

## Vozes de Marx em Bakhtin e Derrida: à roda de uma polifonia espectral / *Voices of Marx in Bakhtin and Derrida: around a spectral polyphony*

*Ravel Giordano Paz\**

### RESUMO

Neste artigo, buscamos estabelecer as bases mínimas para uma aproximação crítica entre os pensamentos de Mikhail Bakhtin e Jacques Derrida. Para tanto, valemo-nos de uma leitura cruzada – ou uma desconstrução mútua – de seus respectivos diálogos com o pensamento de Karl Marx, especialmente em torno de suas heranças e/ou discussões do conceito marxista de ideologia, assim como das demandas ético-políticas (e, nesse sentido, metodológicas) implicadas nele.

PALAVRAS-CHAVE: Bakhtin; Derrida; Marxismo; Ideologia

### ABSTRACT

*In this article, we seek to establish the minimal basis for a critical approximation between the thoughts of Mikhail Bakhtin and Jacques Derrida. For this, we realize a cross-reading – or a mutual deconstruction – of their respective dialogues with the thought of Karl Marx, especially around their inheritances and/or discussions of the Marxist concept of ideology, as well as the ethical and political demands (and, in this sense, methodological) involved in it.*

*KEY-WORDS: Bakhtin; Derrida; Marxism; Ideology*

---

\*Professora da Universidade Estadual de Goiás – UEGO, Querinópolis, Goiás, Brasil;  
ravelgp@yahoo.com.br

## Introdução

O objetivo deste trabalho é demonstrar a pertinência e o interesse de uma aproximação entre os campos conceituais – ou, como talvez convenha melhor a ambos, os campos *enunciativos* – ligados a esses dois importantes pensadores contemporâneos (numa primeira e prudente designação comum) que são Mikhail Bakhtin e Jacques Derrida. Por algum motivo, esta é uma proposta que tende a despertar certa desconfiança. Por um lado, ela parece ao mesmo tempo um pouco ambiciosa e um tanto *ingênuo* demais, em sua invocação de dois conhecidos *pensadores da alteridade* – pensadores, em todo caso (se a designação agora parece excessiva), em cujas reflexões a ‘questão do outro’ ocupa lugar importante –, um preocupado com questões filosóficas e o outro com questões linguísticas e literárias, mas cujas investigações são tão afeiçoáveis na superfície quanto diversas na orientação profunda. Em suma, o campo em comum a ser explorado se limitaria ao das superficialidades, legando à reflexão crítica o trabalho um tanto ingrato de desfiar – e afiar ou afinar – oposições. Por outro lado, há justamente o disparate, muito mais significativo, de aproximar autores ligados a vertentes de pensamento declaradamente opostas: um, à escola da dialética hegeliana, relida (e supostamente invertida) na chave materialista do pensamento marxista<sup>1</sup>, da qual, no entanto, Bakhtin também herda as ressonâncias metafísicas e platonizantes mais transparentes na base hegeliana; o outro, à tradição pouco mais recente (embora reivindique suas próprias fontes antigas, sobretudo os sofistas), cuja linha-mestra parte de Schopenhauer e passa por Nietzsche e pelo próprio Marx, chegando a Foucault, Deleuze & Guattari e todo o campo da Nova Retórica, do qual se avizinha o próprio Derrida.

Enquanto ponto de convergência entre nossos dois autores, a figura e as ideias de Marx estão longe de constituir uma base estável, tanto mais que em ambos o diálogo com o autor do *Manifesto comunista* possui um caráter, sob certo ponto de vista – um ponto de vista, digamos, estatístico –, quase episódico. No caso de Bakhtin, é somente nos textos originalmente publicados sob a assinatura de Valentin Voloshinov – sobretudo, e desde o título, em *Marxismo e filosofia da linguagem* –, dedicados a questões linguísticas e teórico-metodológicas, que se reivindicam posições explicitamente ligadas ao materialismo dialético, ao passo que os textos sobre literatura e estética passam quase ao largo do nome e de citações de Marx. Além disso, há o agravante das conhecidas questões de autoria: por mais que testemunhos e documentos – além de elementos fundamentais do próprio texto<sup>2</sup> – fortaleçam a atribuição de *Marxismo e filosofia da linguagem* a Bakhtin, a mera desvinculação do nome de Voloshinov (e, eventualmente, outros nomes do Círculo) permanece uma operação arriscada<sup>3</sup>, inclusive no que diz

<sup>1</sup>Ou, de forma particularmente apropriada aqui, *marxiano*, já que, em geral (mas também, talvez, apenas superficialmente), a dimensão política das formulações de Marx aparece em um marcado segundo plano em Bakhtin; e não muito menos, inclusive, no Bakhtin/Voloshinov de *Marxismo e filosofia da linguagem*. Evitaremos, no entanto, essa problemática terminológica, mantendo a designação utilizada.

