarado pelo próprio Freud da influência que o estudo da Bíblia exerceu em seu pensamento. O historiador ainda acrescenta:

“*Moisés e o monoteísmo* representa bastante bem uma realização tardia do mandato de Jakob Freud – ou para dizê-lo de outra maneira e se posso enfim me dar ao luxo de um termo técnico emprestado à psicanálise – um exemplo de ‘obediência retrospectiva’ (‘*deferred obedience*’).” (*Ibidem*).

Para Derrida, esse conceito de “obediência diferida” é um momento chave, “uma das marcas de lacre deste *arkheion*” (*ibidem*, p. 77), o livro de Yerushalmi enquanto “livro de arquivo sobre o arquivo” (*ibid.*). Na visão do filósofo, o historiador estadunidense menciona tal conceito psicanalítico, mas não faz uso dele, não aplica aquilo que ele “se dá ao luxo” de tomar emprestado à psicanálise. Mais uma vez, reitera Derrida, assinala-se o duplo gesto daquele que pretende assumir e ao mesmo tempo não assumir “a responsabilidade teórico-científica” de um determinado conceito: “Este luxo funciona na junção entre a verdade e a ficção” (*ibid.*). O conceito de *obediência diferida*⁴⁸ a que Yerushalmi faz referência é mostrado por Freud em *Totem e Tabu*.

Segundo Freud, na cena da “refeição totêmica”, os irmãos que haviam sido expulsos do convívio familiar, retornam e assassinam o pai para tomar o seu poder e, em seguida, devoraram-no. Para Freud, esse momento é importante sob diversos aspectos. Um dos significados possíveis é a ideia de união coletiva capaz de superar a individualidade de cada membro do grupo. Juntos eles poderiam realizar algo que individualmente não teriam força para fazê-lo. A devoração do pai temido e invejado desperta nos seus algozes, os filhos, uma identificação em que cada um recebe uma parcela da força do genitor. Freud observa que a refeição totêmica é a repetição e celebração desse assassinato-banquete, sendo essa celebração a origem das organizações sociais, das restrições morais e da religião.

⁴⁸ Utiliza-se, nesse trabalho, a tradução de Paulo César de Sousa, pela editora Companhia das Letras, que opta pela expressão “*obediência a posteriori*”. (FREUD, 2016, p. 141).

O médico vienense propõe uma interpretação da cena do assassinato segundo a qual os filhos nutriam um sentimento contraditório: eles o odiavam (o pai era o obstáculo para os seus desejos sexuais e impedia seu acesso ao poder), mas também o amavam e admiravam. Quando mataram o pai, os filhos satisfizeram o ódio e concretizaram o desejo de identificação com ele. Freud afirma que “os impulsos afetuosos até então subjugados tinham de impor-se. Isso ocorreu em forma de arrependimento, surgiu uma consciência de culpa, que aí equivale ao arrependimento sentido em comum”. (FREUD, 2016, p. 141).

Derrida assinala o fragmento de Freud usado por Yerushalmi:

O morto tornou-se mais forte do que havia sido o vivo; tudo como ainda hoje vemos nos destinos humanos. Aquilo que antes ele impedira com sua existência eles proibiram então a si mesmos, na situação psíquica da “obediência *a posteriori*”, tão conhecida nas psicanálises. (*Ibidem*).

Segundo a leitura que Derrida empreende de Yerushalmi, o historiador estadunidense transfere o conceito de *obediência a posteriori* para o próprio Freud, autor de *Moisés e o monoteísmo*. A *obediência a posteriori*, em Yerushalmi, é a de Sigmund para seu pai, Jakob. Derrida cita Yerushalmi:

Ao escrever *Moisés e o monoteísmo*, ele [S. Freud] não somente obedece enfim a seu pai e mergulha de novo no estudo intenso da Bíblia, mas também, graças à interpretação que faz, chega a preservar sua independência em relação ao pai. Rejeita a “verdade material” do relato bíblico, mas regozija-se em descobrir nele uma “verdade histórica”. (YERUSHALMI *apud* DERRIDA, 2001, p. 78).

Na visão de Derrida, a maneira como Yerushalmi se dirige ao fantasma de Freud, também é uma *obediência a posteriori*. O desconstrucionista observa os pronomes de tratamento usados pelo historiador e o tom filial, obediente e respeitoso com que trata o fantasma. Derrida nomeia o gesto de Yerushalmi de “docilidade diferida”, que passa a ser tratada como uma *instância de arquivo*. Essa docilidade não é a *obediência a posteriori* conceituada por Freud em *Totem e tabu*. Também não é aquela apontada por Yerushalmi entre Sigmund e o pai Jakob. Trata-se da docilidade diferida de Yerushalmi para Freud. O historiador repete o gesto freudiano, ao qual aponta, segundo Derrida, em três momentos: a) o respeito filial com que se dirige ao fantasma tardiamente (no final do livro; b) Yerushalmi também “mergulha” no estudo da Bíblia; c) busca “preservar a independência”, pois ao repetir o parricídio fictício, discute com o fantasma as regras e premissas da psicanálise que ele mesmo (Yerushalmi) aceita.

Diante dessas aproximações, dessa *consignação* e da dramaticidade na encenação da conversa com o fantasma, Derrida afirma que o historiador “obedece enfim a seu pai”, mesmo que as palavras do livro de Yerushalmi pareçam dizer o contrário. O

método do *scholar*, do historiador especialista na história judaica e na história de Freud, não se sobrepõe à ficção de uma conjuração, ao retorno do assassinato do pai na forma de uma “docilidade diferida”. Yerushalmi está a fazer, ainda que inconscientemente, aquilo que seu discurso na posição de historiador não lhe permite. Mesmo criticando Freud, a “docilidade diferida” do seu gesto aponta para a validação das ideias de Freud, aqui em particular, na afirmação de uma diferença entre a “verdade histórica” (a herança judaica, a circuncisão, a obediência diferida) e a “verdade material” (a dos documentos, a da *scholarship*).

3.2. Falar com fantasmas: a espectralidade do arquivo

Derrida deixa claro que o *Monólogo com Freud* é o momento mais importante do *Freud's Moses* de Yerushalmi. A conversa com o fantasma, aponta Derrida, poderia ser explorada de maneira ainda mais cuidadosa do que o filósofo franco-argelino pode fazer em uma conferência como a que profere em *Mal de Arquivo*. Além dos aspectos históricos e psicanalíticos aprofundados na análise desconstrutora do livro de Yerushalmi, o espectro de Freud, “personagem principal” do livro do historiador estadunidense, tem relevante papel no pensamento derridiano da década de 1990, fundamentalmente por ser o tema principal de *Espectros de Marx*, obra anterior a *Mal de Arquivo*, apontada como um dos núcleos dessa “fase” ético-política da produção de Jacques Derrida.

O fantasma de Freud não é qualquer fantasma. Trata-se de um *expert* em fantasmas, como define Derrida. O filósofo parafraseia um pensamento atribuído a Freud⁴⁹ segundo o qual, “o mais interessante no recalque é o que não conseguimos recalcar.” (DERRIDA, 2001, p. 80). Em *Espectros de Marx*, obra em que o autor aprofunda as relações entre o marxismo e a desconstrução, a figura do *espectro* é construída por meio de duas obras: o *Manifesto Comunista*, de Karl Marx (“um espectro ronda a Europa – o espectro do Comunismo”) e *Hamlet*, de William Shakespeare (especialmente a cena em que o protagonista vê o fantasma do pai, o qual veste uma armadura com um elmo que lhe cobre o rosto).

Buscando propor uma saída para o logocentrismo da metafísica ocidental, aquilo que em textos anteriores chamou de “metafísica da presença”, ou seja, o entendimento de que toda a tradição da filosofia, desde a Grécia, nunca conseguiu se afastar de uma presentificação do Ser - tratado como substância, razão, voz, consciência de si, em uma

⁴⁹ Não há referências no texto ao trecho ou obra de Freud que embasam essa afirmação de Derrida.

oposição binária hierárquica superior à escrita, ao sonho, à loucura, ao inconsciente, Derrida diferencia o *espectro* da noção de *espírito* consagrada por essa tradição⁵⁰.

Moysés Pinto Neto observa as três características do *espectro* apresentadas por Derrida: a) nunca se dá a ver frontalmente, pois produz uma disjunção temporal, um anacronismo que escapa à ordem do ser (*time is out of joint*); b) é sempre “mais de um”, múltiplo; e c) inscreve-se em um artefato, é um “devir-corpo” do espírito (PINTO NETO, 2020, p. 124).

Além da disjunção temporal supracitada, nota-se a multiplicidade do espectro, isso quer dizer que nunca há um espectro somente, mas vários. Na obra *Espectros de Marx*, há: a) o assombro do fantasma do pai de Hamlet, de Shakespeare; b) Marx e o assombro do espectro do Comunismo; c) Valéry e o assombro do espírito em crise. Segundo Emmanuel Biset, “O plural da questão [a multiplicidade dos espectros] não se encontra somente nos múltiplos espectros de Marx, mas em um cruzamento de espectros que excedem a Marx e que se inserem em uma textualidade infinita”. (BISET, 2012, p. 289, tradução minha).

O espectro também se apossa de um artefato, um “corpo protético” que dá a dimensão da visualidade de sua aparição. No caso de *Hamlet*, a armadura que o rei veste quando convoca o filho a vingá-lo. Derrida observa a função da armadura:

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 *soi-disant* pai ver e falar. Fendas aí são preparadas, e ajustadas, permitindo-lhe ver sem ser visto, mas falar para ser ouvido. (DERRIDA, 1993, p. 23, grifo do autor).

O filósofo franco-argelino observa, então, que há uma certa hesitação, uma indecidibilidade sobre a identidade do espectro. Sua aparição ocultada pela prótese-corpo é capaz de confundir o espectador. Trata-se de uma proteção do próprio espectro, um escudo para que não seja visto em sua totalidade. Entretanto, há o “efeito de viseira” (o elmo), ou seja, o espectro não se deixa ver totalmente, mas é capaz de ver quem o observa.

Parece haver uma ligação entre a exigência de um corpo protético para o espectro e a exterioridade do arquivo, ainda que o arquivo conceituado por Derrida extrapole o

⁵⁰ Sobre essa questão, conferir “Do espírito aos espectros: ida, volta reviravolta”, de Moysés Pinto Neto, (*Das questões*, vol. 9, n.1, 2020, p. 116 -136).

lugar (físico), o objeto-corpo do depósito dos documentos ou leis, para as instâncias psíquicas. No caso de Yerushalmi, que evoca o espectro de Freud, não se pode afirmar se o autor da carta seria capaz de *ver* o fantasma que conjura, porém a carta (o *texto*, a *escritura*) parece ser o artefato, o corpo protético em que se manifesta a sua aparição. Entretanto, Derrida havia dito que o fantasma pode falar para ser ouvido. Na carta, Freud não fala, mas (o filósofo já havia dito), o fantasma se faz ouvir. Em *Mal de Arquivo*, Derrida diz sobre o fantasma de Freud:

[...] o mais interessante no recalque é o que não conseguimos recalcar. O fantasma faz a lei assim – e mais ainda quando o contestamos. Como o pai de Hamlet por detrás de seu elmo, e, devido a um *efeito de viseira*, o fantasma vê sem ser visto. Restabelece desta maneira a heteronomia. Vê-se confirmado e repetido pela própria contestação que pretendemos lhe fazer. Dita até suas próprias palavras aos que se dirigem a ele. (DERRIDA, 2001, p. 80).

O filósofo comprova em várias passagens do texto de Yerushalmi que quem dita e “controla” o texto do historiador é o fantasma de Freud. O texto de Yerushalmi é assombrado, acochado, por “um gesto impossível de discernir entre o amor e o ódio” (*ibid.*). A vida de Sigmund Freud, suas obras e correspondências pessoais, foram para o historiador, nas palavras de Derrida, “uma Bíblia espectral”.

Mas por que o fantasma não responde? Segundo Derrida, há razões diversas para o fantasma não responder à pergunta cabal do texto de Yerushalmi (se a psicanálise será uma *ciência judia*): 1) o fantasma não responderá por já tê-lo feito antes (na carta a Enrico Morselli, por exemplo); 2) não responderá porque terá ficado na posição de ter *sempre já* respondido; 3) não responderá porque é um fantasma, já está morto; 4) não responderá porque é o fantasma de um analista e, assim, deve “se retirar para esta posição espectral, o lugar do morto, a partir do qual, deixando falar ele faz falar, não respondendo nunca senão para se calar, não se calando senão para deixar a palavra ao paciente, o tempo de transferir, de interpretar, de trabalhar”. (*Ibidem*, p. 81).

Mesmo que não responda, por todas as razões apresentadas (e outras), o fantasma *fala*. Para Derrida, o espectro pode não responder à pergunta em si, de maneira direta, como um vivo o faria. O filósofo afirma que a resposta do espectro é como uma repetição automatizada de uma secretária eletrônica, que preserva o conteúdo de uma mensagem daquele que não está presente (que pode até já ter morrido). Mesmo alguém vivo, observa Derrida,

[...] não responde nunca a uma pergunta de uma maneira infinitamente ajustada, sem o menor automatismo, sem que uma técnica de arquivo não ultrapasse nunca a simplicidade do evento, nós sabemos, em todo caso, que

uma resposta espectral (e portanto instruída por uma *tekhne*⁵¹ e inscrita num arquivo) é sempre possível. Não haveria nem história, nem tradição e nem cultura sem essa possibilidade. (*Ibidem*, p. 82).

