

Máquina e Justiça: um caminho por Nietzsche e Derrida

Machine and Justice: a path through Nietzsche and Derrida

Guilherme Cadaval

Doutor em Filosofia pelo PPGF/Universidade Federal do Rio de Janeiro

Resumo: Nietzsche habita a história da filosofia como um nome extremamente controverso. De tudo que se fez de seu pensamento, de todos os acontecimentos a que seu nome foi associado, seja o Nazismo, seja a leitura heideggeriana a tentar salvá-lo, a leitura derridiana do filósofo alemão talvez se situe em um estranho espaço. Não buscando simplesmente salvá-lo, tampouco entregá-lo a um certo relativismo, Derrida almeja fazer justiça a Nietzsche, buscando pensar o futuro de seu texto a partir de uma máquina na qual se entrecruzam, contaminando-se irremediavelmente, forças aparentemente opostas.

PALAVRAS-CHAVE: DERRIDA; NIETZSCHE; MÁQUINA; DIREITO; JUSTIÇA.

Abstract: Nietzsche inhabits the history of philosophy as an extremely controversial name. Of all that has been made of his thought, of all the events to which his name was associated, be it Nazism, or the Heideggerian reading trying to save it, the German philosopher's Derridian reading may lie in a strange space. Not only does he not seek to simply save him, not only does he not give him up to a certain relativism, Derrida seeks to do justice to Nietzsche, seeking to think the future of his text from a machine in which seemingly opposing forces inevitably intersect and contaminate each other.

KEY-WORDS: DERRIDA; NIETZSCHE; MACHINE; RIGHT; JUSTICE.

INTRODUÇÃO

A questão que se coloca a nós teria talvez a seguinte forma: não deveria haver uma poderosa máquina de produção de enunciados que, em um conjunto dado (toda a dificuldade se concentra na determinação de um tal conjunto, que não pode ser simplesmente linguístico ou lógico, nem tampouco histórico-político, econômico, ideológico, psico-fantasmático, etc. ao qual nenhuma instância regional possa deter, nem sequer a da “última instância” que pertence à filosofia ou à teoria,

subconjuntos desse conjunto), programe de uma vez os movimentos das duas forças contrárias e que as acople, as conjugue, as case como a-vida-a-morte? Com esta poderosa máquina programadora, nenhuma das duas forças antagônicas pode romper; elas lhe são *destinadas*; encontram nela sua proveniência, seus recursos; nela trocam seus enunciados, deixando que ela atravesse uns nos outros com um ar familiar, por mais incompatíveis que por vezes possam parecer. (DERRIDA, 1984, p. 94-5)¹

O que talvez ouçamos ressoar seguindo o emprego do termo “máquina”, aqui, é um certo procedimento mais ou menos independente, isento, automático, meramente mecânico. Uma tarefa executada visando a certo fim, porém, de cabo a rabo, destituída de vida, disto que ainda estaríamos habituados a chamar pelo nome de “vida”, como um algo essencialmente não-programável. Uma máquina não tem, evidentemente, vida, não está viva. Ela seria mesmo, num certo sentido, oposta ao que entendemos por este termo: uma máquina está, afinal, sempre *morta*, já sempre morta, aquilo que a alma não sendo senão um simulacro do sangue que realmente corre em minhas veias nesse preciso instante em que escrevo sobre a máquina, a vida, a morte no teclado de uma máquina para a qual nenhum destes assuntos, nem nenhum outro que se possa vir a imaginar, guarda o mais ligeiro interesse: ela não se ofende nem se alegra, não se exalta, não tem nenhum interesse no que a partir dela possa vir a se produzir, apenas – procede, por vezes entrecruzando o que parecia mais distante, noutras abrindo fissuras no que parecia perfeitamente contínuo; embaralhando, de qualquer maneira, ao fim e ao cabo, todo o chão no qual se acreditava repousar com segurança.

Mas, de tudo que se poderia falar da máquina, todo o comportamento frio e maquinal que poderíamos, aliviados ou incomodados, enxergar em seu caráter, gostaríamos de reter de fato talvez apenas a suma isenção que a constitui, como uma

¹ A tradução de *Otobiographies* a partir do original em francês é fruto de uma colaboração minha com o colega Arthur Leão Roder, e o professor Rafael Haddock Lobo.

certa ausência de partidarismo frente ao problema mais geral da vida e da morte. Ela não se divide, como nós, entre uma e outra; para ela não haveria aí oposição essencial; pois ela não se encontra comprometida com nenhuma forma determinada de vida, não faz suas apostas neste ou naquele resultado, sobrevive, excede sempre a tudo que lhe seja categoricamente determinado, mas como se na forma de um espaço de interrogação incessante e indecível, aonde um “presente” se faz e desfaz, constrói e desconstrói, abrindo-se inteiramente não-antecipável do porvir.