<sup>2</sup>Sobretudo as últimas partes do livro, sobre as citações do discurso de outrem, o discurso indireto livre etc., temas fundamentais no estudo sobre Dostoiévski.

<sup>3</sup>Embora a realizemos, daqui em diante, por questões de ordem prática.

respeito aos aspectos ideologicamente mais marcados, como o título e outras referências explicitamente “marxistas” do livro, não raro tidas como concessões ao jargão oficial que somente o jovem discípulo teria se disposto a avalizar. Isso não impede, entretanto, que se reconheçam ressonâncias profundas das ideias e (no vocabulário derridiano) das *demandas* de Marx no conjunto da obra de Bakhtin, entre elas as que vinculam a práxis-teoria revolucionária marxista de forma muito mais estreita e indissociável que quaisquer outras à noção de *coletividade*, e que são, afinal, as que conferem a substância ético-política (e *metodológica*) a um *pensamento socialista* – como é, sem dúvida, o pensamento bakhtiniano.

Ao mesmo tempo, justamente a condição algo espectral dessa intersecção tão inequívoca quanto algo impalpável – no mínimo, de difícil *mensuração* – entre Marx e Bakhtin (e Voloshinov e o Círculo) talvez recomende de forma particular a aproximação contrastiva com as formulações de Jacques Derrida. Afinal, no caso desse, é não somente em um de seus últimos trabalhos de fôlego que o diálogo com Marx finalmente se enceta – ou, pelo menos, se *explicita*, já que questões gerais e fundamentais do pensamento e das heranças de Marx estão desde cedo implicadas em operações importantes da desconstrução, inclusive as que dizem respeito à “metafísica da presença” –, como é sob o sugestivo título de *Espectros de Marx* que esse diálogo desconstrutor se anuncia, num volume que se encarrega de invocar tanto os espectros de alguma forma ligados às injunções instauradas por esse nome quanto os que assombravam seu portador, ou seja, o próprio Marx. E bem se vê, aí, que *Espectros de Marx* é também um lugar onde se explicita essa outra afinidade – superficial ou profunda, decerto que mais íntima – entre Bakhtin e Derrida: para além de pensadores da alteridade, constituem, ambos, *pensadores das vozes*, pensadores da demanda de auscultar e dar (alguma) vazão às vozes que circundam esses (menos ou mais) instáveis campos de força que são as consciências humanas. A plenitude e a problematicidade, a estabilidade e a instabilidade que de um modo geral caracterizam e diferenciam esses processos nas formulações dos respectivos autores são traços que certamente assinalam discrepâncias fundamentais, as quais, no entanto, não elidem a importância do campo de intersecção; e é esse campo – de algum modo indissociável daquele nome que é chamado aqui a integrá-lo com suas vozes – que nos parece o terreno mais fértil para iniciar uma exploração das relações entre esses dois pensadores da alteridade, das vozes e, portanto – e de forma igualmente *desigual* –, da coletividade.

O recorte proposto aqui para essa aproximação, em torno do conceito de *ideologia*, não é, obviamente, gratuito, mas não pode senão deixar entrever a complexidade e, espera-se, a riqueza das questões implicadas. Para que estas emergissem na forma, digamos, de espectros um pouco mais palpáveis, seria pertinente que as questões teórico-reflexivas abrissem mais espaço para outros campos enunciativos, mais libertos dos esquemas compreensivos, dialéticos ou (auto)desconstrutores que sejam, do pensamento conceitual (ou melhor, aos quais os esquemas, ainda quando precários, *servem* de forma mais harmoniosa); em suma, esses campos enunciativos – naturalmente, os das artes – capazes de trazer à tona vozes que se nos afiguram mais vivas. Mas a esta tarefa buscaremos atender em outro momento.