A resposta espectral é sempre possível, ou seja, história, tradição e cultura são a prova de que há a possibilidade de uma resposta originada na repetição e arquivada em alguma exterioridade. Há uma possível presença que não é completamente plena ou presente à razão de um contexto, mas que a partir de uma abertura do inconsciente, aparece *espectralmente*. A impressão que Derrida deixa transparecer é a de que todo o jogo da cena montada por Yerushalmi, suas perguntas e tentativas de manipulação, o tom acusatório e ao mesmo tempo dócil com que trata o fantasma, todo esse aparato do historiador, dariam razão a Freud do ponto de vista da “verdade material”.

Buscando *fazer justiça* a Freud e ao próprio Yerushalmi, Derrida observa que não é possível afirmar que o historiador não tenha dado a palavra a Freud, já que todo *Freud's Moses* é construído a partir das palavras de Freud. Além disso, a palavra é oferecida a Freud na cena do *Monólogo*. Derrida afirma que “a palavra lhe é [a Freud] deixada, dada ou emprestada” (*ibidem*, p. 83), o que suscita, para o filósofo, “a fatalidade quase *formal* de um efeito performativo” (*ibid.*). Esse efeito se manifesta na *teatralidade* da cena do *Monólogo com Freud*, ou seja, no papel que Yerushalmi “interpreta”, em essência, a sua *performance*, o que para Derrida vai bastante ao encontro do que Freud já dissera sobre o “retorno de fantasmas⁵²” e ao “tenso antagonismo entre Pai e filho”. (*Ibidem*, p. 87). A *iteração*, elemento fundamental para a constituição do arquivo, a repetição que Yerushalmi faz (repetição inconsciente) é a prova testemunhal “desta ‘verdade histórica’, que não será jamais abalada por nenhuma transgressão à ‘verdade material’”. (*Ibid.*). Segundo Derrida,

O que confirma ou demonstra uma certa verdade do *Moisés e o monoteísmo*, de Freud, não é o livro de Freud, nem os argumentos que ali se desenvolvem com mais ou menos pertinência. Tampouco é o conteúdo deste “romance histórico”; é a cena de leitura que provoca e na qual o leitor está inscrito de antemão. Por exemplo num monólogo fictício no qual, lendo, contestando ou

⁵¹ *Tékhne*: Arte manual, técnica; ofício, profissão; habilidade para fabricar, construir ou compor alguma coisa ou artefato; habilidade para decifrar presságios; habilidade para compor com palavras (poesia, retórica, teatro). Obra de arte. Produto da arte. A *tékhne* se apresenta por meio de obra ou objetos: o médico é um técnico cuja obra é produzir a saúde, assim como o arquiteto faz a casa e o oleiro faz o vaso de cerâmica; o dramaturgo é um técnico que produz como obra uma peça teatral, assim como o poeta produz o poema e o pintor, o quadro; o capitão produz a viagem da embarcação, como o tecelão produz o tecido. Tudo que se referir à fabricação ou produção de algo que não é feito pela própria natureza é uma técnica, cujo campo é o artefato ou o objeto de arte, isto é, o artifício, seja o utensílio, o instrumento, a arma ou o poema. Com exceção do político e do sábio, todos os outros ofícios são técnicos. Com exceção da teoria, da ética e da política, todas as práticas são técnicas. (CHAUÍ, *op. cit.*, p. 511-512).

⁵² Provavelmente, Derrida está se referindo ao retorno do recalçado.

interpelando Freud, este leitor repete exemplarmente a lógica do acontecimento do qual o romance histórico havia descrito o espectro e “performada” a estrutura. (DERRIDA, 2001, p. 87).

O filósofo contempla uma “certa verdade” no “romance histórico” de Freud. Isso significa que a ficção não está totalmente separada da verdade, mesmo que não seja ela própria. Pode-se chamar isso, uma certa *différance*, pois a verdade e a ficção não estão completamente isoladas uma de outra em uma lógica de oposição. Elas se diferenciam, mas mantêm entre si um *rastro* [trace], uma permeabilidade. A *cena da leitura*, segundo o autor, é o momento em que o leitor *se inscreve* na obra. Nesse momento, como no *Monólogo* de Yerushalmi, o leitor “repete exemplarmente a lógica do acontecimento do qual o romance histórico havia descrito o espectro e ‘performada’ a estrutura”. (*Ibidem*). Dessa maneira, Derrida conclui que Freud (do *Moisés e o monoteísmo*) assume o papel do Moisés para Yerushalmi. Isso significa que:

[...] a interpretação do arquivo (...) não pode esclarecer, ler, interpretar, estabelecer seu objeto, isto é, uma *herança dada*, senão inscrevendo-se nele, isto é, abrindo-o e enriquecendo-o bastante para aí então ocupar um lugar de pleno direito. *Não há meta-arquivo*. (*Ibidem*, p. 88, grifos meus).

Seria possível, portanto, interpretar um arquivo “por dentro”, somente a partir de sua interioridade. O ato da *inscrição* é a abertura para o conhecimento do arquivo e, quanto mais se deposita, ou seja, quanto mais se *consigna*, se adiciona ao arquivo, maior é o direito e a capacidade de lhe propor qualquer hermenêutica. Para se chegar à *herança* que já está dada, para acessá-la, ter direito a ela, é necessário também comprometer-se a adicioná-la, pode-se dizer, capitalizá-la. Derrida parece dizer que para exercer uma autoridade *arcôntica*, em sentido simbólico, para ter acesso à guarda e à interpretação de um arquivo (as obras de um autor, uma área do conhecimento, uma ciência, um movimento artístico entre outros), é preciso investimento dentro do próprio arquivo. O livro de Yerushalmi inscreve-se no *corpus* de Freud, além de também carregar seu (de Freud) *nome*. Para Derrida:

É talvez da estrutura geral de todo arquivo que este corpo e este nome sejam espectrais. Incorporando o saber que se demonstra sobre este tema, o arquivo aumenta, cresce, ganha em *auctoritas*. Mas perde, no mesmo golpe, a autoridade absoluta e metatextual que poderia almejar. Jamais se poderá objetivá-lo sem um resto. (*Ibidem*, grifo do autor).

Na espectralidade de seu corpo e de seu nome, o arquivo torna-se aberto infinitamente. O saber, do qual o arquivo é o depositário, é indefinidamente acrescido, de forma suplementar. Os documentos originais de um suposto e improvável *arquivo*

primeiro foram a herança recebida pelos filhos do *arconte*, escolhida e performada no assassinato do pai. A esses documentos foram-se acrescentando outro e outro e assim por diante. Não pode haver, em um processo de arquivamento uma ação retroativa⁵³, pois essa herança só pode aumentar. Não se retira o que fora depositado no arquivo. Entretanto, pode haver um lugar “esquecido” no arquivo, algo que fora deixado “no fundo” de um fichário ou gaveta.

No mesmo sentido, não pode haver, *strictu sensu*, uma separação nítida entre recalque e memória. Uma das conclusões que mais chama a atenção na obra de Yerushalmi diz respeito ao caráter supostamente fictício do assassinato de Moisés reconstituído por Freud em *Moisés e o monoteísmo*. Freud observa, no livro em questão, diversos trabalhos de historiadores de sua época para reconstruir uma cronologia dos acontecimentos que deram origem à crença judaica, o *judaísmo*. Entretanto, misturam-se narrativas orais e até fatos “desencontrados”, ou seja, diferentes visões de diferentes autores sobre a ordem, e mesmo a veracidade, dos acontecimentos que envolvem a figura de Moisés e de outros patriarcas bíblicos. A conclusão de Yerushalmi diz:

Se Moisés tivesse efetivamente (*actually*) sido morto por nossos ancestrais, o assassinato não somente não teria sido recalçado (*repressed*), mas – ao contrário - teria sido guardado na memória (*remembered*) e registrado [arquivado, *registered*] com um zelo implacável nos detalhes mais sensíveis, como o extremo e quintessencial exemplo do pecado de desobediência de Israel. (YERUSHALMI *apud* DERRIDA, 2001, p. 83).

A partir desse trecho de *Freud's Moses: judaism terminable and interminable*, Derrida observa que o historiador separa o ato da memória (arquivamento) e o recalque, como se não houvesse a possibilidade de recordar o que foi recalçado. Ressalta, ainda, que é possível arquivar o recalçado e, ao mesmo tempo, recalcar o arquivado, o que na verdade pressupõe que *memória* e *recalque* são, ambos, tipos de arquivamento *diferenciais*. Enquanto a primeira remete aos “modos de arquivamento corrente, consciente, patente” (*ibid.*), o segundo ocorre “segundo as vias do deciframento psicanalítico, na verdade, a própria psicanálise”.⁵⁴

Derrida questiona, então, essa implícita afirmação nas palavras de Yerushalmi de que não haveria arquivo, já que o assassinato de Moisés não pode ser validado pelos métodos disponíveis pela documentação historiográfica. O fato de não haver uma fonte

⁵³ A destruição ou censura de um arquivo, ou seja, seu “esquecimento” poderá ser analisada a partir de um processo de recalque, em que a violência da tomada do arquivo ou seu ocultamento, poderia revelar, também, o exercício da autoridade sobre a memória.

⁵⁴ Pode haver uma *différance* semelhante entre essa (da memória e do recalque) e aquela entre “verdade histórica” e “verdade material”.

“segura” documentalmente (e esse é o princípio de um saber como o da História), para Derrida não implica uma ausência de arquivo. O filósofo leva em consideração os arquivos *virtuais*, ou seja, aqueles *presentes* na atualidade: os *arquivos inconscientes*. Na visão do filósofo desconstrucionista, a proposta de Freud, e que é de conhecimento de Yerushalmi, seria analisar “através de uma aparente ausência de memória e de arquivo, todos os tipos de sintomas, sinais, figuras, metáforas e metonímias que atestam, ao menos virtualmente, uma documentação arquivística onde o ‘historiador comum’ não identifica nada”. (*Ibidem*, p.84). Dessa maneira, acrescenta Derrida, o projeto de Freud em *Moisés e o monoteísmo* era de que o assassinato de Moisés tivesse deixado arquivos e documentos, sintomas na memória do povo judeu. “Ocorre simplesmente que os textos desse arquivo não são legíveis segundo as normas da ‘história comum’, e aí reside todo o interesse da psicanálise, se ela tem algum”. (*Ibidem*).

A partir da passagem da Bíblia, em *Números 10*, v. 14, “Mas toda a congregação disse que fossem apedrejados. Nisso a glória do Senhor apareceu na tenda da revelação a todos os filhos de Israel”, Yerushalmi chega à conclusão de que os israelitas jogavam pedras e que a “nuvem” da glória do Senhor as interceptava. Para Derrida, Yerushalmi está dizendo a Freud que os israelitas não mataram *efetivamente* Moisés, ainda que esta intenção tenha ficado marcada na memória, arquivada. Segundo Derrida, esta conclusão do historiador apresenta uma dupla problemática: a) mesmo que se considere que o assassinato não se concretizou, “*a intenção de matar foi efetiva, real e, na verdade, realizada*” (*ibidem*, p. 85); mesmo que o assassinato não tenha se efetivado, ele foi tentado, pois as pedras eram lançadas pelos israelitas e só impedidas pelas mãos de deus, um agente externo. Isso significa que não houve somente a intenção, mas também a tentativa do homicídio; b) pensando com a psicanálise, Derrida não vê uma diferença substancial entre o assassinato ou mesmo sua tentativa e a intenção de matar:

O assassinato começa na intenção. O inconsciente ignora a diferença entre o virtual e o real, a intenção e a ação (um certo judaísmo também, aliás) ou ao menos não se rege segundo a maneira pela qual a consciência (como o direito ou a moral que se lhe atribui) distribui as relações do virtual, do intencional e do real. (*Ibidem*).

Não é simples, como mostra o campo da ética do direito, a equiparação entre a intenção e a ação que pode ser lograda ou não (a tentativa de matar). Para Derrida, “o inconsciente pode ter preservado a memória e o arquivo – mesmo se houve recalque; pois um recalque arquivava também aquilo cujo arquivo ele dissimula ou encripta” (*ibidem*, p. 86). O filósofo também observa que o recalque foi pouco eficiente, pois na sequência

proposta: vontade de matar – passagem ao ato – tentativa de assassinato, não são ocultadas, mas *confessadas* e, por isso, arquivadas. Moisés só não foi assassinado devido à interferência divina. Se o Senhor não tivesse parado ou desviado as pedras, se Ele não estivesse presente, os israelitas teriam matado o patriarca Moisés. Pode-se entender que o ponto da maior discordância de Derrida para com Yerushalmi é justamente a posição do historiador em afirmar que se não há registro documental ou testemunhal da morte de Moisés, ela simplesmente não ocorreu. O filósofo aponta para o arquivo *virtual* (aqui entendido como *spectral*), pois mesmo que o assassinato não tenha acontecido, o “inconsciente teria podido preservar o arquivo da pura intenção criminosa de sua suspensão ou de seu recalque”. (*Ibidem*, p. 86).

Esse arquivo virtual é, inicialmente, aquele possível de ser acessado por meio da psicanálise. A topologia (o inconsciente) e a nomologia (a autoridade das interpretações psicanalíticas, em particular a psicanálise freudiana) pressupõem uma *realidade necessária* para que haja um evento arquivado. Derrida se questiona se não haverá, no futuro, uma necessidade de pensar um *virtual* que não seja oposto à realidade e à atualidade. O autor acentua que esse novo conceito de *arquivo virtual* terá que ser tratado para além da própria psicanálise. Será preciso um redimensionamento da sua *iterabilidade* e da sua *exterioridade*⁵⁵: “Chegará o momento de aceitar um grande remanejamento em nosso arquivo conceitual e cruzar uma ‘lógica do inconsciente’ com um pensamento do virtual que não seja mais limitado pela oposição filosófica tradicional entre o ato e a potência” (*ibidem*, p. 87).