Explico-me: trata-se, aqui, de Nietzsche, do “texto-Nietzsche”, do *futuro* disto a que Derrida chama, na entrevista *Nietzsche e a Máquina*, o texto-Nietzsche, que compreende, como veremos, talvez mais do que apenas aquilo que se chamaria sua “obra”, o conjunto de sua obra como o repositório onde o autor salvaguardou suas intenções. Pois este futuro implica, aos olhos de Derrida, uma certa disputa. Nietzsche não é aqui lido apenas em sua própria conta – quer dizer, no “interior” de sua obra, onde se daria/guardaria o sentido verdadeiro de seu pensamento, para além do que esta ou aquela leitura externa e posterior possa ter erroneamente enxergado, levando-o a corromper-se. Não. Nietzsche é lido levando em conta o futuro para o qual avançou e avança, do qual *o próprio* Nietzsche não participa, ao qual não poderia aquiescer ou renegar, mas que se encontra certamente assombrado, marcado pelo seu fantasma a fazer tremer toda terra firme.

Assim, o texto-Nietzsche é lido em meio a duas referências que apenas sob uma certa perspectiva, como aquela que faz “da distinção entre os programas inconscientes e os programas deliberados um critério absoluto”, que “leva em conta apenas o querer-dizer – consciente ou não – para ler um texto” (DERRIDA, 1984, p. 97) – duas referências, pois, que apenas sob uma tal perspectiva pareceriam heterogêneas, de certa forma estrangeiras, e portanto mais ou menos prescindíveis no que diz respeito à verdade do “texto-Nietzsche”. São elas a interpretação nazista, e a leitura heideggeriana.

Não se trata, é certo, de, confrontados com a vertigem de uma tal questão, o abismo intransponível que ela parece

sugerir – agarrar-se ao parapeito protetor que afirma que Nietzsche nunca se confunde com tais apropriações, que ele nunca disse o que elas afirmam que ele disse, que a contingência que tais leituras representam poderia ser seguramente afastada, ainda que “isto pudesse ser verdadeiro” (DERRIDA, 1984, p. 93). Mas tampouco se trata de, saltando para o outro lado, entregar Nietzsche a um relativismo sem limites pelo qual ele poderia ser levado a dizer qualquer coisa, quase qualquer coisa.

Entre essas duas posições parece subsistir uma solidariedade irredutível. Uma suplementa a outra e vice-versa, levando a uma oscilação infinita entre isto e aquilo, ou isto ou aquilo, como se soterrando mesmo a possibilidade de sequer enxergar este jogo como parte de qualquer coisa que nele não se apresenta, não se encontra inscrita, mas que o possibilita, a cada vez, desde o início.

Contudo, talvez uma outra possibilidade de fato se apresente, contanto já não se trate de “salvar” Nietzsche ou de abandoná-lo a sua própria sorte. Pois Derrida não está evidentemente negando que o texto-Nietzsche carrega marcado em si o que se chama a “intenção”, o sentido intencionado por seu autor, que tal intenção pode, de fato, ainda que nunca absolutamente (uma vez que jamais se poderia encontrar um critério absoluto a demarcar o que “é” e o que “não é” de Nietzsche sem que isto não seja *já* uma interpretação), ser reconstituída, firmada na forma de um “comentário reduplicante”² (DERRIDA, 2006, p. 194)³, a fim de ditar,

² Esta expressão está presente na *Gramatologia*, e aparece justamente em um momento em que Derrida busca esclarecer algo acerca da leitura, do tipo de leitura que ele leva a cabo, na seção intitulada “O exorbitante. Questão de método”. Diz Derrida: “E a leitura deve, sempre, visar uma certa relação, despercebida pelo escritor, entre o que ele comanda e o que ele não comanda, dos esquemas da língua de que faz uso. Esta relação não é uma certa repartição quantitativa de sombra e de luz, de fraqueza ou de força, mas uma estrutura significante que a leitura crítica deve *produzir*” (DERRIDA, 2006, pp. 193-4). Talvez esta atitude de leitura pareça, num primeiro momento, bastante arriscada. Pois, se se trata de visar essa relação despercebida pelo próprio escritor, entre o que ele comanda e o que ele não comanda em seu próprio texto – e mais, se se trata, na leitura, de “produzir” uma estrutura significante, não corremos o risco de nos afastar do texto, mesmo de esquece-lo a fim de chegar a conclusões que simplesmente não se encontram nele? De fato, parece que um tal risco apenas surge se pensamos que um texto se reduz, é guiado, é legível

formando uma interpretação dominante, um certo ritmo de base às leituras futuras. Ele não está, em particular, negando que este momento que ele chama, conquanto apressadamente, de “comentário reduplicante” seja mesmo um momento imprescindível na leitura de qualquer texto, na recepção de uma obra, de um pensamento. Mas apoiar-se exclusivamente em um tal momento, apostar todas as fichas unicamente na necessidade de uma interpretação que firme, dali em diante, o sentido verdadeiro do texto a ser simplesmente reproduzido, significa negar ou recusar violentamente, por outro lado, o fato elementar de que “os efeitos ou a estrutura de um texto não se reduzem a sua “verdade”, ao querer-dizer de seu presumido autor, tampouco ao de um signatário pretensamente único e identificável” (DERRIDA, 1984, p. 93-4). Que interesse, que *sobrevida* guardaria um texto, afinal, que não pudesse, em si mesmo, exceder a intenção – por exemplo, o contexto “histórico”, “social”, “político”, etc. no qual se situa e ao qual não pode deixar de responder – que o teria engendrado em

apenas a partir do verdadeiro significado que nele foi inscrito. Derrida não quer aqui dizer que a *sua* leitura se arrisca a produzir uma estrutura significante, mas sim que *toda e qualquer leitura* participa desse mesmo risco, assume para si essa produção. De modo que seu interesse talvez seja justamente o de chamar a leitura a uma responsabilidade inédita que ela, de certa maneira, sempre recusou, uma vez que não se entendia produtora do sentido, mas tão somente a sua decifrador. Se, como diz Derrida, “*não há fora-de-texto*”, quer dizer, se o significado não está preservado em algum outro lugar que não na própria textura, como um significado transcendental, então a responsabilidade da leitura é absoluta. A nota logo abaixo vai ajudar a nos esclarecer acerca da dificuldade dessa expressão “comentário reduplicante”, que parece dizer que há, de fato, “decifração” ao invés de “produção”.