## 1 Ideologia(s) em Bakhtin: dialéticas, hierarquias e deslizamentos

A principal discussão – e contribuição – de *Marxismo e filosofia da linguagem* a propósito do conceito de ideologia é, sem dúvida, a introdução da noção de “ideologia do cotidiano”, definida, em oposição às “ideologias constituídas”, como “o domínio da palavra interior e exterior desordenada e não fixada num sistema, que acompanha cada um dos nossos atos ou gestos e cada um dos nossos estados de consciência” (BAKHTIN, 2006, p. 121). São indissociáveis, dessa definição, o princípio básico da criação ideológica como ato social e material e o da palavra como “signo ideológico por excelência”, ou seja, da linguagem (em sua dupla articulação saussureana) como o sistema que, contraposto aos demais signos ideológicos ou sistemas semióticos – a música e a pintura, por exemplo, mas também os rituais religiosos e, no limite, “o mais simples gesto humano” (BAKHTIN, 2006, p. 35) – fornece o “*material semiótico da vida interior, da consciência* (discurso interior)” (BAKHTIN, 2006, p. 36 – grifos no original), a saber, justamente a palavra. O terreno em que Bakhtin busca se afirmar, portanto, é o de uma intersecção rigorosa entre uma concepção da linguagem como fenômeno estritamente social e uma fenomenologia da consciência, também esta última concebida como fenômeno social (ao passo que a *estrutura psíquica* é relegada ao âmbito da vida puramente individual e biológica, ou seja, pré-social). Dessa intersecção derivam os principais postulados do livro, inclusive os que dizem respeito à dialética dos discursos interior e exterior e da apropriação e transmissão do “discurso de outrem”, assim como a recusa das reduções formalistas e subjetivistas da linguagem.

A espécie de *dupla materialidade* – social e fenomenológica – do signo linguístico é, portanto, a base em que assenta essa intersecção, e com isso, naturalmente, o conceito de ideologia. Essa materialidade, entretanto, possui seus níveis, e com ela os próprios constructos ideológicos. A princípio, o que está em jogo, para Bakhtin, não é o *conteúdo de verdade*, ou seja, a ‘falsidade’ ou ‘veracidade’ dos enunciados ideológicos. Nesse sentido, a concepção de base de ideologia em *Marxismo e filosofia da linguagem* se afasta nitidamente das formulações de Marx, sobretudo em *A ideologia alemã*, onde ideologia equivale ao mascaramento das relações sociais forjado pela falsa consciência – construção, portanto, ligada à perspectiva e aos interesses das classes dominantes –, derivando mais diretamente dos textos de Lênin (a essa altura já tornados cartilha oficial), nos quais a ideologia diz respeito, como sintetiza Michael Lowy (1985, p. 12), a “qualquer concepção da realidade social ou política, vinculada aos interesses de certas classes sociais particulares”. No âmbito da fenomenologia social da consciência de *Marxismo e filosofia da linguagem*, essa positividade relativa da ideologia leniniana tende a se acentuar. Ao mesmo tempo, porém, Bakhtin – de certa forma, nesse ponto, mais fiel à dialética materialista que o próprio Marx – busca operar a inserção do conceito na amplitude da base social, o que permite seu reconhecimento ou espraiamento em uma noção como a de ideologia do cotidiano. E é justamente no interior da base social que se funda, aqui, a hierarquização do conceito: na maior ou menor *integração* dos constructos ideológicos a essa base, ou seja, na importância ou eficácia que adquirem ou podem adquirir nela.

Desse modo, Bakhtin (2006, p. 122-123) caracteriza, por um lado, a “atividade mental

nascida de uma situação fortuita” e que “não tem a menor chance de adquirir uma força e uma ação duráveis no plano social”, classificando-a como de “nível inferior, aquele que desliza e muda mais rapidamente na ideologia do cotidiano”; no outro extremo, há os “níveis superiores da ideologia do cotidiano que estão em contato direto com os sistemas ideológicos, são substanciais e têm um caráter de responsabilidade e de criatividade”. Embora sejam “mais móveis que as ideologias constituídas”, esses níveis superiores da ideologia do cotidiano têm seu valor nitidamente condicionado a elas, ou pelo menos à possibilidade de intervir nelas: “Aí justamente é que se acumulam as energias criadoras com cujo auxílio se efetuam as revisões parciais ou totais dos sistemas ideológicos” (BAKHTIN, 2006, p. 123). É preciso fixar a ambiguidade desse movimento: a dimensão criadora e a potência pragmática da ideologia do cotidiano não apenas não a subtraem à determinação social como a atrelam sutil, mas inequivocamente, a uma determinação *teleológica*. Pouco antes, Bakhtin discutia a noção de “modelagem ideológica”, vinculando-a, explícita e positivamente, à de “grau de consciência”:

A atividade mental do *nós* não é uma atividade de caráter primitivo, gregário: é uma atividade diferenciada. Melhor ainda, a diferenciação ideológica, o crescimento do grau de consciência são diretamente proporcionais à firmeza e à estabilidade da orientação social. Quanto mais forte, mais bem organizada e diferenciada for a coletividade no interior da qual o indivíduo se orienta, mais distinto e complexo será o seu mundo interior (BAKHTIN, 2006, p. 127; grifo no original).