3.3. Portas para o *porvir*: o futuro da psicanálise e da judeidade

O autor afirma: “o arquivista produz arquivo, e é por isso que o arquivo não se fecha jamais. Abre-se a partir do futuro” (DERRIDA, 2001, p. 88). Sua intenção é orientar a questão do arquivo em uma direção oposta àquela que comumente associa o arquivamento a um armazenamento e, principalmente, a uma repetição do passado e da memória. Mantendo-se na lógica da espectralidade que caracteriza o arquivo (sua disjunção temporal), Derrida volta-se à dimensão do futuro, “o arquivo como experiência irreduzível do futuro” (*ibidem*). O autor declara sua opção pelo termo *porvir* (ao invés do

⁵⁵ Em relação aos suportes, por exemplo, Derrida começava, no início dos anos 1990 a utilizar computadores e a preocupar-se com o armazenamento de seus textos, sendo, portanto, ele próprio, um arquivista. Seu texto parece apontar para uma realidade presente (para ele tratava-se de uma realidade futura), como se observa nos arquivos em nuvens de armazenamento virtual.

signo mais genérico, *futuro*), pois ele aponta para a dimensão da “chegada de um evento mais do que para qualquer presente futuro” (*ibidem*). Trata-se, como pode-se observar em outros lugares da obra em questão, de uma discussão que retoma e desenvolve os temas da herança e da judeidade a partir da crítica ao texto de Yerushalmi. Derrida remete o futuro *porvir* à promessa.

A afirmação do porvir [l’*à venir*], portanto: não é uma tese positiva. Não é senão a afirmação mesma, o “sim” enquanto condição de toda e qualquer promessa ou esperança, de toda e qualquer espera, de toda performatividade, de toda abertura ao porvir, seja qual for, para a ciência ou para religião. (*Ibidem*, p. 89).

Em sua análise do *Monólogo com Freud*, Derrida identifica três momentos em que Yerushalmi abre seu discurso à dimensão do futuro *porvir*. O filósofo se refere a esses momentos de abertura para o *porvir* como “as três portas para o futuro”⁵⁶. Ele afirma que essas três portas se assemelham, pois todas se abrem à mesma direção (o futuro), mas também se diferenciam por aberturas distintas. Elas não se encontram lado a lado, mas também não estão perfiladas, em ordem sequencial. Ao se abrir uma delas, pode-se chegar à outra, mas esta pode ser a anterior e não a seguinte. Isso pode significar que há uma permeabilidade entre essas aberturas que permite atravessá-las recuando-se ou adiantando-se, mas sem retornar ao presente, já que todas se encontram nesse horizonte do *porvir*, como se cada passagem pudesse significar a reafirmação da promessa que remete a uma nova espera e assim por diante, em uma espécie de encadeamento interminável como no título do livro de Yerushalmi (*Judaísmo terminável e interminável*).

A *primeira porta* é também a última, segundo o filósofo. Isso se justifica pelo fato de que a primeira abertura no discurso de Yerushalmi é justamente a frase que encerra o seu monólogo com Freud: “*I promise I won’t reveal your answer to anyone*” (YERUSHALMI, 1991, p100). A sentença proferida pelo historiador-remetente tem a forma de uma promessa. Ele promete guardar um segredo. Para Derrida, essa promessa feita a um fantasma coloca em dúvida a posição do historiador enquanto *scholar*, ou seja, dentro dos limites da elaboração de seu pensamento e seu discurso em um campo marcado pelo método historiográfico e, portanto, sua cientificidade: “Que se passa quando um historiador promete guardar segredo sobre um arquivo que será estabelecido? Quem faz isso? É ainda um historiador?” (*Ibidem*, p.90).

⁵⁶ Segundo Derrida, Walter Benjamin designa como “porta estreita” a passagem do Messias “a cada segundo”. Lembra também que “para os judeus o futuro não se torna, contudo, um tempo homogêneo e vazio” (cf. DERRIDA, 2001, p. 89).

O filósofo observa, ainda, outra contradição na produção de Yerushalmi, que havia afirmado em outro texto de sua autoria, o qual centrava-se na figura dos *marranos*⁵⁷, que “o historiador só fala do passado”:

Mas será que são mesmo [os últimos]? A história, como vimos a pouco, não é sempre racional; e raramente previsível. *O futuro, apesar das aparências, está sempre em aberto. A tarefa do historiador, felizmente, consiste em tentar compreender o passado. É hora do historiador deixar falar as imagens.* (YEARUSHALMI *apud* DERRIDA, *ibidem*, grifos do autor).

Para Derrida, o gesto do historiador em retirar-se, dando voz a imagens (um outro tipo de arquivo, fotográfico, no caso da obra sobre os marranos) ou ao fantasma de Freud, ou seja, quando deixa falar *o outro*, ele está assinalando um “respeito diante do futuro”. Tal gesto indicaria que não haveria mais o historiador, pois não há, pelo menos segundo uma razão corrente e usual, um *arquivo* (ou história) *do futuro*.

A *segunda porta* para o futuro é a abertura para a dupla definição da *judeidade* e da *ciência*. Essa dupla definição implicará em uma articulação dual e simultânea entre os dois conceitos, que aparentemente se auto indeterminam, pois a judeidade não poderá ser determinada, a princípio, pela ciência e tampouco a ciência poderá ser determinada pela judeidade. Voltando à passagem do monólogo em que Yearushalmi questiona o fantasma de Freud sobre a psicanálise ser uma ciência judaica, (além disso, afirma que depois de “muito trabalho” realizado, tal resposta dependerá de uma definição dos termos *judeu* e *ciência*), Derrida constata que as definições de ambos os termos se encontram dependentes do futuro. Para o filósofo, haverá uma *aporia*, uma dúvida incapaz de se decidir, pois a equação proposta pelo historiador não poderia ser resolvida logicamente. O futuro da ciência, a psicanálise em particular, dirá se ela é judaica, pois será capaz de definir o que é ciência e o que é a judeidade. Entretanto, somente no futuro o judaísmo poderá originar uma pretensa ciência judia. Derrida conclui, então, que se houver uma correlação, no futuro, entre ciência e judeidade, a questão proposta por Yerushalmi estará fadada a não ser respondida, pelo menos em seu campo teórico.

⁵⁷ O texto evocado por Derrida diz respeito aos *marranos*. Segundo ASSIS (2009), o termo marrano é usado (pejorativamente ao longo do tempo) para se referir aos “judeus portugueses [que em 1497] foram convertidos à força e transformados em cristãos-novos. Apesar disto, uma considerável leva destes antigos judeus continuou a praticar o judaísmo e a repassar seus ensinamentos às novas gerações, adotando comportamentos e práticas marranas. A partir de 1536, o Tribunal do Santo Ofício da Inquisição, perseguiria hereges, principalmente os cristãos-novos, suspeitos de manter práticas judaicas. Hoje, não pode ser desconsiderado o número de indivíduos que afirmam ter laços de parentesco com os antigos cristãos-novos e que procuram retornar à religião dos antepassados distantes” (p.1). Sobre a questão da identidade *marrana* de Jacques Derrida, remeto à biografia do autor escrita por Benoît Peeters, publicada em português em 2013, pela editora Civilização Brasileira.

Surge, aí, uma segunda indeterminação (que segundo o autor indetermina a primeira): “uma possibilidade: que esta dupla questão que liga a judeidade e a ciência *não seja concernente ao saber* e heterogênea a toda a constatação teórica” (*ibidem*, p. 92, grifos do autor). Derrida observa que ao cabo do livro de Yerushalmi, o discurso teórico do historiador (que se diferencia do *Monólogo* do final) não consegue estabilizar os conceitos de ciência e de judeidade. A análise de Derrida é contundente:

Nada [toda a discussão teórica entre ciência e judeidade] que pareça cientificamente relevante. Diga-se de passagem, isto aliás neutraliza ou invalida tudo que Yerushalmi quis demonstrar até aqui [o final do livro]. Ameaça-o em seu valor teórico senão também em seu efeito dramático ou sua riqueza performativa. (*Ibidem*).

Há, ainda, algo mais grave, para Derrida, no texto de Yerushalmi: uma abertura para que a equação entre os conceitos seja solucionada no futuro, não seja dependente mais do campo do saber teórico (*cognoscível*). É isso que sugere a expressão usada pelo historiador em seu monólogo: “*that we shall know if it is at all knowable*” (YERUSHALMI, 1991, p. 100). A suposição do historiador lança uma possibilidade de saber teórico ao futuro. Isso é, para Derrida, aquilo que justamente implica em uma afirmação da própria condição do *porvir*: a de que algo ainda está para acontecer. “A condição para que o por-vir continue por vir é que seja não apenas não-conhecido, mas também que não seja *cognoscível enquanto tal*” (*ibidem*, grifo do autor). A possibilidade de uma “ciência judaica” não é do campo do saber (*cognoscível*), pois está na abertura (indeterminação) do *porvir*/não realizado. Essa indeterminação dependeria de um evento original e à parte de toda a construção do saber teórico. Tal evento, segundo Derrida, “trata-se deste performativo por vir cujo arquivo não tem mais nenhuma relação com o registro do que é, da presença do que é ou terá esta do *atualmente* presente (*ibidem*, p. 93). O filósofo nomeia essa chegada (evento) de *messiânico*, o qual se distingue do messianismo⁵⁸.

A *terceira porta* é aquela que remete a um ponto já posto por Derrida anteriormente e que agora é continuado. Trata-se da questão do futuro e da imortalidade de Édipo colocada por Yerushalmi.

[Yerushalmi] Havia contraposto a Freud, finalmente uma experiência do futuro ou da esperança que lhe parecia ao mesmo tempo irreduzível à repetição edipiana e irreduzivelmente, *unicamente, exclusivamente judia, própria à “judeidade” (jewishness)* e até ao “judaísmo” (*judaism*). O subtítulo do seu livro diz “*Judaism Terminable and Interminable*”. Mas Yerushalmi marca claramente que, se o judaísmo é terminável, a judeidade é interminável. (*Ibidem*, p.93).

⁵⁸ Cf. cap. 2.3. Messianidade e Messianismo.

Retornando à questão já apresentada da *obediência diferida* e toda a sua miríade de implicações na *conjuração* do fantasma de Freud, Derrida observa que Yerushalmi havia condicionado, mesmo que de maneira indireta, o futuro da psicanálise a uma *interminabilidade*, portanto repetição infinita, do complexo de Édipo, sendo este um dos pilares do “arquivo da psicanálise” desenvolvido ao longo da cronologia da produção freudiana. Em *Psicologia das massas e análise do Eu* (1921), Freud observa sobre o complexo de Édipo:

A psicanálise conhece a identificação como a mais antiga manifestação de uma ligação afetiva a uma outra pessoa. Ela desempenha um determinado papel na pré-história do complexo de Édipo. O garoto revela um interesse especial por seu pai, gostaria de crescer e ser como ele, tomar o lugar dele em todas as situações. Digamos tranquilamente: ele toma o pai como seu ideal. Essa conduta nada tem a ver com uma atitude passiva ou feminina diante do pai (ou dos homens em geral); é tipicamente masculina. Mas harmoniza-se bem com o complexo de Édipo, e ajuda a preparar o terreno para este. Simultaneamente a essa identificação com o pai, talvez até antes, o menino começou a empreender um verdadeiro investimento objetal na mãe, do tipo “por apoio”. Ele mostra, então, duas ligações psicologicamente diferenciadas: com a mãe, um investimento objetal direto; com o pai, uma identificação que o toma por modelo. As duas coexistem por um tempo, sem influenciar ou perturbar uma à outra. Com o incessante progresso na unificação da vida psíquica, terminam por se encontrar, e desta confluência surge o complexo de Édipo normal. O menino percebe que o pai é um obstáculo entre ele e a mãe; sua identificação com o pai adquire então uma tonalidade hostil, e torna-se idêntica ao desejo de substituir o pai também junto à mãe. Pois desde o início a identificação é ambivalente, pode tornar-se tanto expressão de ternura como desejo de eliminação. (FREUD, 2011c, p. 31).

Atentando-se para as linhas finais do texto freudiano, Derrida parece colocar o historiador judeu como aquele que é hostil e ao mesmo tempo dócil com o “pai” que evoca na figura de Freud. O “desejo de eliminação” seria, pelo que é colocado por Derrida ao longo de todo o *Mal de arquivo*, uma tentativa de Yerushalmi, nos limites de sua *scholarship*, de questionar a psicanálise enquanto ciência. O historiador quer se colocar na posição da autoridade, do *arconte*, o ser guardião e intérprete do arquivo, não somente da ciência, mas também da judeidade.