³ É importante, no entanto, remeter a uma espécie de alerta que Derrida faz em *Limited Inc.*, quanto a este “comentário reduplicante”: “o momento do que eu chamei, talvez de maneira atrapalhada, ‘comentário reduplicante’ não supõe a auto-identidade do significado, mas uma relativa estabilidade da interpretação dominante [...] do texto que está sendo comentado. Com todas as ‘exigências clássicas’ e os ‘instrumentos tradicionais da crítica’, como eu digo nessa passagem [...], o ‘comentário reduplicante’ não é um momento de simples registro reflexivo que transcreveria a verdadeira e originária camada do sentido intencional de um texto, um sentido que é unívoco e auto-idêntico, uma camada a partir da qual ou após a qual a interpretação ativa finalmente começaria. Não, este comentário *já* é uma interpretação. Talvez eu não devesse tê-lo chamado comentário. Eu não acredito na possibilidade de um puro e simples ‘comentário reduplicante’”. DERRIDA, 1988, “Posfácio”, pp. 143-4. (A tradução é minha a partir da versão em língua inglesa).

primeiro lugar? De fato, poder-se-ia mesmo perguntar: de que maneira se daria a abertura de sua legibilidade para além deste contexto específico que singularmente o criou? Diante de um contexto que lhe seja inédito, ele simplesmente não teria nada a dizer, calar-se-ia ao redor de uma ignorância, remetendo tão somente a um “passado”?

Assim, pensar o futuro do texto-Nietzsche, em consonância com aquilo que ele declara ser a sua intenção (e por mais problemática que se torne uma tal afirmação diante de uma obra como a de Nietzsche, que “disse as coisas mais incompatíveis entre si, e [...] disse que as disse” (DERRIDA, 1984, p. 60)), significa também explorar os efeitos daquilo que seu texto lança a jogo. Estes efeitos estão por toda parte, e não são realmente controláveis, não podem exatamente vir a se estabilizar, a não ser que se sele um pacto com a representação caricatural de tipo nazista, ou com a tentativa de salvamento de tipo heideggeriana, a qual acaba por limitar drasticamente a potência virulenta do pensamento nietzscheano, ao encerra-lo simplesmente no interior da metafísica ⁴.

Assim, as duas leituras que Derrida elenca aqui para tratar do texto-Nietzsche, representam, ao que parece, duas posturas absolutamente distintas diante do texto, mas, ao mesmo tempo, de alguma maneira complementares. Pois se é de certa forma inegável para qualquer leitor que se pretenda “responsável” que as interpretações nazistas “caricaturam grosseiramente” (DERRIDA, 1984, p. 96) os enunciados de Nietzsche, se é sempre possível, mesmo até certo ponto necessário levantar e sustentar firmemente a objeção de que “os enunciados de Nietzsche não são iguais aos dos ideólogos nazistas” – tal como teria sido a tarefa de Heidegger, na tentativa de “alavancar Nietzsche para longe de uma reapropriação nazista” (DERRIDA, 2016, p. 100) – por outro

⁴ “O gesto de Heidegger é, de fato, extremamente equívoco: ele não pode salvar Nietzsche do biologismo e do racismo nos quais os nazistas querem encerrá-lo, exceto tornando-o um metafísico; o último dos metafísicos; ou seja, reduzindo-o de sua parte. Eu tentei formalizar esta cena em diversos textos: Heidegger salva Nietzsche no que o perde, e o perde no que o salva. Eu procuro ler Nietzsche – o pensador do ‘talvez’ (*Vielleicht*), como ele diz em *Além do Bem e do Mal* – de uma maneira muito mais suspensiva para evitar gestos redutores e afirmar alguma coisa mais” (DERRIDA, 2016, p. 100).

lado, falta ainda “dar conta dessa possibilidade de inversão e de perversão mimética” (DERRIDA, 1984, p. 97), pela qual “as ‘mesmas’ palavras, os ‘mesmos’ enunciados, se são os mesmos, podem servir inúmeras vezes em sentidos e contextos que se pretende diferentes, mesmo incompatíveis” (DERRIDA, 1984, p. 83). Derrida não toma isto que chamamos por “perversão” ou “falsificação” apenas como uma contingência que vem de fora incidir sobre um texto o qual, de sua parte, permaneceria realmente inviolado e igual a si mesmo. Pelo contrário:

Se se probe de fazer da distinção entre os programas inconscientes e os programas deliberados um critério absoluto (nós já o explicamos), se não se leva mais em conta apenas o querer-dizer – consciente ou não – para ler um texto, a simplificação perversora deve ter a lei de sua possibilidade na estrutura do texto “restante”, pelo que não mais entendemos a substância persistente dos livros dos quais se diz *scripta manent*. (DERRIDA, 1984, p. 97)

Trata-se de inscrever, ou de ver sempre já inscrito, *no texto* (melhor seria tomar o texto *como* corrupção, o texto como sua *própria* “corrupção”), aquilo que o “corrompe”, aquilo que perverte o seu “sentido” intencionado, carregando-o para além de si mesmo, de um “si mesmo” que passa a se apresentar, por força disto, extremamente problemático, infinitamente mais arriscado, e por isso mesmo mais prenhe de futuro, como se mais apto a lidar com as transformações implicadas pela abertura ao futuro em geral, pela qual um sentido que pareceria estabilizado é reapropriado, transformado, levado a dizer o que nunca quis ou sequer teria imaginado. Isto a que qualificamos como uma “perversão” não é simplesmente um mal exterior, ela participa da estrutura mesma daquilo que perverte, não é senão uma possibilidade a se dar textualmente, pela qual um texto se oferece não simplesmente como “si próprio”, como uma identidade fechada, mas como repetição apropriadora – situação que forma, enfim, o que se chama a sua “legibilidade”.

Mas esta constatação, no entanto, apenas indicaria ou abriria o caminho para uma tarefa imensa, infinita de fato, uma

vez, justamente, que ela clama a uma não-conclusão. Como jamais poderíamos levar a sério as interpretações nazistas de Nietzsche? O que significaria “levá-las a sério”? O que dizer, por outro lado, diante do fato aparentemente incontestável de que a “única política que *efetivamente* o brandiu como um emblema maior e oficial tenha sido a política nazista”? (DERRIDA, 1984, p. 98) Será esta a única política efetivamente possível para o nome de Nietzsche? Seria preciso perguntar se, em suma, “a grande política nietzschiiana fracassou, ou bem ela ainda está por vir, para além de um sismo no qual o nacional-socialismo ou o fascismo não terão sido senão episódios?” (DERRIDA, 1984, p. 99).

Se é certo que o pensamento nietzscheano não se reduz simplesmente, em nenhum momento, à interpretação que lhe deram os ideólogos nazistas – como tampouco à leitura heideggeriana –, por outro lado, diante do fato de que a única política que o colocou em prática foi a nazista, não deveríamos nos perguntar, afinal, o que estamos verdadeiramente defendendo, quando defendemos Nietzsche – quando, falando *em seu nome*, procuramos alavanca-lo para longe de leituras que evidentemente corrompem a sua intenção, o sentido de seu pensamento? Será acertado defender uma intenção única, identificada tão somente a si mesma, no que diz respeito a Nietzsche, e que teria sido, em algum momento, por algum motivo contingente, falsificada? Abrir-lhe, por outro lado, para a reapropriação nazista – para os ecos nazistas inegavelmente presentes em seu pensamento⁵ – abraçando sem reservas a possibilidade sempre aberta desta contaminação, inscrevendo-a no texto como uma lei mais funda, mais inapreensível, que rege, sem se apresentar, toda a superfície do texto nietzscheano, ali aonde ocorre a disputa – não será esta, talvez, a tarefa diante do texto-Nietzsche? – uma tarefa impossível, pois, uma vez que deve se dar na distância da segurança

⁵ “Há, por exemplo, elementos discursivos em Nietzsche que se prestam à reapropriação Nazista; pode-se discernir uma linhagem de Nietzsche ao Nazismo, e isto não pode ser ignorado. Ao mesmo tempo, há muitos outros elementos, por vezes os mesmos elementos, muitas outras vertentes de pensamento, por vezes as mesmas vertentes, que estão longe de poderem ser reduzidas, *ou* ao empreendimento do nazismo, *ou* ao de Heidegger” (DERRIDA, 2016, p. 100).

excessiva e apressada de que o nome “Nietzsche” realmente nomeia um algo identificável.

Sempre faltará:

ainda explicar que a degenerescência reativa [aqui no caso, o Nazismo] pode explorar a mesma linguagem, as mesmas palavras, os mesmos enunciados, as mesmas palavras de ordem que as forças ativas às quais ela se opõe” (DERRIDA, 1984, p. 94).

Quanto a esta situação, a de uma exploração como que simultânea da mesma linguagem, das mesmas palavras e dos mesmos enunciados por forças aparentemente opostas, ativas e reativas – no que diz respeito à Nietzsche, somos confrontados com um enigma. Diz o próprio, em *Ecce Homo*:

A fortuna de minha existência, sua singularidade talvez, está em sua fatalidade: diria, em forma de enigma, que como meu pai já morri, e como minha mãe ainda vivo e envelheço. Essa dupla ascendência, como que do mais elevado e do mais rasteiro degrau da vida, a um tempo *décadent* e *começo* – isso explica, se é que algo explica, tal neutralidade, tal ausência de partidarismo em relação ao problema global da vida, que acaso me distingue. Para os sinais de ascensão e declínio tenho um sentido mais fino do que homem algum jamais teve, nisto sou o mestre *par excellence* – conheço ambos, sou ambos. (NIETZSCHE, 1995, p. 23).