Formulações como essas evidenciam os traços mecanicistas que, a despeito dos esforços em contrário, ainda se fazem presentes nas concepções bakhtinianas de linguagem e consciência. Esses traços se cristalizam na relativa simplicidade com que se descrevem os trânsitos entre o discurso interior e o exterior, não apenas este determinando aquele (enquanto ideologia já constituída ou, em todo caso, enunciada) como aquele podendo – mais do que isso, *devendo* - simplesmente vir à tona na forma deste. É o que Bakhtin denomina, em polêmica contra o subjetivismo individualista, a “prova da expressão externa”:

O que se chama habitualmente “individualidade criadora” constitui a expressão do núcleo central sólido e durável da orientação social do indivíduo. Aí situaremos principalmente os estratos superiores, mais bem formados, do discurso interior (ideologia do cotidiano), onde cada representação e inflexão passou pelo estágio da expressão, de alguma forma sofreu a prova da expressão externa (BAKHTIN, 2006, p. 123).

Para além da hierarquia formal, é preciso sublinhar o que um movimento como esse permite reconhecer na fenomenologia da consciência bakhtiniana: a despeito de seu relacionismo cultivado, ou melhor, da *intersubjetividade* como dado intrínseco e inalienável – o que nos estudos de literatura se ligará aos conceitos de dialogismo e polifonia –, ou, antes, como a própria condição dessa fenomenologia, esta pressupõe a plena estabilidade de um sujeito cognoscente e actante, ou, nos termos do vocabulário marxista, do sujeito de uma práxis (lingüística) consciente, cujo campo fenomenológico particular permite reconhecer

sua participação, igualmente plena, no campo discursivo de seu lugar e momento histórico. Naturalmente, isto que pode ser visto como uma indecisão é reivindicado por Bakhtin como a base de sua dialética: a impossibilidade de se separar o subjetivo e o social, o individual do coletivo. De certa forma, porém, a própria dialética tolhe a amplitude do movimento a que parece querer se abrir, em prol da relação excessiva e talvez exclusivamente *frontal* que se estabelece entre o sujeito cognoscente e o campo de que ele participa, ou, ainda, entre aquele e as vozes das quais se apropria ou que incorpora a seu discurso, exterior ou interior. A delimitação da fronteira não se dá simplesmente pela distinção incisiva entre o si-mesmo e o outro (e o social e o biológico etc.), mas pela circunscrição do lugar e da *atuação* desse “outro” – por *amplo*, ou seja, *coletivo* que ele seja – ao próprio domínio da *consciência* enquanto “núcleo central sólido e durável”. Decerto que a pouca simpatia do Círculo de Bakhtin pelo “freudismo” – conforme o título de outro volume assinado por Voloshinov – se reflete diretamente aí: em seu desprezo quase soberano pela noção de inconsciente, o conceito de ideologia bakhtiniano fica aquém da complexidade – mas também, é verdade, da camisa de força negativista – que lhe empresta Louis Althusser, com a qual guarda em comum a estrutura até certo ponto horizontalizada<sup>4</sup>. Nesse sentido, o principal ganho da noção de ideologia do cotidiano consiste em atribuir uma materialidade e, sobretudo, uma *diversidade* – ao emprestar a cada ato enunciativo a dignidade de um constructo ideológico – a esse domínio espectral ao qual se denominou outras vezes, por exemplo, ‘espírito do povo’. Com tudo o que acena em sua (pretensa) radicalidade anti-subjetivista, a fenomenologia da consciência bakhtiniana tolhe seu horizonte de possibilidades na mecanicidade de uma dialética dualista.