Derrida observou que o texto de Yerushalmi leva à conclusão de que a judeidade pode existir à parte ao judaísmo. Ela poderá existir como *herança*, mas jamais sem arquivo, ainda que seja um arquivo sem suporte ou corpo material⁵⁹. O aspecto *interminável* da judeidade (que não pode ser confundida com a religião ou mesmo com a crença em Deus), para Yerushalmi, se caracteriza justamente por uma condição

⁵⁹ Momento importante na discussão da obra, pois o autor afirma ser o arquivo a própria herança, como havia demonstrado já desde as considerações iniciais do *Mal de arquivo*.

irredutível: ela (a judeidade) já está dada e não espera o futuro. Segundo Derrida, “a judeidade que não espera o futuro é justamente a espera do futuro, a abertura da relação com o futuro, a experiência do futuro” (DERRIDA, 2001, p. 93). Aí estaria a essência do judeu, o que é próprio dele e o diferencia de qualquer outro, ou seja, uma “esperança no futuro” (não somente a espera), “a antecipação de uma esperança específica no futuro”. O filósofo assinala, mais uma vez, na obra de Yerushalmi, na carta-monólogo, a certeza contundente que o historiador tem de que a judeidade será definida no futuro:

Admitamos, como o senhor ensinou, que a religião, esta grande ilusão, não tem futuro. Mas qual é o futuro de Laio e Édipo? Lemos até o final o seu *Moisés* e, que lástima, o senhor não diz nada [portanto, mais uma vez, Yerushalmi registra um silêncio de Freud que ele vai, contudo, fazer falar, virtualmente, não explicitamente, no condicional, a partir da frase seguinte]. *Contudo, se o senhor me disser que na verdade há esperança para eles, eu lhe responderia simplesmente: pode muito bem ser que o senhor tenha razão. Contudo é precisamente sobre esta questão de esperança ou de desesperança, mais ainda que acerca de Deus ou da ausência de Deus que sua doutrina é talvez a mais não judia.* (YERUSHALMI *apud* DERRIDA, *ibidem*, p. 95, grifos do autor).

Derrida observa que as palavras do historiador condicionam, de forma indissociável, o laço entre a judeidade (que contém em si o judaísmo) e a esperança no futuro. O que se manifesta textualmente como condição é, para Derrida, uma afirmação incondicional de Yerushalmi, um traço que o liga (e toda a sua discussão) e marca sua própria judeidade. Além disso, o historiador se declara disposto a abrir mão até de sua crença e do futuro da religião em favor desse *traço* que liga a judeidade a uma abertura para o futuro. Enfim, ser judeu implicaria em ser aberto ao futuro.

3.4. Traço da judeidade

Nas páginas finais da seção denominada “Anteproposta”, que traz o argumento central da obra *Mal de arquivo*, ou seja, o desenvolvimento da análise desconstrutora do texto de Yerushalmi, Derrida marca a centralidade da questão do *arquivo*: a questão do *Um* e do *Único*, a questão da unicidade. Ao longo de toda a discussão apresentada, o filósofo franco-argelino não chega a se afastar completamente do objeto central de sua discussão, mesmo que se enverede, em muitos momentos, por outros temas que são pertinentes à sua discussão. A preocupação do autor com a questão do *Um* é a que coloca essa obra e, em particular o seu conceito-chave, o *arquivo*, em um campo da ética e da política, pois trata-se de uma questão da autoridade, da censura, do domínio e interpretação das leis, sejam elas jurídicas, religiosas ou científicas.

Além da *irredutível abertura para o futuro*, a unicidade do traço da judeidade, prescinde de outro aspecto, tão único quanto o primeiro: a *historicidade*, a obrigação com a *memória*, a obrigação do *arquivo*. Derrida aborda outra obra do historiador judeu estadunidense Yosef Hayim Yerushalmi: *Zakhor, Jewish History and Jewish Memory*. O filósofo cita as palavras do historiador: “não há necessidade de invocar nenhuma evidência mais dramática do lugar dominante que a história ocupa na antiga Israel: é um fato primordial, o próprio Deus só é conhecido na medida em que revela a si mesmo ‘historicamente’”. (YERUSHALMI *apud* DERRIDA, 2001, p. 97). É como se o *arquivo do passado* fosse colocado como uma “coisa judia, *unicamente, somente judia*”. Nas palavras de Yerushalmi, caberia a Israel (somente Israel) a *injunção da memória*. Para Derrida, é como se Yerushalmi estivesse preparado para renunciar, denegar, a todo o judaísmo (as práticas religiosas e até a própria crença em um único deus) em favor da judeidade, do *traço arquivado da judeidade*: “o privilégio absoluto, a unicidade absoluta na experiência da promessa (o futuro) e a injunção da memória (o passado)”. (DERRIDA, *ibidem*).

Mais do que esse traço da unicidade da judeidade, o filósofo enxerga, nos textos de Yerushalmi, um certo privilégio ligado a essa identidade judia:

Os dois privilégios absolutos [a promessa do futuro e a injunção do passado] se ligam um ao outro, porque houve um evento arquivado, porque a injunção ou a lei já se apresentou e se *inscreveu* na memória histórica como injunção, com ou sem suporte. Como se Deus só houvesse inscrito uma coisa na memória de um *só povo* e de um *povo inteiro*: no futuro, lembre-se de se lembrar do futuro. É como se a palavra “povo” nesta frase, não pudesse ser pensada senão a partir da unicidade inaudita desta injunção de arquivo. (*Ibidem*, p. 98).

Abrindo definitivamente essa questão da judeidade (a identidade do povo marcado pelo “privilégio” por ser aquele escolhido por Deus) para o plano ético-político, Derrida se fixa em outra passagem do *Zakhor* de Yerushalmi: “*em Israel e em nenhuma outra parte, a injunção de se lembrar é sentida como um imperativo religioso para todo um povo*” (*ibidem*, grifo do autor). Diante dessa afirmação, Derrida questiona: “quem poderia assegurar, a partir de qual arquivo, que esta frase é justa?” (*Ibidem*). Para refletir sobre a pergunta, Derrida recorre a uma afirmação do próprio Yerushalmi (a qual o filósofo declara concordar) sobre a justiça: “será possível que o antônimo de ‘esquecimento’ seja não ‘o ato de memória’, mas a justiça?” (*Ibidem*). A reflexão de Derrida vai no sentido do questionamento desse privilégio único atribuído ao povo judeu (ideia de totalidade e unicidade), se haveria justiça em se atribuir a um só povo e sua nação o *futuro* e o *passado*, a esperança e o dever da memória.

Se assim fosse, observa Derrida, haveria de se chamar de Israel, todos os povos e todos os lugares em que há o reconhecimento dessa antecipação e dessa injunção, o que implicaria em um problema muito além da questão da nomeação ou mesmo da assinatura judia. A justiça, nesse caso, seguiria por outro caminho:

Pois se é justo se lembrar do futuro e da injunção de se lembrar, isto é, a injunção arcôntica de proteger e recolher o arquivo, não é menos justo lembrar dos outros, os outros outros, e os outros em si e que os outros povos pudessem dizer o mesmo – de outra maneira. E que todo outro é totalmente outro. (*Ibidem*, p.99).

Derrida chama a atenção para o risco de se cometer uma virtual injustiça em nome da própria justiça, “porque a injustiça dessa justiça pode concentrar sua violência na própria constituição do *Um* e do *Único*”. (*Ibidem*). A preocupação de Derrida é justamente a de, como fez Yerushalmi, colocar um traço diferencial de uma *unicidade*, ou seja, atribuir-se determinado fundamento que diferencia os judeus de qualquer outro povo, em uma reunião totalizante (portanto *totalitária*) do *Um*.

A reunião sobre si mesmo do *Um* não é jamais não-violenta nem a autoafirmação do *Único*, a lei do arconte, a lei da *consignação* que organiza o arquivo. A *consignação* não ocorre nunca sem essa pressão excessiva (impressão, repressão, supressão) da qual o recalque (*Verdrängung* ou *Urverdrängung*) e a repressão (*Unterdrückung*) são figuras representativas. (*Ibidem*, p. 100).

Como se pode observar nessa citação, Derrida recorre aos conceitos psicanalíticos para afirmar que a violência opera na constituição do poder arcôntico e que, assim, poderia estar justificada a estrutura do “romance histórico” de Freud: *Moisés e o monoteísmo*, dando a essa obra um sentido de uma *verdade histórica*. Recorramos a uma importante citação já utilizada anteriormente:

Uma vez que há o *Um*, há o assassinato, a ferida, o traumatismo. *O Um se resguarda do outro*. Protege-se contra o outro, mas no movimento desta violência ciumenta comporta em si mesmo, guardando-a a alteridade ou a diferença de si que o faz *Um*. O *Um* que difere de si mesmo, o *Um* como centro. Ao mesmo tempo, mas num mesmo tempo disjunto, o *Um* esquece de se lembrar a si mesmo, ele guarda e apaga o arquivo dessa injustiça que ele é. Desta violência que ele faz. *O Um se faz violência*. Viola-se e violenta-se mas se institui também em violência. Transforma-se no que é, a própria violência – que se faz a si mesmo. Autodeterminação como violência. O *Um* se guarda do outro *para se fazer violência* (*porque se faz violência e com vistas a se fazer violência*). (...). Ora, é necessário que isto se repita. É a própria Necessidade, *Ananké*. Repetição de si, o *Um* não pode senão repetir e recordar esta violência institutriz. Não pode se afirmar e se comprometer senão através dessa repetição. É ele mesmo que liga em profundidade a injunção de memória à antecipação do por-vir. Esta injunção exige prometer, mas exige também a repetição. (DERRIDA, 2001, p. p. 100 e 101, grifos do autor).

Sendo assim, à luz dessas afirmações, a dimensão ético-política do gesto que institui o poder *arcôntico* é a violência, nesse caso, a inscrição da *repetição* no *porvir*,

segundo o autor. Essa repetição carrega consigo a *pulsão de morte*, a violência do esquecimento e o próprio arquivo, ou seja, a possibilidade de eliminar tudo o que porta a *lei na sua tradição*: “o arconte do arquivo, a mesa, o que sustenta a mesa e quem a sustenta, o *subjétil*, o suporte e o sujeito da lei” (*ibidem*). Segundo Derrida, foi uma certa percepção dessa relação com o poder arcôntico que teria levado Freud a não se decidir, em sua vida e em sua obra sobre o “judeu” e o “não-judeu” (no caso de Moisés) ou sobre o futuro e a repetição (no caso da judeidade ou mesmo do complexo de Édipo). Nessas e em outras oposições, “um se torna a condição do outro. *E o Outro, a condição do Um*” (*ibidem*). A questão mais importante, no entanto, é aquela da decisão sobre “judeu” e “ciência”. Questão decisiva que, por sua *indecidibilidade*, é lançada ao *porvir*.

Os chamados *indecidíveis* desempenham, nessa e em outras obras de Jacques Derrida, importante papel para o desenvolvimento de sua análise *desconstrutora*. Vários comentadores já trataram desse tema, ou como apontou o próprio Derrida, um *quase-conceito*. Em uma passagem de *Posições*, o filósofo declara que os *indecidíveis* são

unidades de simulacro, ‘falsas’ propriedades verbais, nominais ou semânticas, que não se deixam mais compreender na oposição filosófica (binária) e que, entretanto, habitam-na, opõem-lhe resistência, desorganizam-na, mas sem nunca constituírem um terceiro termo, sem nunca dar lugar a uma solução na forma da dialética especulativa (DERRIDA, 2001, *apud* HADDOCK-LOBO, 2008, p.149).

Nas palavras de Derrida, pode-se notar a referência às “oposições filosóficas binárias” que remetem justamente àquilo que a desconstrução e sua operação procuraram questionar a partir da *Gramatologia*: significado/significante, fala/escrita, essência/aparência entre outras, nas quais se apoia a tradição metafísica ocidental. Para Derrida, essas oposições precisariam ser desestabilizadas justamente no sentido do rompimento com essa oposição absoluta que sempre colocou um dos conceitos como privilegiado (dominante) sobre o outro. Os *indecidíveis* podem operar a suspensão ou paralisação entre dois sentidos opostos.

Os *indecidíveis* não são, portanto, novos conceitos ou mesmo “filosofemas”, mas *operadores textuais e discursivos* que permitem (sem um salto obrigatoriamente para fora do campo da linguagem) a suspensão de dois conceitos em oposição (paralisados) e, assim, constituir um jogo, um movimento de ir e vir⁶⁰ constante entre um termo e outro.

o *indecidível* não é apenas a oscilação entre duas significações ou duas regras contraditórias e muito determinadas, mas igualmente imperativas. O *indecidível* não é somente a oscilação ou a tensão entre duas decisões.

⁶⁰ Esse aspecto de movimento simultâneo e alternado do jogo foi apresentado no capítulo 1 como particularidade também do ato performativo.

Indecidível é a experiência daquilo que, estranho, heterogêneo à ordem do calculável e a regra, deve, entretanto, entregar-se à decisão impossível, levando em conta o direito e a regra (DERRIDA, 2007, p. 46).

Nessa passagem de *Força de lei*, já abordada no capítulo primeiro dessa dissertação, podemos depreender que o indecidível não se trata apenas de uma dúvida sem saída (aspecto *aporético*), mais do que isso: abre-se a possibilidade de se pensar naquilo que não parece se mostrar como “regra no jogo”, explícita e conhecida aos seus participantes, mas que está dentro das regras do mesmo jogo. Acerca dessas considerações, KUIAVA & ZEVALLOS (2010) observam:

A desconstrução derridiana, apesar de tudo, não recai num relativismo. O autor visa a demonstrar a insuficiência dos sistemas metafísicos. A desconstrução implica sempre em uma tomada de posições, mesmo que não seja a de posições binárias tradicionais, os indecidíveis são a condição de toda decisão, de todo acontecimento. No jogo dos indecidíveis, um termo sempre se relaciona afirmativamente com o seu contrário, estendendo ao infinito as possibilidades de ligação. (KUIAVA & ZEVALLOS, 2010, p. 4).