A situação de Nietzsche junto ao “problema global da vida” é singular⁶, na medida em que, dada a sua ascendência, a

⁶ Derrida faz um alerta quanto a esta singularidade que será importante aqui para nós. Um caráter “singular” implicaria, de alguma maneira, a impossibilidade de ser copiado, repetido, reproduzido. O singular, afinal, acontece apenas uma vez. Contudo, Nietzsche acrescenta um *talvez* a esta singularidade, e assim, diz Derrida: “ele diz ‘talvez’, e, portanto, reserva a

duplicidade de sua ascendência, ele é como se escusado de tomar partido. Nietzsche está, ao que tudo indica, *partido*, e é precisamente isto que o previne de ter de assumir partido. Esta partição, ela não é superável, tampouco uma tal coisa seria desejável, na medida em que ela é justamente aquilo que o distingue em geral, mas ela não deixa de assumir algo que precariamente chamaríamos uma “unidade”. Pois, como afirma Derrida acerca desta passagem de *Ecce Homo*: “[...] eu conheço, eu sou os dois, seria preciso dizer *o* dois, o dual ou o duplo, eu conheço o que sou, *o* dois, a vida a morte. Dois, é a vida a morte” (DERRIDA, 1984, p. 65). Não há, pois, oposição necessária aí...

Diríamos, assim, a partir de uma tal passagem, que o “próprio” Nietzsche, aquele a quem chamamos o próprio Nietzsche – e tanto mais por este discurso em particular se apresentar a nós na forma de uma autobiografia, um relato em primeira pessoa que versa sobre a vida vivida – se encontra e se assume, não exatamente partido, como acabamos de afirmar, o que talvez levasse à ideia de que haveria uma unidade primordial que se partiu em algum momento, e da qual estaríamos saudosos – mas como um duplo, *o* duplo, *o* dois. A ascendência é dupla, o que significa que ele provém, descende de dois lugares simultaneamente, do mais rasteiro e do mais elevado, mas esta dupla ascendência lhe possibilita enxergar dinamicamente o problema global da vida sem nele tomar um partido determinado – o que significaria sempre um partido ele mesmo partido, dividido, entregue às vicissitudes do tempo, pelas quais qualquer um partido se encontra como se de

possibilidade de que esta situação incerta tenha um caráter paradigmático ou exemplar” (DERRIDA, 1984, p. 62). A singularidade, assim, não estaria fechada em si mesma, mas aberta para a possibilidade de sua repetição. A repetição, a *iterabilidade* do singular nos interessaram aqui na medida em que ela rege isto que logo chamaremos pelo nome de “contaminação”: “O novo não pode ser inventado sem memória ou repetição. Então, duas coisas: primeiro, não pode haver quebra, experiência da quebra que não pressuponha uma não-quebra, que não pressuponha memória. Segundo a contaminação resulta desta iterabilidade que é constitutiva do inédito. A contaminação acontece porque a iterabilidade habita desde o início o que ainda não é pensamento. É preciso confrontar esta lógica paradoxal para ser capaz de pensar o impensado” (DERRIDA, 2016, p. 117)

antemão entregue a sua própria obsolescência. Não que nele não tome parte, não que não esteja ali interessado. Mas ele não se coloca, digamos, como *uma parte* interessada num certo *resultado* da disputa, ele se desloca livremente entre um e outro lugar a fim de engendrar, de apontar para ou sinalizar uma postura que não se deixa apreender por determinações na exata medida em que se abre inteiramente para o incessante porvir. Deleuze nos ajuda a imaginar esta situação:

Na doença, ele vê de preferência *um ponto de vista* sobre a saúde; e na saúde *um ponto de vista* sobre a doença [...]. Ora, apesar das aparências, não há reciprocidade entre os dois pontos de vista, as duas avaliações. Da saúde à doença, da doença à saúde, mesmo que fosse apenas na ideia, esta mesma mobilidade é uma saúde superior, este deslocamento, esta ligeireza no deslocamento é o sinal da “grande saúde”. (DELEUZE, 2009, pp. 10-11).

De modo que retornamos, outra vez, à máquina, a tal poderosa máquina de programação de enunciados. Já deve estar claro que “esta ‘máquina’ não é mais uma máquina em sentido classicamente filosófico, pois que a ‘vida’ está nela ou dela faz parte, e porque ela joga com a oposição vida/morte”. Assim, também, tampouco “este ‘programa’ é um programa no sentido teleológico ou mecanicista do termo” (DERRIDA, 1984, p. 95). Caso fosse assim, ela restaria apenas uma máquina decifradora, tão somente identificando e pondo a descoberto um código inscrito *sem perguntar-se* por esta mesma inscrição, e passando ao largo, pois, da disputa por sua interpretação, ativa ou reativa, uma vez que, nesta atitude que está de fato seguramente lastreada em toda a história da filosofia no ocidente, o que se apresenta a partir da decodificação é tão somente a “verdade”, pura e branca. Não, esta máquina não é tão somente, ou mesmo primeiramente “decifradora”, deve ser também, e principalmente, transformadora. Uma máquina decifradora apenas instauraria um programa a ser cumprido, uma tábua de leis a ser conscienciosamente seguida, aparentemente fechando, assim,

todo o *risco* do discurso, todo o risco que *é*, afinal, o discurso, na medida em que ele almeja lançar a jogo o inaudito, dizendo o não-dito, não apenas expondo o código, mas ao mesmo escrevendo nas suas entrelinhas.