Polêmica das atribuições à parte, não é difícil reconhecer os reflexos dessa situação nos estudos de literatura publicados e assinados por Mikhail Bakhtin. A descrição do romance polifônico dostoiévskiano (BAKHTIN, 2008), por exemplo, se assemelha à de um campo espectral submetido ao mais rigoroso domínio pela consciência autoral. Também aqui o conceito de ideologia é fundamental, sobretudo na terceira parte do livro, intitulada “A ideia em Doistoiévski”, e onde tal conceito equivale ao do substantivo desse título. Por um lado, a atribuição aos personagens de uma espécie de vida ideológica efetiva, nascida de sua interação com as ideias de outrem, e não do mero empréstimo das ideias do autor, aproxima os conceitos de dialogismo e polifonia de uma concepção suficientemente aberta da arte literária para fazer jus ao que de enigmático e indecível permanece, ainda hoje, na obra do escritor russo<sup>5</sup>. Por outro lado, no entanto, a ideia de que a grandeza de

<sup>4</sup>Como nota Terry Eagleton (1997, p. 30), o sentido mais amplo de ideologia em Althusser, relativo às “práticas significantes que vão constituir os seres humanos como sujeitos sociais”, é tolhido pelo sentido mais restrito – e mais próximo de Marx – de “formação *dominante*” (grifo no original).

<sup>5</sup>Em *Crime e castigo* (DOSTOIÉVSKI, 1982), romance ao qual Bakhtin concede particular atenção, a figura mais exemplar nesse sentido é, sem dúvida, a do ‘niilista’ Svidrigáilov. Para além dos elementos ideológicos – seja qual for a amplitude que se conceda a essa expressão –, traços psicológicos como a soberba extrema, a fragilidade emocional, o hedonismo utilitarista, a veia mística, a generosidade e a força decisória (particularmente no episódio do suicídio) são elementos que, sem parecerem propriamente incongruentes, suscitam sempre novas interpretações e inquietações. Seria interessante contrastar a construção de Svidrigáilov com a figura do espectro do Rei em *Hamlet*, da qual Derrida se vale em

Dostoiévski consiste na criação de uma forma literária – o romance polifônico – capaz de dar *plena forma discursiva* a essa complexidade limita o alcance desses conceitos. Mas a base em que assenta a concepção do romance polifônico já se encontra em textos anteriores ainda à produção junto ao Círculo (provavelmente, da década de 1920), nos quais as questões de teoria do romance são abordadas sob um prisma menos social-filológico do que ético-estético, ou estético-filosófico. Nesses textos, publicados postumamente no volume *Estética da criação verbal* (BAKHTIN, 1997), a possibilidade da arte romanesca é vinculada à exterioridade da condição volitivo-emocional do autor em relação à obra, condição necessária à (igualmente necessária) apreensão do todo temporal interior ou exterior do personagem como uma totalidade acabada<sup>6</sup>. Em que pese a complexidade, a *pluralidade* e mesmo a considerável *abertura* que essa formulação ganharia em sua aplicação aos romances de Dostoiévski, os termos fundamentais e sua posição seriam basicamente os mesmos: a consciência autoral, com sua perspectiva fortemente *composicional*, ao mesmo tempo contraposta e necessária à concepção do personagem como alteridade ‘efetiva’. Em suma, o postulado da *criação* plena não se distingue essencialmente do da *comunicabilidade* plena, e essas plenitudes distintas, mas fraternas formam um ponto de convergência efetiva entre o Bakhtin filósofo da linguagem e o Bakhtin teórico-filólogo da literatura.

Nos textos da década de vinte, o conceito de ideologia ainda não ocupa qualquer lugar significativo, em consonância com o enfoque muito mais genérico da discussão teórica e mesmo na delimitação do objeto; algo que noções como as de ideologia do cotidiano e dialogismo se encarregarão de complexificar, vinculando estreitamente os postulados estético-filosóficos ao chão histórico-social. Mas não é, decerto, por acaso que na segunda análise literária de fôlego empreendida por Bakhtin – a da obra de Rabelais – a generalidade de método e enfoque volte a predominar, e novamente alheando da discussão o conceito de ideologia. Aqui, a própria aplicação da fenomenologia da intersubjetividade à atividade literária é suspensa em favor do conceito subsunor de cultura, que por sua vez, entretanto, não elide o solo histórico-social. O estudo sobre Rabelais e *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento* constitui, nesse sentido,

---

*Espectros de Marx*, particularmente nos momentos em que se operam, em *Crime e castigo*, *cisões* radicais entre os campos fenomenológicos dos personagens; por exemplo, quando o narrador abandona a consciência de Raskolnikov atormentado sobre a ponte e passa a acompanhar a de Svidrigáilov, que, após certificar-se do alheamento do protagonista, parte ao encontro de Dúnia. Subtraído definitiva e significativamente – justamente quando começa a se decidir seu destino – do campo fenomenológico de Raskolnikov, Svidrigáilov não se esquiva, entretanto (no nível formal-espectral da fenomenologia do texto literário), de outras correspondências com ele, e não apenas na forma de um ‘duplo’ cujo sacrifício faz contraponto ao resgate moral do protagonista, mas também como uma figura algo insondável, cujas demandas excessivas lançam um lusco-fusco sobre os traços psicológicos do próprio Raskolnikov, incidindo, inclusive, sobre a relativa inconsistência de sua redenção. É como se a cisão operada entre Raskolnikov e Svidrigáilov, ao selar o alheamento do primeiro face à complexidade do segundo, indicializasse o futuro alheamento do protagonista face à premência e amplitude (ainda que amesquinhada pelo ressentimento) de suas próprias demandas.