A *indecidibilidade* entre os termos “judeu” e “ciência”, pelo menos a partir da leitura de Yerushalmi empreendida por Derrida, implica, também em uma *aporia* (e com ela se confunde): “pensamos o futuro a partir de um evento arquivado – com ou sem suporte, com ou sem atualidade” (DERRIDA, 2001, p. 102), ou seja, a *procura da resposta* do que é o *porvir* (da qual dependerão os conceitos da ciência e da judeidade) é anterior aos próprios conceitos que dela dependem. Derrida se fixa exatamente na *indecidibilidade* aporética desse “evento arquivado”.

pensamos o futuro a partir de um evento arquivado – com ou sem suporte, com ou sem atualidade -, por exemplo a partir de uma injunção divina ou de uma aliança messiânica? Ou, ao contrário, uma *experiência*, uma *existência* em geral, pode receber e registrar, arquivar um tal evento apenas na medida em que a estrutura desta existência e de sua temporalização torna este arquivamento possível? Em outras palavras, é necessário um primeiro arquivo para pensar a arquivabilidade originária? Ou ao contrário? (*Ibidem*, grifos do autor).

Muitas questões são suscitadas aqui pelo autor em torno dessa relação entre o passado e o *porvir*. Parecem todas elas girarem no eixo de uma condição necessária, uma pré-existência de um arquivo anterior ao próprio arquivamento. Entretanto, é possível que esse arquivamento é que tenha dado origem à própria existência de um arquivo anterior por meio da *experiência* e da temporalização.

Derrida destaca que a “lógica do *a posteriori*” (a que o autor atribui o status de “coração da psicanálise” e de o “nervo principal” da obediência diferida) traria uma séria perturbação para essa relação entre o passado e o futuro *porvir*:

Não haveria *porvir* sem repetição. E daí, talvez, diria Freud (essa seria, portanto, a sua tese), não haveria o *porvir* sem o fantasma da violência edipiana

que inscreve a sobre-repressão na instituição arcôntica do arquivo, na posição, a autopoisição com a hétéroposição do Um e do Único na *arkhé* nomológica. (*Ibidem*).

Essa é a primeira parte da conclusão de Derrida acerca da questão do arquivo. Trata-se, em outras palavras, da *repetição* (que implica a violência do ato edípiano) de uma *censura* (em termos genericamente psicanalíticos que se manifesta nos mecanismos de recalque e repressão) movidas pela figura da autoridade, do *arconte* como demonstraram Moisés, Freud, Yerushalmi. Além disso, a outra parte da conclusão, não menos importante, afirma que o arquivo é regido pela *pulsão de morte*, o desejo da própria destruição do arquivo em direção a uma nova designação e, assim, sua consignação.

Derrida observa, ainda, que a *arkhé* nomológica diz respeito à lei (*nomos*), mas também à *thésis*. A lei da instituição é a *tese*, ou seja, designa uma proposição assumida como princípio (se levarmos em conta a tradição grega⁶¹) que, segundo o autor, está, “às vezes, não sempre, em tensão com as *phýsis* originária, aquilo que traduzimos correntemente por ‘natureza’”. (*Ibidem*, p. 103).

⁶¹ Com Kant, esse termo adquiriu novo valor filosófico: nas antinomias da razão pura *tese* é o enunciado afirmativo da antinomia. Na dialética pós-kantiana, o momento da *tese* é o elemento positivo ou de posição, portanto inicial, do processo ou do desenvolvimento dialético. (ABBAGNANO, 2007, p. 957).

4. De Derrida para Freud: as teses do arquivo

Na parte final de *Mal de arquivo*, composta pelas *Teses* e, em seguida, por um *Post-scriptum*, Derrida apresentará suas conclusões acerca do *arquivo* da Psicanálise e seus aspectos estabelecidos por seu “pai-fundador”, Sigmund Freud um dos autores mais presentes nas diversas obras que constituem o arquivo do próprio Derrida e da desconstrução. PINTO NETO (2015) destaca o papel fundamental que a psicanálise ocupa nas formulações derridianas, em particular a *différance*:

a psicanálise freudiana não é apenas um modelo do fenômeno da "psiqué" humana; ela antes apresenta a estrutura do real, isto é, um modelo que poderíamos nomear, na linguagem clássica, de ontologia. Em outros termos: aquilo que, em Derrida, serve de base positiva para seu discurso, sua "ontologia", encontra seu melhor modelo teórico em Freud. (...). Na linguagem cartesiana, ainda hoje dominante na filosofia, a psicanálise para Derrida não é apenas "subjetiva", isto é, pertencente ao âmbito dos fenômenos psicológicos, mas "objetiva", isto é, capaz de funcionar como modelo para pensar a estrutura dos fenômenos em geral, inclusive os que estão fora da mente. (...). Isso somente será possível graças ao conceito central que alicerça o próprio edifício psicanalítico: *o inconsciente*. Para Derrida, o inconsciente que Freud "descobre" não é apenas uma estrutura psíquica, sendo isso mero resíduo da "época cartesiana" (que pensa a presença como sujeito), mas a estrutura do real. Essa transposição pode parecer complicada, e é: trata-se de pensar a condição de finitude originária afirmativamente, isto é, como diferença⁶², e para isso o modelo do inconsciente fornece uma fluidez capaz de escapar da clausura da tradição (...) (PINTO NETO, *op. cit.*, p. 125).

Bastantes abrangentes e, ao mesmo tempo contundentes, as afirmações do autor estruturam um caminho “firme” para que se possa pensar, pelo menos em um ponto de vista fixado, a importância e a relevância que a psicanálise, especialmente os trabalhos de Freud, tem para a Filosofia de Derrida. O inconsciente é uma via de saída para a chamada “metafísica da presença” tão desconstruída pelo filósofo francês. Isso não impediu, muito pelo contrário, que Derrida apontasse, segundo seus próprios métodos, alguns deslizamentos, incertezas, incoerências, ausências e outros aspectos que vêm à tona com a desconstrução. É o que ocorre nos últimos lances do *Mal de arquivo*.

Após a análise desconstutora do texto de Yerushalmi, Derrida volta-se para Freud com a intenção de recapitular e ampliar os conceitos do *arquivo* propostos pelo médico vienense. O filósofo elabora uma *tese* acerca das próprias teses freudianas: “A tese diria primeiramente o seguinte: todas as teses freudianas são fendidas, divididas, contraditórias, como os conceitos, começando pelo conceito de arquivo”. (DERRIDA, 2001, p. 110). Isso ocorre porque, em Freud, todos os conceitos estão sempre em

⁶² Moysés Pinto Neto engendra o termo “diferença” com alternativa de tradução à *différance* derridiana.

movimento, sempre se deslocando, por exemplo pelo acréscimo de novas visões, descobertas, aprofundamentos, renomeações declaradas em várias obras pelo próprio pai da psicanálise.

Para Derrida, esse aspecto geral da produção freudiana pode ser endereçado à questão da *espectralidade*, pois trata-se da “questão do porvir do fantasma, ou do fantasma do porvir, do porvir *como fantasma*” (*ibidem*). Como já visto nesse trabalho, a estrutura do arquivo é *espectral*, ou seja,

Ela [a estrutura espectral do arquivo] o é *a priori*: nem presente nem ausente, “em carne e osso”, nem visível nem invisível, traço remetendo sempre a um outro cujo olhar não saberia ser cruzado, não menos que, graças à possibilidade de uma viseira, o fantasma do pai de Hamlet. Pois o motivo espectral põe bem em cena esta fissão disseminante que afeta desde o princípio, o *princípio arcôntico*, o conceito de arquivo e o conceito em geral. (*Ibidem*, p. 111).

Segundo a leitura de Derrida, Freud sempre negligenciou as questões ligadas à experiência da espectralidade, ao fantasma, às assombrações. Entretanto, tentou tratá-las a partir de uma abordagem que se pretendeu científica, positiva. Freud tentou racionalizá-las, no instituto teórico da psicanálise. Mas, exatamente por isso, observa o filósofo, também tentou conjurá-los (assim como havia feito Marx): “seu [de Freud] positivismo científico pôs-se a serviço de sua obsessão declarada e seu medo inconfessado” (*ibidem*). A isso, Derrida chama “desejo de arquivo” (que, como veremos adiante, é também o *mal de arquivo*). Ou seja, o desejo de retorno a uma origem *autêntica*, originária em si mesma, um retorno para um evento anterior ao próprio desejo de retorno. Derrida toma como exemplo a análise freudiana da *Gradiva*, de Jensen⁶³, na qual “Freud confessa sua própria

⁶³ Recorro aqui a um resumo da narrativa de *Gradiva*, publicado por Ronaldo Manzi Filho, em seu artigo “A verdade do delírio – uma reflexão sobre o ‘caso’ Gradiva, segundo Merleau-Ponty” (2010): “esta obra de Jensen descreve uma fantasia de um jovem arqueólogo, Hanold, que passara sua vida renunciando os prazeres da vida cotidiana dedicando-se exclusivamente à Antiguidade. Entretanto, um relevo que ele descobre e que lhe atrai enormemente, desvia o curso dos seus interesses. Trata-se de uma peça que representa uma jovem com uma veste esvoaçante revelando um andar incomum. Hanold a denomina de Gradiva, “a jovem que avança/caminha”. Gradualmente, esta escultura ocupa toda a atenção de Hanold, principalmente o modo incomum de a figura andar lhe intrigava: será que alguém caminha daquele modo? Com o intuito, aparentemente científico, de esclarecer o problema, Hanold decide “observar a vida”, fato que negligenciava até aquele momento. Para sua indignação, não observou nenhuma jovem que andasse daquele modo. Pouco depois sonhou que viu Gradiva e, seguindo um impulso que não sabia nomear, resolveu empreender uma viagem a Pompéia, onde supostamente a teria visto.

Chegando lá, utiliza-se de sua imaginação para reconstruir o passado e vê, subitamente, Gradiva sair de uma casa e descobre que havia ido lá para seguir, literalmente, as suas pegadas. Tenta conversar com ela em grego e latim, mas a figura responde em alemão e ele replica que já sabia como soava sua voz. Para Hanold, tratava-se de um fantasma que retornava ao mundo aos meios-dias. E eis que ele encontra nesta figura aquele andar que já havia lhe fascinado na escultura e passa a retornar às ruínas todo meio-dia. A jovem, por sua vez, não contesta o delírio de Hanold, entrando no seu jogo, mas revelando seu verdadeiro nome: Zoe. Nessa altura, nosso personagem tem um segundo sonho com Gradiva e seus delírios adquirem mais força. Num outro encontro com Zoe, Hanold lhe dá um tapa na mão com o intuito de saber se se tratava de um fantasma ou de um ser de carne e osso. Para seu espanto, descobre que era realmente uma jovem e que lhe responde pelo nome: “perdeste mesmo juízo, Nobert Hanold!”. Nesse mesmo momento,

obsessão” (*ibidem*), já que ele pretende dar conta da loucura de Hanold, uma loucura assombrada por um outro, que é uma *personagem de ficção*. Hanold, o protagonista da narrativa, acredita conversar por uma hora, todos os dias ao meio-dia, com o fantasma de Gradiva (que havia morrido soterrada em uma catástrofe). Depois que monologa com o fantasma, o arqueólogo permanece sozinho, enquanto Gradiva retorna para sua tumba. Entretanto, ele também fica assombrado pela alucinação (que gera nele um mal-estar, uma tensão).

Freud tematiza, segundo Derrida, o problema do *fantasma* (na verdade, do fantasma na Literatura). A aparição de Gradiva como estátua de pedra e depois como imagem fantasmática, produz no leitor uma certa inquietação, uma dúvida diante da oscilação entre a realidade concreta e o fantasma. O filósofo recorre às palavras de Freud⁶⁴ em seu ensaio sobre *Gradiva*: “É uma alucinação do nosso herói, capturado em seu delírio, um ‘fantasma real’ ou uma pessoa em carne e osso?” (FREUD *apud* DERRIDA, 2001, p. 112). Segundo Freud, a resposta para essa pergunta não pressupõe a necessidade de se acreditar em fantasmas. A tensão entre realidade e fantasmagoria criada pelo texto de Jensen (o qual Freud chama de “ficção fantástica”) suscita no leitor uma hesitação, a partir da narrativa, entre o mundo concreto (a realidade como experimentamos e conhecemos) e a condução para “um mundo fantástico, onde os espíritos e os espectros tomam valor de realidade” (*ibidem*, grifo do autor).

Ressalta-se, ainda, a questão da língua falada pelo fantasma. Hanold tenta falar com o fantasma primeiro em grego e depois em latim, mas não obtém resposta. Ela (Gradiva) pede que ele fale em seu próprio idioma, o alemão. O fantasma, observa Derrida, é capaz de falar em uma determinada língua e rejeitar outras. “Lei da economia, ainda uma vez, lei do *óikos*⁶⁵, da transação dos signos e dos valores, mas também de

um casal reconhece Zoe e a cumprimenta, deixando Hanold ainda mais confuso e que por isso foge da cena. Zoe diálogo com o casal e depois parte em busca do nosso personagem. Encontrando-o, conversam. Nesse diálogo, Hanold descobre que Zoe é, na verdade, conhecida há anos, quando costumavam brincar juntos, até que Hanold se voltou aos estudos arqueológicos e abandonou seu interesse pelo mundo”. (p.p. 22 e 23).

⁶⁴ *Delírios e sonhos na Gradiva de Jensen* (1907).