Uma tal máquina decifradora, ao fim e ao cabo, talvez apagasse, mesmo almejasse apagar a *força*, a *violência* de seu proceder. Pois este decifrar, desvendar, carregaria consigo uma certa suposição de que justamente não há força atuando aí, uma força interpretativa interpretando um texto, um discurso, uma lei. A máquina decifraria, desvendaria o código secreto colocando plenamente a descoberto seu sentido, de modo que já não houvesse necessidade de “interpretação”: o sentido está dado, é perfeitamente claro, fora de dúvida; como se a totalidade da realidade, tal como ela mesma se dá, estivesse ali exposta. Mas isto apagaria precisamente a violência, a força que instaura o sentido em geral, abrindo qualquer um sentido para ser apreendido, apropriado, aplicado. Aquilo que instaura o sentido em primeiro lugar resta sempre heterogêneo à apreensão por qualquer um sentido assim instaurado.

Talvez nos beneficiássemos, então, de tomar um desvio por *Força de Lei*, e pela disputa que Derrida ali abre entre o “direito” de um lado, e a “justiça” de outro. De fato, Derrida começa por declarar seu enamoramento por uma expressão “preciosa” de língua inglesa que não tem equivalente em francês: trata-se de “*to enforce the law*”, ou “*enforceability of law*”, cuja tradução, apagando em alguma medida a referência à força, à violência, dá-se por “aplicar a lei”, a “aplicação da lei”. Esta tradução apaga, de fato, uma certa questão acerca da força que instaura a lei em primeiro lugar, e que permanece sempre heterogênea à lei que ela instaura. No interior de um “estado de direito”, reivindicações podem ser feitas, *em nome da lei*, contra uma violência cometida, por exemplo, uma violência que venha a ser enxergada como injusta, a qual pode ser a imposição mesma da lei, de uma lei que seja considerada injusta, violenta etc. Mas o que dizer da violência que necessariamente instaura a lei em geral, o “estado de direito” em primeiro lugar? Como julgá-la ainda uma “transgressão” no interior do estado de direito que ela cria? Como diz Derrida, o que precede a lei, de fato, “não pode não ser violento para a lei. O movimento violento que impõe a lei é

uma violência que é tanto assimétrica quanto heterogênea a toda transgressão que poderia então ser identificada em nome da lei” (DERRIDA, 2016, p. 108). Quer dizer, não há “aplicabilidade” possível – isto é, não há justificativa possível para a violência que instaura a lei, pois toda justificação, toda aplicabilidade, se segue necessariamente a partir dessa mesma instauração⁷. É claro, uma “vez que esta instituição tem lugar, pode-se [...] sempre contestar [...] a imposição da lei, argumentar que foi violenta e injusta, buscar reparação, revoltar-se contra ela e assim por diante. Tal disputa é necessariamente interminável” (DERRIDA, 2016, p. 108-9). Esta disputa constituiria, com efeito, o “direito”: a lei instaurada, se pode ser considerada um “artefato histórico”, é passível de análise e, portanto, de desconstrução. Ela deve, mesmo, ser contestada, transformada, desconstruída. Mas, “aquilo em nome de que se desconstrói não é, em última instância, desconstrutível. Eu chamo esta irredutibilidade *justiça*” (DERRIDA, 2016, p. 109). Daí a importância de marcar esta referência à força, à violência. Derrida:

Quando se traduz em francês “*to enforce the law*” por “aplicar a lei”, perde-se aquela alusão direta, literal, à força que vem do interior, lembrando-nos que o direito é sempre uma força autorizada, uma força que se justifica ou que tem aplicação justificada, mesmo que essa justificação possa ser julgada, por outro lado, injusta ou injustificável. Não há direito sem força. Kant o lembrou com o maior rigor. A

⁷ Como diz o entrevistador Robert Bernasconi, acerca de Nietzsche: “Para Nietzsche, a fundação de qualquer lei é necessariamente violenta. É apenas *uma vez que* a lei é instituída que os critérios normativos de justiça e injustiça entram em jogo. É, no entanto, uma ilusão, uma inversão de causa e efeito afirmar que estes critérios precedem e orientam a instituição da lei. A declaração imperativa da lei está enraizada na força. Para Nietzsche, além disso, as condições legais não podem jamais serem senão condições excepcionais, uma vez que elas constituem uma restrição parcial da vontade de vida, a qual tende ao poder, e são subordinadas aos seus “objetivos” como um meio de criar maiores unidades de poder. Uma ordem legal é, assim, duplamente violenta; na sua instituição assim como na sua constante luta, uma vez instituída, com os poderes da vida” (DERRIDA, 2016, p. 107).

aplicabilidade, a “*enforceability*” não é uma possibilidade exterior ou secundária que viria ou não juntar-se, de modo suplementar, ao direito. Ela é a força essencialmente implicada no próprio conceito da *justiça enquanto direito*, da justiça na medida em que ela se torna lei, da lei enquanto direito. (DERRIDA, 2010, pp. 7-8).