<sup>6</sup>Cf., sobretudo, o terceiro capítulo do livro, O todo temporal do personagem. Também a discussão bakhtiniana da alma enquanto categoria estética, fundamental nesse capítulo, renderia aproximações interessantes com o motivo derridiano do espectro.

um lugar privilegiado na obra de Bakhtin: aquele em que as demandas sociais ou de coletividade encontram, afinal, o abrigo de uma forma literária dotada de uma plenitude alheia a qualquer cisão, pois (supostamente) derivada da *empatia plena* das formas da comicidade popular. Quando Bakhtin (1987, p. 3) escreve que a compreensão de Rabelais exige “a reformulação radical de todas as concepções artísticas e ideológicas”, pressupõe que o escritor francês se situa além – ou, melhor ainda, *aquém* – de quaisquer dessas concepções, ou pelo menos numa esfera cuja dignidade e sabedoria exigiriam outra nomeação, justamente a de cultura popular. Em termos estético-filosóficos, o horizonte nascido dessa intersecção se situa igualmente aquém/além (mas ainda no rastro) da fenomenologia da intersubjetividade bakhtiniana, constituindo (e, talvez, deixando entrever no seio desta) algo semelhante a um *panteísmo materialista*<sup>7</sup>. Nesse horizonte, tão vulnerável à desconstrução quanto superiormente intangível por ela (como o riso popular pela censura mais rigorosa), resplandece aquilo que poderíamos denominar, no rastro de Derrida – e fielmente a ele ou não –, a *frágil força* do pensamento bakhtiniano, e que não é outra senão a incoercível, por mais que minada, *amplitude social e humana* de suas demandas.

## 2 Espectros (ideológicos) em Derrida: desconstruções, autodesconstruções, anteparos

Não há conceito ou formulação de Derrida que assinale melhor suas diferenças com Bakhtin do que a anedota segundo a qual ele teria dito, em um debate com o filósofo Karl-Otto Apel, que a comunicação é impossível, e, diante da concordância de Apel, retrucado: “Então me expressei mal”<sup>8</sup>. Mas o sentido do postulado – a incomunicabilidade – não conta tanto, aqui, quanto o próprio sentido de anedota de sua enunciação: mais do que definir o lugar da comunicação na realidade humana, interessa a Derrida – por exemplo, em sua desconstrução do fonocentrismo como a ilusão de um “querer-ouvir-se-falar absoluto” (DERRIDA, 1994, p. 115) – resgatar o valor e a significação dos ruídos, dos rastros imperceptíveis ou mal perceptíveis de outras vozes que, mais do que constituir a unidade de um discurso, deixam entrever suas fissuras. De certa forma, a situação, digamos, efetivamente ‘dialógica’ da anedota (real ou não) potencializa ou performatiza esse primado do rastro de vozes em algum grau incompatíveis, de modo que o próprio postulado derridiano se oferece à desconstrução, como deve fazer, aliás, qualquer operação desconstrutora que se pretenda fiel a si mesma.

*Espectros de Marx* é um volume no qual essas questões ganham um estatuto particularmente problemático: trata-se, afinal, de fazer emergir um diálogo latente ou subterrâneo com uma voz em larga medida recusada pelo pensamento derridiano, sobretudo – como se admite, afinal – em vista dos usos a que ela se prestou em diversos contextos. Mas Derrida

<sup>7</sup>Em todo caso, *mundano*, devedor que é, sobretudo, da interpretação do carnaval medieval por Bakhtin (1987, p. 6): “O carnaval possui um caráter universal, é um estado peculiar do mundo: o seu nascimento e a sua renovação, dos quais participa cada indivíduo”.