⁶⁵ *Oikos*: Casa, habitação; por extensão: propriedade, bens, haveres. Os derivados de *oikeios* são: o que é propriedade da casa ou da família (edifícios, terras, plantações, animais, escravos, objetos, instrumentos agrícolas e de artesanato); *oikeiotes*: parentesco, parentela, a família (ancestrais, descendentes, pai, mãe, filhos, marido, mulher, irmãos, tios, tias, primos); *oikema*: edifício da casa propriamente dita. *Oikos* é a instituição social casa-família. *Oikonomia* é a direção, administração e governo da casa-família pelo chefe da família, o despotes. Como se observa, a economia não se refere à gestão da produção-comércio da cidade ou do Estado (como ocorre atualmente), mas se refere à propriedade-produção-comércio-riqueza dos indivíduos privados ou às relações entre os chefes das famílias. (CHAUI, *op. cit.*, p. p. 506 e 507).

alguma domesticidade familiar: a obsessão supõe lugares, uma habitação é sempre alguma casa mal-assombrada” (*ibidem*, p. 113).

A questão *econômica* está intimamente associada (e dela não se separa) à procura da *efetividade*. Assim, para além da dúvida que persiste (trata-se de um fantasma “real” ou não?), há um aspecto de *verdade* (um “*grão de verdade*”). Segundo Derrida, Freud acredita em tudo como *uma parte da verdade*. Freud afirmara, em sua análise, em sua investigação psicanalítica, “a inverossimilhança deste delírio parece se dissipar, ao menos em grande parte: na maior parte” (*ibidem*). Mas, para Derrida essa explicação não é suficiente, não explica muita coisa e deixa tantas outras “apagadas”. Por que essa insistência de Freud com a parte, a partilha, a partição, a divisão, a não totalidade? O que isso teria a ver com a verdade?

O filósofo declara que essas questões remetem, inicial e fundamentalmente, a um dos principais motores da “máquina etiológica da psicanálise”, ou seja, os mecanismos de recalque. Segundo Derrida,

se a explicação psicanalítica do delírio, da obsessão, da alucinação, se a teoria psicanalítica dos fantasmas, em suma, deixa uma parte de inverossimilhança inexplicada, ou melhor, *verossímil*, portadora da verdade, é porque, Freud o reconhece logo adiante, há uma *verdade do delírio*, uma verdade da loucura e da obsessão. (*Ibidem*, grifos do autor).

Essa verdade do delírio, da loucura, da obsessão é, nas palavras do autor, análoga àquela “verdade histórica”, subjetiva e interpretativa, que Freud distinguiu da “verdade material”, factual e objetiva⁶⁶. A verdade histórica é recalçada ou reprimida. Entretanto, ela resiste e retorna como *verdade espectral* do delírio e da obsessão. O delírio, a loucura ou a obsessão não são assombrados pelo fantasma, como em *Gradiva*, mas “pelo espectro da verdade assim recalçado. A verdade é espectral, fantasmática, eis aí sua parte de verdade” (*ibidem*, p. p. 113 e 114).

4.1. O grão da verdade espectral

A verdade espectral é caracterizada por Derrida como uma categoria além da verdade material e da verdade histórica. Se a verdade material é factual e concreta (a verdade dos “fatos”) e a verdade histórica é aquela construída pelos processos sociais e culturais, a verdade espectral se volta ao que foi recalçado ou reprimido em todo esse processo histórico, ou seja, a verdade enquanto *fantasma*, que em sua disjunção presença-ausência, assombra com aquilo que foi “escondido” e se revela, agora, como sintoma.

⁶⁶ Cf. nota 41, p. 46.

Derrida observa que Freud, em outro momento, age como se buscasse defender essa obsessão alucinatória do arqueólogo (personificado em Hanold):

“Se o doente crê tão firmemente em seu delírio, isso não se deve a uma reversão de suas faculdades de julgamento, nem deriva daquilo que está errado em seu delírio. Mas todo delírio contém um grão de verdade, algo nele mesmo merece efetivamente crédito, e esta é a fonte da convicção do doente, neste aspecto bastante justificado. Contudo, esta parcela da verdade foi durante um longo tempo recalcada. Quando chega à consciência, é sob uma ‘forma deformada’ com uma força de convicção intensificada pela compensação e permanece ligada ao substituto deformado da verdade recalcada”. (FREUD *apud* DERRIDA, 2001, p. 114).

Para Derrida, a expressão central dessas declarações de Freud é essa forma substituta deformada, a qual o filósofo nomeia como *prótese*. Voltando-se, novamente, a *Moisés e o monoteísmo*, interpretando as ideias de Freud, o filósofo chama a atenção para alguns aspectos de uma *verdade histórica* da religião judaica e do Cristianismo: Moisés havia sido o primeiro Messias e Jesus Cristo seu *substituto protético*, ou seja, seu representante e sucessor. Assim, seria justificado o fato de São Paulo se dirigir às nações, como fez, para dizer que “o Messias chegou de fato e que foi assassinado diante dos nossos olhos” (*ibidem*, p. 115). Freud, então, afirma que “a ressurreição de Cristo inclui também um elemento de verdade histórica [um pedaço de verdade histórica] pois ele era Moisés ressuscitado e por trás dele, o Pai originário da horda primitiva, transfigurado e tendo ocupado, enquanto filho, o lugar do Pai” (FREUD *apud* DERRIDA, *ibidem*).

A intenção de Freud, ao afirmar a presença de uma semente da verdade na alucinação de Hanold, é confirmar a verdade do retorno. Em outro lugar, ao relatar o caso de um médico que havia visto uma assombração (uma mulher morta), Freud observou que a crença nos espíritos, nos fantasmas e nas almas que retornam não devia ser tomada como um simples resíduo da religião e da infância. No texto freudiano em questão, o qual Derrida não dá referências, há elementos de um certo suspense, característico das narrativas literárias. No início, Freud diz “*Conheço um médico...*” e, a partir daí, tece sua psicanálise do *caso*. O médico tinha levado à morte uma paciente. Anos depois, vê a morta entrar pela porta de seu consultório. O médico declara que é “verdadeiro que os mortos podem retornar”. Ao final do relato, emerge aquilo que Derrida aponta como um “lance teatral”, a revelação do narrador (Freud): “Ora, o médico a quem isto aconteceu era eu...” (*ibidem*, p. 116).

Dessa maneira, Freud parece embasar o *caso clínico* de Hanold, uma espécie de autorização justificada psicanaliticamente para o breve delírio do arqueólogo, ainda o direito de uma *alucinação furtiva*. “Uma vez que um quase-espectro faz assim sua

aparição, trata-se também do direito à manifestação de uma certa verdade (um pouco espectral, *em parte* espectral) na figura de uma espécie de ‘fantasma real’⁶⁷ (*Ibidem*).

A conclusão a que chega Derrida, “a tese das teses” sobre o discurso de Freud acerca do arquivo, é de que o médico vienense parece dividido. O conceito freudiano de arquivo toma duas formas que se contradizem. Podem-se encontrar traços dessa contradição em toda a obra do “pai fundador” da psicanálise. O filósofo ressalta que essa contradição (verdade material x verdade histórica) não é negativa, pois “esconde e condiciona a formação mesma do conceito em geral” (*ibidem*, p. 117).

No fundo, Yerushalmi tem razão. Ele soube tomar partido da verdade. Freud tinha os seus espectros, ele o confessou nesta ocasião [o caso do médico relatado]. Participa-nos parte de sua verdade. Tinha os seus e obedecia a eles (Jakob Shelomoh, Moisés e outros) como Yerushalmi (Jakob Shelomoh, Sigmund Shelomoh, seu Moisés e outros) e eu (Jakob, Hayim, meus avós Moisés e Abraão e outros). (*Ibidem*, p. 116).

A confissão de Freud, mesmo não declarada, mas nos limites de suas formulações teóricas e exemplos “literários” (ou “ficções legítimas” para usar um termo que remete a *Força de lei*) traduzem o *mal de arquivo*. Trata-se, aqui já é um pouco mais seguro dizer, destas contradições inerentes à formulação do próprio arquivo. Derrida é incisivo nas implicações desse tema:

Se Freud sofreu do mal de arquivo, se seu caso concerne à perturbação de arquivo, não é indiferente se tratarmos, simultaneamente no mal ou na perturbação de arquivo e, que vivemos hoje, dos sintomas mais leves os das grandes tragédias holocásticas da nossa história e de nossa historiografia moderna: de todos os revisionismos detestáveis às mais legítimas, necessárias e corajosas re-escrituras da história. (*Ibidem*, p. 117).

O filósofo observa ainda que, atualmente, não existem definições e conceituações seguras e claras que deem conta do significado do *arquivo* (físico, virtual, metafísico, psicanalítico, histórico ou outras categorias do *arquivável*). Isso traz uma perturbação, um *sintoma* de seu mal, pois “turva a visão, o que impede o ver e o saber” (*ibid.*). O autor restaura, nesse ponto de seu texto, de maneira indubitável, a dimensão ético-política do seu objeto de estudo, pois se refere à “perturbação dos segredos, dos

⁶⁷ Sobre as questões formuladas por Freud na análise de *Gradiva* que Derrida deixa em suspenso na economia do seu texto, recorremos, uma vez mais a MANZI FILHO (2010). Segundo o autor, o delírio de Hanold, suas fantasias não são arbitrarias: “elas se justapõem à sua história singular sedimentada e ao modo como ele reativa um sentido “escavado”. É exatamente esta justaposição que motiva o sujeito a uma decisão inconsciente por seu delírio, já que há uma resistência interna que se opõe ao ressurgimento do recalado (Freud 1953, p. 234). Nesse sentido, podemos dizer que o delírio de Hanold é a encenação do conflito interno (erotismo x forças repressoras (Freud 1953, p. 247) em sua dinâmica, para cumprir uma satisfação parcial do seu desejo (Freud 1953, p. 250). Se isso não fosse possível, ter-se-ia, por consequência, uma dinâmica de substituições que traria “perturbações graves” ao indivíduo caso não houvesse certa plasticidade da pulsão para “responder” a uma “exigência libidinal”, seja ela via um delírio, por exemplo.

complôs, da clandestinidade, das conjurações meio privadas, meio públicas, sempre no limite instável entre o público e o privado, entre a família, a sociedade e o Estado, entre a família e uma intimidade ainda mais privada que a família entre si e si” (*ibidem*).

4. 2. (Anti-) teses

As teses que encerram a obra *Mal de arquivo* são chamadas pelo autor de “teses sobre a tese”, pois se apoiam e desdobram o sentido da tese original sobre o arquivo freudiano, ou seja, a contradição implícita na própria formulação das teorias de Freud. Na gramática do texto derridiano (a dinâmica constante de acréscimos, remissões e substituições de significantes ao significado), pode-se considerá-las na categoria dos *indecidíveis*. Entretanto, justifica-se, e não parece inadequado, chamá-las de *anti-teses*, pois as formulações são duplas e ao mesmo tempo, opostas entre si, em uma lógica *diferencial*⁶⁸. Derrida também as classifica como *teses para o futuro*, as quais ele remete ao aspecto da *promessa*.

1. A *primeira tese* (primeira promessa) afirma que Freud tornou possível um pensamento sobre o arquivo a partir das formulações da tópica do aparelho psíquico e, assim, os mecanismos de recalque e repressão. Isso significou a conceituação do arquivo em uma estrutura composta pelas lembranças (*hipomnese*), pelo suporte e pelo *subjétivel*⁶⁹. Não se trata, porém, o *arquivo*, daquilo que no *espaço psíquico* se reduz à memória, seja ela entendida como reserva consciente ou o ato de relembrar.

Por *um outro lado*, Derrida mostrou, desde *Freud e a cena da escritura*, que Freud, como um “metafísico clássico” (DERRIDA, 2001, p. 119), tratou a “prótese técnica como uma exterioridade secundária e acessória” (*ibidem*). Isso levou o filósofo a notar que Freud privilegiou a *anamnese* (o histórico das lembranças reveladas pelo paciente na análise), ou seja, o “primado da memória viva em sua temporalização original” (*ibidem*). O autor declara que a “psicanálise, em seu mal de arquivo, tenta sempre voltar à origem viva daquilo mesmo que o arquivo perde, guardando-o em uma multiplicidade de lugares”. (*Ibidem*). Isso se traduz, portanto, para Derrida, em uma tensão constante entre o *arquivo* e a *arqueologia*. Os dois conceitos guardam entre si uma

⁶⁸ O termo grafado remete ao movimento operado pela *différance*.

⁶⁹ Para Derrida, o conceito de *sujeito* não é estável e autônomo, como consagrou certa tradição, mas *em construção* e descentralizado, constituindo uma identidade fragmentada e instável. Sobre essa questão, cf. DERRIDA, Jacques. *Enlouquecer o Subjétil*. São Paulo: UNESP, 1998.

forte relação de proximidade e semelhança e, ao mesmo tempo, uma radical incompatibilidade (heterogeneidade) “quanto à origem, divorciados quanto ao arkhê” (*ibidem*, p. 120, grifos do autor).

Segundo Derrida, Freud, desde os *Estudos sobre a histeria* (1895), remete à arqueologia seu interesse pelo arquivo psíquico, pilar fundador da psicanálise.

A cena da escavação, o teatro das escavações arqueológicas, eis os lugares preferidos por este irmão de Hanold. Cada vez que quer ensinar a topologia dos arquivos, isto é, do que deveria excluir ou interditar o retorno à origem, este apaixonado por estatuetas de pedra propõe parábolas arqueológicas. (*Ibidem*).

Nessa obra, considerada uma das predecessoras (uma espécie de pré-história da psicanálise) das formulações centrais da teoria freudiana marcadas pela “descoberta” do inconsciente na *Interpretação dos sonhos* (1900), Derrida já aponta a problemática da instituição do arquivo. Em *Estudos sobre a histeria* (obra escrita em coautoria com J. Breuer), os autores relatam uma série de casos clínicos de seus pacientes e todo o processo empreendido na investigação da manifestação de seus sintomas. Os médicos se utilizaram dos relatos pessoais dos pacientes (*anamnese*) e, também, da hipnose, a qual gerava uma série de restrições, pois, notaram, não era um método eficaz a todos os pacientes. A partir de suas experiências e formulações teóricas, Freud chegou à “livre associação”, técnica que permite revelar lembranças reprimidas ou “esquecidas” pela memória consciente.