Uma vez que algo como a justiça se torna direito, uma vez que *é tornada* lei, ou seja, uma vez que a violência que instaura a lei funda sua própria legitimidade, tornando-se uma “força autorizada” acerca da qual pode-se reivindicar ser “justa” – pode-se então contesta-la, julgar a sua justiça ou injustiça. Uma lei é sempre passível de desconstrução. Mas trata-se de pensar, aqui, aquilo *em nome de que* se desconstrói. E isto não é desconstrutível uma vez que não pode nunca se apresentar na forma de uma lei, na forma geral do direito. Isto – ao que Derrida chama aqui justiça – é o que abre a possibilidade mesma da disputa, da contestação, de uma *disjunção* que clama à desconstrução. Pois em que momento jamais se poderia afirmar absolutamente “Isto é justo”? Uma tal afirmação, ao que parece, precisaria se basear num certo padrão do que se entende por justiça, numa justiça, digamos, determinada – portanto, já na justiça tornada direito, na lei enquanto direito, de maneira que ela se basearia em um artefato histórico *construído*, portanto sempre passível de desconstrução, isto é, de contestação, destruição e reconstrução. A justiça, assim, não poderia, a princípio, estar baseada em nada que a preceda, nenhum conjunto de conhecimentos, do contrário não seria justiça, pois não haveria *decisão* nesse sentido, não haveria responsabilidade, apenas o cumprimento de um programa já pré-estabelecido. A responsabilidade se dissolve e se apaga no mero cumprimento da regra. Daí ser a regra uma coisa essencialmente desconstrutível, *se deve haver algo como justiça*. Isto não significa, é certo, que isto a que chamamos aqui justiça possa se exercer em qualquer sentido, possa prescindir absolutamente de qualquer conhecimento, do acúmulo de conhecimento a fim de tomar a decisão. Diz Derrida:

É claro, eu não estou defendendo que uma decisão acabe decidindo *qualquer coisa* a *qualquer* momento. Deve-se saber o tanto quanto possível, deve-se deliberar, refletir, deixar que as coisas amadureçam. Mas, conquanto dure este processo, conquanto cuidadosa seja a preparação teórica da decisão, o instante de decisão, se deve haver uma decisão, deve ser heterogêneo a esta acumulação de conhecimento. Caso contrário, não há responsabilidade. Apenas neste sentido a pessoa que toma a decisão não deve saber tudo. Mesmo se se saiba tudo, a decisão, caso exista, deve avançar na direção de um futuro que não é conhecido, que não pode ser antecipado. Se se antecipa o futuro predeterminando o instante da decisão, então este é fechado, assim como ele é fechado se não há antecipação, nenhum conhecimento “prévio” à decisão. Em um dado momento, deve haver um excesso ou uma heterogeneidade quanto ao que se sabe para que uma decisão *ocorra*, para que constitua um *acontecimento*. (DERRIDA, 2016, p. 110-11)

Trata-se, pois, de abrir espaço para a possibilidade de uma justiça que não apenas “exceda ou contradiga o direito, mas que talvez não tenha nenhuma relação com o direito, ou mantenha com ele uma relação tão estranha que pode tanto exigir o direito quanto excluí-lo” (DERRIDA, 2010, p. 8). Se pensarmos, então, isto a que Derrida chama aqui “justiça” como um lugar – não aonde a justiça é feita, é entregue, acontece e está presente, se determina –, mas como uma espécie de lugar aonde o direito como que se cruza, é levado a cruzar-se consigo mesmo, construindo-se e desconstruindo-se incessantemente, perguntando-se pela justiça que, no entanto não pode nunca construir nem desconstruir – lugar aonde a “justiça” e a “injustiça”, como as formas determinadas do direito, encontram-se de tal maneira entrecruzadas que a disputa não pode nunca vislumbrar um término – poderíamos então aproximar a justiça de que Derrida fala aqui desta “poderosa máquina de programação de enunciados” que nos

moveu até aqui, bem como de uma certa questão acerca do futuro do “texto-Nietzsche”.

Seria, talvez, precipitado tomar o texto de Nietzsche sob uma forma meramente normativa. Não que isto seja um engano ou um equívoco, não que uma tal leitura não esteja também disponível em meio a textura; não que ela não seja mesmo *necessária*: Nietzsche clama, afinal, à prática⁸, embora a determinação desta prática dê ensejo, sem dúvida, a uma disputa interminável. Pois este chamado à prática desejaria escapar justamente à normatividade excessiva da forma da lei. A prática aqui busca precisamente, não criar uma tábua de lei, mas transgredir a lei que há, desconstruí-la, colocando em questão o que nela se acreditaria demasiado “justo”.