<sup>8</sup>Em: [http://pt.wikipedia.org/wiki/Jacques\\_Derrida#Frases](http://pt.wikipedia.org/wiki/Jacques_Derrida#Frases).

evita dissociar tais usos de suas matrizes, e, portanto, a supor nestas uma inocência fundamental posteriormente corrompida. É preciso, sim, desconstruir o próprio Marx, até para que se opere uma seleção minimamente conseqüente de suas heranças. E, de fato, o que Derrida busca é afirmar certa herança, localizada, sobretudo, no âmbito de uma *demanda de justiça*. É em seu caráter necessariamente *espectral*, no entanto – e não na forma de uma suposta fidelidade às origens –, que essa e outras heranças devem advir, ao mesmo tempo em que é preciso trazer à tona, também, as vozes espectrais que habitam a própria ‘fonte’. A figura do espectro, aqui, assinala não só a inevitável dessimetria dessas relações como também a força das injunções, ou seja, das demandas exigentes, que a movem: Derrida (1994, p. 22) se vale, a esse respeito, da figura do pai de Hamlet, o rei-fantasma em sua aparição incerta e enigmática – e por isso mesmo inesquivável em sua demanda de justiça –, marcada pelo estranhamento de um *efeito de viseira*. Em termos perspectivantes, esse “efeito”, gerado pelo elmo que cobre o rosto do fantasma, instaura uma “dessimetria absoluta” em relação àquele que é chamado a atender tal demanda: o espectro *vê sem ser visto*. Na invocação dos espectros que assombravam Marx, particularmente os do ‘ideólogo alemão’ Max Stirner, Derrida sublinhará novamente essa condição dessimétrica, agora multiplicada nas “vozes de milhões de espíritos” às quais Marx atribui a transformação do mundo em um “fantasma da verdade” nas formulações de Stirner: “uma multidão de espectros”, escreve Derrida (1994, p. 180), “para os quais não se pode nem mesmo designar um *ponto de vista*”.

Na inversão positiva que opera do assombro de Marx, Derrida afirma, novamente, suas concepções fundamentais de alteridade, consciência e verdade, irredutíveis tanto aos sentidos centralizadores e unívocos quanto à mera variabilidade dos pontos de vista: estes mesmos já pressupõem processos de centralização e univocidade. Daí mesmo aquilo que sublinha a multiplicidade ou *heterogeneidade* dos espectros – a figura do “*mais de um*” – articular-se à afirmação da pura complexidade, irredutível mesmo aos conceitos aos quais geralmente se a subordina:

*Mais de um*, isso pode significar uma multidão, quando não massas, a horda ou a sociedade, ou então uma população qualquer de fantasmas com ou sem povo, tal comunidade com ou sem chefe – mas também o *menos de um* da pura e simples dispersão. Sem reunião alguma possível (DERRIDA, 1994, p. 17).

Mas é sem dúvida o irredutível da *alteridade* que se invoca nessa sugestão. É no âmbito do primado desse conceito, já instituído nos textos de Derrida, que a demanda de coletividade ligada ao clamor pela revolução social de Marx exerce, permitimo-nos dizer, sua pressão *mais espectral* no pensamento derridiano: a reivindicação de uma justiça que não se pretende uma promessa infinita e indeterminada, como a chamará Derrida, mas não só historicamente realizada como socialmente determinada (pela luta de classes). Nesse sentido, a abstração operada pela desconstrução das categorias marxistas é, evidentemente, mais drástica que a da análise do signo ideológico por Bakhtin; e é exatamente nesse ponto que esta pode ser invocada como um *espectro suplementar* na invocação tardia de Marx por Derrida.

Nesta, o próprio conceito de ideologia parece ocupar um lugar quase episódico, mas bem se sabe que, como os espectros, as aparências enganam. Em linhas gerais, em sua discussão de *A ideologia alemã*, Derrida (1994, p. 198) procura demonstrar como tal conceito é concebido, nesse livro, como “religião, mística ou teleologia”, repercutindo a lógica de sobrevivência espectral (-ideológica) das almas dos mortos, ou, em uma palavra, do *ídolo*. O esforço de Derrida consiste em descrever a vertigem conceitual subjacente à análise por Marx do *fetichismo* (feitiço) da mercadoria. Não se trata, evidentemente, de fazer a defesa do valor de troca, mas de sondar as obsessões que Marx deixa entrever em sua análise, sobretudo no que diz respeito à demarcação dos campos conceituais, por exemplo entre a mercadoria enquanto epifenômeno espectral e as relações de trabalho como essência, coisa-em-si; enfim, de pôr em prática o programa e o método da desconstrução, dissolvendo ou borrando essas distinções. Trata-se, em suma, de virar mais uma vez o feitiço contra o feiticeiro, sugerindo o que poderia ser visto, em termos marxistas, como o *caráter ideológico* do próprio *A ideologia alemã*. Derrida não sugere, naturalmente, o comprometimento do texto de Marx com os interesses das classes dominantes, como está implicado no conceito marxista de ideologia; menos ainda, no entanto, partilha da conhecida retomada da dialética do senhor e do escravo por Marx, que privilegia a ideia de que o ponto de vista das classes exploradas seria capaz de fornecer uma perspectiva totalizante – e, portanto, em certo sentido, uma *posição de poder* mais efetiva –, passível de desvelar a essência das relações e contradições sociais.