Derrida nomeia esse gesto de “anamnese sem hipomnese”. O autor acrescenta: “o arqueólogo conseguiu fazer com que o arquivo não sirva mais para nada. Ele se *apaga*, torna-se transparente ou acessório para deixar a *origem* se apresentar ela mesma em pessoa. Diretamente, sem mediação e sem atraso” (*ibidem*, p. 120, grifos do autor). A crítica do filósofo parece se construir justamente por esse apagamento dos dispositivos arquivísticos, pois o relato do paciente se construiria naquele momento presente (a fala no momento da análise, diante da figura do analista), em que não há mais recurso à arqueologia. As estruturas do arquivo, assim, desvanecem-se.

2. Na *segunda tese* (segunda promessa), Derrida reafirma que o arquivo tem como condição de possibilidade a *pulsão de morte*, “de agressão, de destruição, isto é, também pela finitude e pela expropriação originárias” (*ibidem*, p. 120). Entretanto, tal finitude deve ser entendida não somente como um limite, mas como um “*movimento infinito*” de destruição radical.

Por outro lado, Derrida observa que Freud se coloca na posição de um cientista, no sentido positivista, o “metafísico clássico” que “pretende não acreditar na morte e principalmente na existência virtual do espaço espectral, que, contudo, leva sempre em conta” (*ibidem*, p. 121). O pai da psicanálise leva em conta a presença dos *fantasmas* para reduzi-la à explicação de uma crença. Ele quer encontrar o que há de *verdade* nessa crença, mas acredita que não se deve acreditar nela. “A crença, o fenômeno radical da crença, única relação possível com o outro enquanto outro, não tem finalmente nenhum lugar possível, nenhum estatuto irredutível na psicanálise freudiana, que, contudo, a torna possível” (*ibidem*, p. 122). Isso explicaria, nas palavras de Derrida, uma certa “promessa arqueológica” de retornar à realidade, um “solo mais profundo e mais seguro que o do arqueólogo Hanold” (*ibidem*).

Derrida aponta um “paradoxo surpreendente”, no qual, para se chegar à realidade, conjuram-se os fantasmas e os deixam falar durante o processo da escavação arqueológica para, ao cabo, exorcizá-los no momento acabado. Como se esses fantasmas fossem restritos ao campo da linguagem, Freud “acredita exorcizá-los no instante em que os deixa falar, contanto que estes fantasmas falem, acredita Freud, figuradamente” (*ibidem*).

3. *A terceira tese* (terceira promessa) volta-se para o reconhecimento de Derrida ao trabalho de Freud, no reconhecimento do princípio arcôntico do arquivo, o “que nele supõe não o *arkhê* originário, mas o *arkhê* nomológico da lei, da instituição, da domiciliação, da filiação” (*ibidem*, p. 123). O filósofo exalta o mérito de Freud em ter, mais do que nenhum outro fez, *desconstruído* a autoridade do princípio arcôntico. Freud demonstrou como o princípio da autoridade patriarcal e paternal se colocava como repetição e retorno, para se recolocar como parricídio: “Retorna no parricídio recalcado ou reprimido no nome do pai como pai morto. O arcôntico é a tomada de poder do arquivo pelos irmãos. A igualdade e a liberdade dos irmãos. Uma certa ideia ainda viva de democracia” (*ibidem*).

Entretanto, *por outro lado*, Derrida observa que Freud reproduziu a lógica patriarcal, seja nas formulações teóricas, seja “na compulsão de sua estratégia institucionalizante” (*ibidem*). Além de ter atribuído a histeria a um comportamento feminino, “declarou, no *Homem dos ratos*, especialmente que o direito patriarcal (*Vaterrecht*) marcava o progresso civilizador da razão” (*ibidem*). Freud enfatizou, ainda, sua promessa patriarcal, ao se colocar como “pai da psicanálise”, aquele a quem

obedecem (diferida ou conscientemente) todos os seguidores de suas ideias, em todos os lugares, reunindo a totalidade chamada psicanálise sob o signo de seu nome, sua unicidade.

4. A última *tese* não é, segundo o autor, mais uma tese (ou uma anti-tese) sobre as teses freudianas, mas uma *tese suplementária* sobre o *conceito*. Ela se encontra na última seção do *Mal de arquivo*, denominada *post-scriptum*. Tratam-se, na verdade, das considerações finais de Derrida acerca das discussões apresentadas ao longo da obra. Retornando a *Gradiva* de Jensen, mas que na verdade, é a de Freud, o filósofo declara:

Quando quer explicar a obsessão do arqueólogo por uma lógica do recalque no momento mesmo onde declara querer reconhecer aí uma semente ou uma parcela de verdade, Freud pretende ainda trazer à luz uma origem mais originária que a do espectro. E, nesta promessa, quer ser um arquivista mais arqueólogo do que o arqueólogo. (*Ibidem*, p. 125).

Derrida afirma que a intenção de Freud é a busca por *uma marca* mais arcaica do que se ocupavam os arqueólogos da literatura e da ciência objetiva clássica. É como se o patriarca da psicanálise precisasse encontrar, ainda, um “chão” mais profundo do que aquele escavado pela realidade material e pela ficção. Trata-se da procura por uma “impressão”, uma espécie de pegada deixada sobre uma superfície de origem, um suporte, “quando o passo ainda é um com o subjetível” (*ibidem*, p. 126).

Isso seria um arquivo que se confundiria com o *arkhê*, com sua origem, “um arquivo sem arquivo” (*ibidem*). Derrida associa essa busca de Freud à espera de Hanold com a chegada do “espectro do meio-dia”. “Hanold sofre do mal de arquivo, esgotou a ciência da arqueologia” (*ibid.*). Segundo o romance de Jensen, Hanold era um perito em decifrar inscrições e códigos antigos, mas já estava “farto da ciência e de sua competência” (*ibid.*). A impaciência e o desejo de Hanold colidiam contra a razão e a positividade da ciência diante da morte. A ciência parecia desencantá-lo, ela ensinava, dizia ele, “uma intuição arqueológica sem vida” (*ibid.*). A partir do momento em que Pompeia e os mortos do passado retornam, ele tem um momento de total compreensão. Ele compreende os motivos que o levaram à viagem por Roma e Nápoles. “Começa a *saber (wissen)* o que não sabia até então, isto é, sua ‘pulsão’ ou sua ‘impulsão íntima’.” (*ibid.*). Esta sua compreensão de seu desejo interior de decifrar e compreender o levou a Pompeia. “Tudo isto lhe vem num ato de memória (*Erinnerung*)” (*ibid.*). Hanold se lembra que sua ida a Pompeia era para certificar-se de que poderia encontrar os traços dos passos de Gradiva.

Nesse ponto, Derrida chama a atenção para um detalhe que escapa à narrativa de Jensen e à análise de Freud:

Hanold veio buscar estes traços no sentido literal. Ele sonha fazer reviver. Ou melhor, sonha reviver a si próprio. Mas reviver o outro. Reviver a pressão ou a impressão singular que o passo de Gradiva, o próprio passo, o passo da própria Gradiva naquele dia, naquela vez, naquela data, no que ele tem de inimitável, deixou nas cinzas. (*Ibidem*, p. 127).

O protagonista sonha com esse lugar *único*, que não se permite substituir, ou seja, as cinzas nas quais “uma marca singular, como uma assinatura, mal se distingue da impressão” (*ibidem*). Derrida aponta que essa é a condição da *unicidade* (condição da singularidade, do segredo, do testemunho) do *impressor-imprimido*, ou seja, o lugar em que a impressão e a marca, a pressão e o traço não se distinguem, “fazendo *instantaneamente*, um único corpo do passo da Gradiva, de sua marcha, de seu jeito (*Gangart*) e do solo que o suporta” (*ibid.*).

A *marca* e a *pressão* no solo não se distinguem, *diferem* desde o início e não se confundem com nenhuma outra impressão, marca ou arquivo. Haveria a necessidade, então, de encontrar essa *marca* única, distinta de qualquer outra, porém, “isso suporia a memória e o arquivo, um e outro como os *mesmos*, diretamente no *mesmo* subjetível no campo das escavações” (*ibidem*). Derrida atribui a isso a compreensão de Hanold do “sentido literal” *no sentido literal*. O filósofo reproduz o relato:

“Um outro pensamento veio pela primeira vez à sua consciência: sem compreender seu impulso íntimo, tinha partido para a Itália, atravessando, célere, Roma e Nápoles e até Pompeia para ver se podia reencontrar seus traços. E isso no sentido literal, pois seu passo tão singular deveria ter deixado atrás, nas cinzas, distintas de todas as outras, uma marca da ponta de seus pés”. (JENSEN *apud* DERRIDA, *ibidem*, p. 128).

Para Derrida, essa singularidade, essa unicidade, não se sustenta. A simples possibilidade de um *traço arquivante* (uma simples lembrança, por exemplo) romperia com a unicidade impressão-marca. Não poderia se considerar essa marca como um simples passado, pois só se poderia sonhar com ela “*a posteriori*, na medida em que sua iterabilidade, isto é, sua divisibilidade permanente, a possibilidade de sua fissão a obcecava desde a origem” (*ibidem*). A única possibilidade de uma memória de tal singularidade é entregá-la ao fantasma.

Fundamentado nessa análise, sua leitura outra de *Gradiva*, além de Freud e Jensen, temos um Hanold por Derrida. O filósofo concebe uma reflexão: se a ficção (romance) estaria colocada em um estatuto inferior à ciência (psicanálise), pois o escritor não conseguiria criar um personagem capaz de expressar a complexidade da psique

humana. Freud sabia que somente o fantasma poderia fazê-lo, algo que ele não pode nunca revelar, visto que muitas de suas obras teceram conceitos teóricos a partir da ficção. Tratar-se-ia, assim, de um segredo, algo não revelado ou declarado. Assim sendo, a ficção não poderia pertencer a um *arquivo*, menos ainda ao arquivo da psicanálise, pois

o segredo propriamente não pode ter arquivo, por definição. O segredo são as cinzas do arquivo, o lugar onde não tem mais sentido nem dizer “as próprias cinzas” nem “sobre as cinzas”. Não há nenhum sentido em procurar o sentido disso que qualquer um podia saber. A *fortiori* um personagem, Harold o arqueólogo. (*Ibidem*).

A literatura ocuparia assim, na visão de Derrida, um lugar importante nas formulações freudianas, pois nos faria pensar nos *segredos* guardados pelo médico vienense. O filósofo encerra a obra dirigindo ainda um outro questionamento: “Perguntaremos o que Freud pode preservar do seu direito incondicional ao segredo (...) o que dissimulou para sempre? O que se dissimulou ou o que ele dissimulou ainda além da intenção de dissimular, de mentir ou de perjurar” (*ibidem*, p. 129).

O mal de arquivo de que sofremos, o mesmo mal de que sofria Freud, leva Derrida a perguntar-se, ainda, o que poderia ter sido *queimado* desse arquivo, o que teria sido eliminado por Freud “de suas paixões secretas, de sua correspondência, de sua ‘vida’”. (*Ibid.*). A queima do arquivo, portanto, não deixaria qualquer traço, marca, rastro ou mesmo suas cinzas, pois não há resposta, não há memória. Tudo é consumido e desaparece, sem nunca haver a possibilidade de retornar, seja recalcado ou reprimido.

CONCLUSÃO

Essa dissertação procurou se orientar pela busca de implicações e definições de um objeto específico: o *arquivo*. Essa tarefa, entretanto, torna-se mais desafiadora em se tratando de uma análise a partir de Jacques Derrida, autor que ganhou a “fama” de se expressar por uma escrita que fala por metáforas, símbolos e uma cadeia interminável de conceitos que parecem, muitas vezes, retomar ideias muito parecidas, mas com nomes diferentes. A *escritura* derridiana é complexa. Convida seu leitor a uma desafiante tarefa de constantemente buscar referências em outras obras e a reler e (re)refletir incontáveis vezes sobre o texto, mesmo para aqueles já iniciados em seu pensamento e que dominam a língua francesa.

Em uma sempre lembrada passagem, Michel Foucault disse a Jhon Searle:

Com Derrida, como ele é tão obscuro, você dificilmente pode interpretá-lo mal. Cada vez que você diz: “Ele disse tal e tal”. Ele sempre diz: “Você não entendeu nada”. Mas se você tenta imaginar a interpretação correta, não será tão fácil. Uma vez disse isto a Foucault, que era ainda mais hostil a Derrida do que eu, e ele disse que Derrida praticava o método do “obscurantismo terrorista”. Como estávamos falando em francês, perguntei: “O que você quer dizer exatamente com isto? ”. Ele disse: “Derrida escreve de maneira tão obscura que você não pode definir o que ele está falando, esta é a parte obscurantista; e quando você o critica, ele sempre pode dizer: “Você não entendeu nada, você é um idiota”. Esta é a parte terrorista.⁷⁰

De fato, leitores, pesquisadores e até mesmo filósofos têm, geralmente, uma experiência singular com Derrida. É como se seu *espectro* estivesse aí presente (e como espectro, de fato está), vendo-nos sem que possamos vê-lo, assombrando o leitor, fazendo-o ouvir (ainda que por telepatia, na consciência) constantemente: “Você não entendeu nada! ”. A leitura parece sempre lançar aquele que se assombra diante dela para um *porvir*, uma espera da chegada de seu entendimento, sua compreensão.