Isto talvez soe como um exercício entregue ao excesso, à irresponsabilidade. Como se se tratasse de destruir por destruir, pelo prazer de fazer desmoronar. Contudo, se se proíbe esta sorte de conclusão, pode-se pensar que aqui se está diante de uma responsabilidade absolutamente inédita, diante do *chamado* de uma responsabilidade inaudita. Pois se pensarmos que estamos no lugar mesmo desta máquina programadora, em meio à contaminação irremediável que faz cruzarem-se enunciados aparentemente opostos, se “é verdade que estas contaminações são inevitáveis, que, seja como for, não se pode esquivar a sua lei”,

(...) então a responsabilidade não pode consistir em negar ou (de)negar a contaminação, em tentar “salvar” uma linha de pensamento ou de ação. Ao contrário, deve consistir em assumir esta lei, reconhecer a sua necessidade, em trabalhar *no interior* da máquina, formalizando a maneira pela qual a contaminação funciona e tentando agir de acordo. A nossa primeira

⁸ Em um artigo sobre o Zarathustra de Nietzsche, Mónica Cragolini afirma: “[...] a contínua alusão à ‘incompreensibilidade’ da obra, à necessidade de *experimenta-la*, parecerá mostrar que os ‘temas’ de seu pensamento se traduzem em práticas ou que, uma vez desaparecido o dualismo do mundo verdadeiro/mundo aparente, o pensamento não pode ser outra coisa que *práxis*, o que poderia tornar mais acessível esse caráter decisivo que exige a ficção do eterno retorno” (CRAGNOLINI, 2011, pp. 20-1).

responsabilidade é reconhecer que este programa aterrorizante está em ação em todos os lugares e confrontar o problema de frente; não escapar a ele ao negar sua complexidade, mas pensá-lo enquanto tal. (DERRIDA, 2016, p. 115).

Um pensamento da responsabilidade que não busca salvar uma linha de pensamento de ser contaminada por seu oposto, rejeitando a contaminação mesma como mera contingência falsificadora, é o princípio ousado da resposta a um tempo inédito⁹. Trata-se de um pensamento inaudito acerca da responsabilidade, uma vez que está assumindo a sua própria precariedade, quer dizer, uma vez que está assumindo a impossibilidade daquilo mesmo porque se assume responsável, não na direção de uma fuga, mas de uma persistência em permanecer responsável até o “fim” da responsabilidade, especialmente quando a autoridade de um discurso, daquele que discursa, se revela a maior fraqueza, incapaz de proteger ou salvaguardar o seu próprio discurso de voltar-se contra si mesmo e vir a dizer o que nunca quis, aquilo mesmo que nunca intencionou.

O maior risco aqui é o de ser excessivamente “ativo”, quer dizer, o de acreditar ser possível dominar o seu próprio discurso, o sentido de seu discurso, do início ao fim. A coragem, aqui, estaria ligada mais a uma certa passividade do que à atividade. Passivo, não no sentido de deixar o que quer que seja acontecer sem resistência, mas de assumir a impossibilidade da dominação absoluta, abraçando a contaminação por aquilo mesmo que se desejaria com toda a força afastar de si, e trabalhando para formalizar a lei que rege esta situação inescapável.

⁹ “Após eventos recentes – quer se lhes dê o nome de Nietzsche, de Heidegger, da Segunda Guerra Mundial, do holocausto, da destrutibilidade da humanidade pelos seus próprios recursos técnicos – está claro que nos encontramos em um espaço absolutamente inédito. Para este espaço precisa-se de reflexões igualmente inauditas acerca da responsabilidade, acerca das problemáticas da decisão e da ação. Dizer isto não é um punhado de *hubris* especulativa. Simplesmente reconhece aonde estamos. Nós precisamos do *inédito*; do contrário não haverá nada, pura repetição...” (DERRIDA, 2016, p. 116-7).

Reduzir, pois, o texto-Nietzsche, quer ao empreendimento do Nazismo, quer à tentativa de salvamento heideggeriana, significaria aqui entrega-lo a uma repetição infinita, pela qual ele é tornado incapaz de produzir o que quer que seja, pela qual seu pensamento já não teria futuro, ou não seria capaz de produzir a violência que abre ao futuro em geral, simultaneamente conservando e rompendo com o que presentemente há. Esta máquina que tanto nos interessou, talvez não se trate de produzi-la, quer dizer, de construí-la em algum momento, em algum lugar, a fim de entregar ao seu encargo toda a responsabilidade que não se pode assumir. Esta máquina – nós já sempre a habitamos. Estamos no seu interior. Com ela, e ainda que o embate entre elas seja fim, nenhuma das duas forças antagônicas pode romper.

Pensar-lhe o futuro “é, por certo, altamente perigoso”... (DERRIDA, 2016, p. 117).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CRAGNOLINI, Mónica. **De Bactriana e as margens de Urmi à montanha e o ocaso**. DIAS, Rosa [et al] (Org.). Tradução: Rebeca Furtado de Melo. Rio de Janeiro: Mauad X : FAPERJ, 2011.

DELEUZE, Gilles. **Nietzsche**. Tradução: Alberto Campos. Lisboa: Edições 70, 2009.

DERRIDA, Jacques. **Gramatologia**. Tradução: Miriam Chnaiderman & Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 2006.

_____. **Força de lei: o fundamento místico da autoridade**. Tradução: Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

_____. **Otobiographies**. Paris: Editions Galilée, 1984.

_____. **Nietzsche e a Máquina.** In: “Revista Trágica: estudos sobre Nietzsche”, v. 9, nº 2, pp. 94-134. Tradução: Guilherme Cadaval & Rafael Haddock Lobo, 2016.

_____. **Limited Inc.** Tradução: Samuel Weber. Evanston: Northwestern University Press, 1988.

Recebido em: 24/04/2019

Aprovado em: 12/10/2019