Na economia desse texto, optou-se pela leitura linear de *Mal de arquivo*, escolha que, muitas vezes, torna o texto com um certo aspecto “derridiano”. Procurou-se acompanhar a ordenação do texto para formular as reflexões sobre as ideias do autor. Muitos comentadores optam por dividir seus trabalhos em temas-conceito (desconstrução, justiça, herança, *différance*, indecidíveis etc.) e, a partir daí, buscar em sem-número de obras de Derrida nas quais ele toca nessas questões (lembremos que

⁷⁰ SEARLE, John; *Realities principle : na interview with John Searle*, In: <http://www.reason.com/news/show/27599.html>

Jacques Derrida publicou mais de 80 obras). Estratégia eficaz para muitos leitores e comentadores. Entretanto, nesse trabalho, tal estratégia não seria tão prudente, pois além dos conceitos derridianos, há a complexidade dos conceitos freudianos trazidos por Derrida. Trata-se de dois dos maiores e mais complexos pensadores do século XX, com um conjunto de obras, um *arquivo*, praticamente inesgotável.

Mas, se o seu o texto e o seu estilo tornam-se desafiadores para a apreensão do seu pensamento, Derrida demonstrou, com as chaves da sua desconstrução, que nenhum discurso, de qualquer área pode ser considerado como absoluto. Isso se deve, fundamentalmente, à questão da abertura do ato de arquivamento, que conjuga, num mesmo instante, o passado, a memória, a história (e outras formas da lembrança), ao futuro, às possibilidades de, no futuro, esgotar-se seu armazenamento. O arquivo não é somente um lugar de depósito, mas também da autoridade de quem o possui e interpreta: *o arconte*.

Entretanto, toda autoridade deve ser, por uma questão de justiça e do justo, ser questionada. As leis-conceitos da psicanálise trazem aquele acréscimo de ficções legitimadoras às quais se referiu Montaigne. O chamado *fundamento místico da autoridade*, os performativos que constituem o poder dos arcontes (o que é natural, pois hereditário), mas que precisa ser *suplementado* por algo que garanta sua autoridade, também está presente em outros discursos. Derrida chamou a atenção para o domínio que o nome, a assinatura de Freud, exerce sobre o discurso da psicanálise. Isso pode ser aplicado a outros discursos, como o autor tentou demonstrar ao analisar o Freud de Yerushalmi.

Há, também, a questão do fantasma. Algo que escapa à realidade, mas com ela se confunde, carrega seu “grão”. O texto de Derrida fala com os fantasmas, conjura-os e os desafia. Reverte o assombro e, sem se dirigir a ele (erro grave de Yerushalmi, o qual Freud e Marx tentaram evitar), questiona-o na interioridade do seu próprio discurso. O filósofo argentino Fabián Ludueña Romandini, em sua *Comunidade dos espectros*, reconhece dever a Derrida o status ontológico do *fantasma*. Os espectros não só existem, como habitam o mundo, estão aqui, na disjunção da temporalidade, e formulam ainda suas razões. Ludueña, entretanto, critica Derrida por colocar o espectro ainda como condição de objeto filosófico, o que para o filósofo argentino, diminui e hierarquiza tal entidade como inferior. Ao desconstruir os discursos freudianos, *diferindo* seus conceitos, Derrida observa o quanto a psicanálise *deve* ao fantasma e quanto Freud procurou não o admitir, sob o risco de colocar a “cientificidade” da psicanálise em jogo. Para Derrida,

Freud dobrou a aposta, pois trouxe o elemento *ficcional* como parte do *corpus* da psicanálise. Estrategicamente, Freud deu “um passo atrás” e “escondeu” a psicanálise atrás da Literatura, buscando aquele “efeito de viseira” (ver sem poder ser vista) a olhar para o pensamento científico e filosófico.

Mal de arquivo costuma figurar, no “cânone derridiano”, em um lugar menos destacado do que outras obras consideradas basilares de seu pensamento. Uma espécie de *suplemento* (o outro que adiciona e, portanto, modifica na abertura do conceito), um livro-conferência-suplemento-em inglês de *Força de lei* e *Espectros de Marx*. Trata-se de uma obra sobre Freud, mas no fundo (e na superfície) é uma questão da Ética.

Alguns pensadores atuais, como Manuel Biset, enxergam que a obra de Derrida pode ser entendida a partir de um movimento entre dois momentos. O primeiro momento seria um Derrida da Metafísica de *Gramatologia, A Escritura e a Diferença* e *A Voz e o Fenômeno* (todos publicados em 1967), nos quais a filosofia derridiana estaria bastante fundamentada em Heidegger. O segundo momento, é o da Ética derridiana. Ele seria abrangido a partir de *Força de Lei* (1993), *Espectros de Marx* (1994) e *Mal de arquivo* (1995), obras escritas em inglês e a partir de discursos proferidos nesse mesmo idioma. Nessas obras, Derrida toma a ética de Emmanuel Levinas, como confessa em *Força de Lei*.

A ética de Levinas significou, sobretudo, uma alternativa à tradição filosófica do ocidente. “Não haveria imperativos categóricos para dirigir a consciência moral, a própria consciência – enquanto local da subjetividade – seria posta em questão⁷¹”. Pode-se dizer que o pensamento de Levinas se assenta em uma subversão: *a ética como a filosofia primeira*. O pensamento ético como instância fundamental do discurso filosófico marca um rompimento com o paradigma que, desde a antiguidade, centrava-se no Ser e na Verdade. “*Antes de se questionar sobre o ser e a verdade, o homem deveria dar-se em relação ao Outro. Antes da teoria, há a vivência com o que é estranho e estrangeiro.*”⁷² Aqui, o pensamento de Derrida (da desconstrução, da *différance*, da hospitalidade) se encontra com Levinas. Derrida vê a Justiça como a total hospitalidade, o *falar a língua do Outro*. O Outro que não é o Um, pois está fora da sua unicidade. Sempre há um *fora*, um *porvir*, e esse é o lugar em que não se desconstrói, mas de onde parte toda a desconstrução.

⁷¹ UCHÔA, Manoel & SOUZA, José T. B. “Justiça porvir e o tempo do outro: Derrida leitor de Levinas”. In: Curso de Filosofia, *Ágora Filosófica*. Ano 13 • n. 2 • jul./dez. 2013 p. p. 57 – 76.

⁷² *Ibidem*.

Toda a unicidade deve ser questionada, todos os discursos de poder que se assentam no domínio do *arquivo*. O mundo sofre do *Mal de arquivo*, pois a chegada do Outro desafia a unicidade do Um, que se faz violência para conservar sua unicidade. Todos os discursos totalitários violentam e se fazem violência a si e ao Outro, desde a imposição do Cristianismo (protestante ou contrarreformista) aos povos originários na América, ou antes disso, até o massacre promovido pelo sionismo ao povo palestino. É preciso nos atentar, então, como ensina Derrida, aos discursos que levam aos holocaustos, bem como outros que violentam as minorias e que se assentam sob a constituição das leis, do *arquivo* que busca se instituir e ao mesmo tempo violentar-se.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. Trad. Alfredo Bosi. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ASSIS, Ângelo A. F. *O fenômeno marrano no Brasil, da colônia aos nossos dias*. ANPUH – XXV SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA: Fortaleza, 2009.

AUSTIN John L. Coleção Os Pensadores Ryle/Strawson/Austin/Quine. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

_____. *Quando dizer é fazer: palavras e ação*. Trad. Danilo Marcondes de Souza Filho. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.

AZEVEDO, Monia K. & MELLO NETO, Gustavo A. R. *O desenvolvimento do conceito de pulsão de morte na obra de Freud*. Fortaleza: Revista Subjetividades, vol.15, no.1, abr. 2015.

BISET, Emmanuel. *Violencia, justicia e política: una lectura de Jacques Derrida*. Villa Maria: Edivim, 2012.

CANTINHO, Maria João. *O acordo secreto: Uma leitura derrideana de Walter Benjamin*. *Philosophica*, 43, 2014, p. 115-131.

CHAUÍ, Marilena. *Introdução à história da filosofia: dos pré-socráticos a Aristóteles*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

CULLER, Jonathan. *Sobre a Desconstrução: teoria e crítica do pós-estruturalismo*. Trad. Patrícia Burrowes. Rio de Janeiro: Record; Rosa dos Tempos, 1997.

DERRIDA, Jacques. *A farmácia de Platão*. São Paulo: Iluminuras, 1991.

_____. *Espectros de Marx*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.

_____. *Força de lei*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

_____. *Freud e a cena da escritura*. In: *A escritura e a diferença*. São Paulo: Perspectiva, 2014.

_____. *Gramatologia*. São Paulo: Perspectiva, 2017.

_____. *Mal de arquivo: uma impressão freudiana*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

_____. *Margens da Filosofia*. Trad. Joaquim Costa, António M. Magalhães. Campinas, SP: Papyrus, 1991.

FERRETI, Marcelo Galletti. *Da ontogênese à filogênese: uma velha diretriz metodológica de Freud em Além do princípio do prazer*. *Voluntas: Revista Internacional de Filosofia*, v.11, n. 2, p.195-211. UFSM, Santa Maria, 2020.

FILHO, Danilo. M. S. “Filosofia da linguagem de J. L. Austin”. In AUSTIN, J. L. *Quando dizer é fazer: palavras e ação*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.

FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

FREUD, Sigmund. *Moisés e o monoteísmo: três ensaios*. In: *Moisés e o monoteísmo, Compêndio de psicanálise e outros textos (1937 -1939)*. Obras completas, vol. 19. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

_____. *História de uma neurose infantil (“O homem dos lobos”)*, *Além do princípio do prazer e outros textos (1917-1920)*. Obras completas, vol. 14. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

_____. *O Eu e o Id, “Autobiografia” e outros textos 1923 – 1925*. Obras completas, vol. 16. São Paulo: Companhia das Letras, 2011 a.

_____. *O homem dos ratos*. In: *Observações sobre um caso de neurose obsessiva [“O homem dos ratos”], Uma recordação de infância de Leonardo da Vinci e outros textos (1909 – 1910)*. Obras completas, vol. 09. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

_____. *O mal-estar na civilização*. In: *O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos (1930 – 1936)*. Obras Completas, vol. 18. São Paulo: Companhia das Letras, 2011 b.

_____. *Psicologia das massas e análise do Eu e outros textos (1920 – 1923)*. Obras Completas, vol. 15. São Paulo: Companhia das Letras, 2011 c.

_____. *Totem e tabu*. In: *Totem e tabu, Contribuição à história do movimento psicanalítico e outros textos (1912 – 1914)*. Obras Completas, vol. 11. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

_____. *Três Ensaio sobre a Teoria da Sexualidade, Análise fragmentária de uma histeria (“O caso Dora”) e outros textos (1901 – 1905)*. Obras Completas, vol. 6. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

HADDOCK-LOBO, Rafael. *Considerações sobre “posições” de Derrida*. In: *O que nos faz pensar*. n.21, maio de 2007.

KANT, Immanuel. *Princípios metafísicos da doutrina do direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

KUVAIA, Evaldo A. & ZEVALLOS, Verónica P. G. *A escrita e o phármakon: um estudo a partir da desconstrução derridiana*. Caxias do Sul: Congresso Nacional de Filosofia e Educação, 2010.

LAPLANCHE, Jean & PONTALIS, Jean-Baptiste. *Vocabulário da Psicanálise*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

MANZI FILHO, Ronaldo. *O que é memória segundo Freud?* In: *Uma fera sempre à espreita – o que é fantasia em Freud?* Curitiba: Brazil Publishing, 2020.

_____. “A Verdade do Delírio – uma reflexão sobre o “caso” Gradiva, segundo Merleau-Ponty”. In: *Revista Ad Verbum* 5 (1), Jan a Jul de 2010: p. p. 21-29.

MARTINS, Eduardo C. “Ontogênese e Filogênese em Freud”. *Revista Ad Verbum* 5 (2): Ago a Dez de 2010: pp. 69-89.

MENDES, André Miguel Morais Polido Matias. *A soberania em questão. Poder, justiça e democracia por vir segundo Jacques Derrida*. Tese de doutoramento - Universidade de Coimbra: Portugal, 2022.

- NASCIMENTO, Evando. *Derrida e a literatura*. São Paulo: É Realizações, 2015.
- OTTONI, Paulo Roberto. *Visão Performativa da linguagem*. Campinas: Editora da Unicamp, 1998.
- PASCAL, Blaise. *Les pensées* (classement Brunschvicg, éd. M. Escola), GF-Flammarion: 2015.
- PEETERS, Benoît. *Derrida – biografia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.
- PINTO NETO, Moysés. “Do espírito aos espectros: ida, volta reviravolta”, *Das questões*, vol. 9, n.1, 2020, p. 116 -136).
- RAWLS, Jonh. *Uma Teoria da Justiça*. Trad. de Jussara Simões. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- ROUDINESCO, Elizabeth & PLON, Michel. *Dicionário de Psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.
- SANTIAGO, Silviano (*supervisão*). *Glossário de Derrida*. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves S. A., 1976.
- SOUZA, J. T. B & OLIVEIRA M. C. U. “Performatividade e Direito: uma análise derridiana do fundamento místico da autoridade em Força de lei”. *In Basilíade – Revista de Filosofia*, Curitiba, v. 5, n. 10, p. 123-148, jul./dez. 2023.
- YERUSHALMI, Yousef H. *Freud’s Moses: judaism terminable and interminable*. Yale University Press, 1991.