E não se trata, de nossa parte, de insistir nessa ideia, ao menos em sua feição dualista e mecanicista (que desconsidera outras ‘perspectivas privilegiadas’). Ainda assim, este é um ponto em que a própria perspectiva derridiana merece ser posta em perspectiva, ou seja, no horizonte – falando com Bakhtin – de seu contexto sócio-ideológico e, além disso, de *outros diálogos* travados no livro; quando menos, de um deles, justamente aquele em que tal “contexto” emerge mais diretamente. É contra a conhecida tese de Francis Fukuyama da sociedade de mercado liberal como o “fim da História” que Derrida ergue sua invocação dos espectros de Marx, ou seja, da voz de Marx como um espectro ainda vivo no cenário espectral-ideológico do pensamento e, portanto, do mundo contemporâneo. Essa tarefa, entretanto, pretende-se antimaniqueísta o bastante para não desconsiderar os termos com que esse outro objeto de desconstrução apresenta suas teses; pelo contrário, seria preciso “uma análise que o seguisse de perto” e também a ele fizesse alguma justiça, afinal

(...) esse livro [*O fim da História e o último Homem*] não é tão ruim ou tão ingênuo quanto faria crer uma exploração imoderada, que o exhibe como a mais bela vitrine ideológica do capitalismo vencedor, numa democracia liberal tendo enfim alcançado a plenitude de seu ideal, senão de sua realidade (DERRIDA, 1994, p. 82).

A expressão “vitrine ideológica” é aí creditada, note-se bem, aos agentes dessa hipotética “exploração imoderada”. De certa forma, portanto, estigmatiza-se a própria expressão. Da parte de Derrida, o que cumpre é demonstrar certa *equivalência*, se não de forças ou dignidade reflexiva, pelo menos de *construção perspectiva* dos campos conceituais postos

em embate, ou seja, o liberalismo de Fukuyama e o socialismo de Marx, ambos, afinal, perfeitamente tributários de um mesmo *finalismo*, a saber, o hegeliano; e aqui é a voz do próprio Fukuyama que é invocada, para lembrar que

Hegel, bem como Marx, ambos acreditavam que a evolução das sociedades humanas não era infinita (...). Os dois pensadores tinham estabelecido um “fim da História”: para Hegel, este era o Estado liberal; para Marx, a sociedade comunista (FUKUYAMA, *apud* DERRIDA, 1994, p. 94).

“Logo”, conclui na sequência Derrida (1994, p. 94), “o discípulo escolheu entre os dois mestres: ficou com o pensador do Estado liberal”. No entanto, a simetria não se dá apenas entre os mestres, mas também entre os discípulos da lição hegeliana que são Marx e Fukuyama<sup>9</sup>, um assumidamente infiel e o outro pretensamente fiel a ela; pretensão esta tão equívoca quanto, afinal, digna de ser avaliada. Que tudo isso se construa num movimento marcadamente *simetrizante*, no âmbito de um pensamento afeito à dessimetria, é decerto que muito significativo, pois reforça um anteparo (ideológico?) face ao que é implicitamente concebido – embora não nomeado – como uma *ideologia marxista*. Sem gerar a recusa de uma herança mais fundamental do pensamento marxista – sua indesejável “demanda de justiça” –, essa operação, que ecoa implicitamente em toda a argumentação derridiana, permite abstrair tal demanda na forma de um “por-vir”, assim como permite a subsunção das figuras da coletividade na figura da complexidade dispersiva (o “menos de um”); e legítima, no fim das contas, a metáfora da *espera* como o horizonte último afirmado no livro. Nesse sentido, a “promessa infinita” que Derrida pretende afirmar, sobretudo tomando de empréstimo a figura benjaminiana de uma “fraca força messiânica” (DERRIDA, 1994, p. 80), não se descola inteiramente do horizonte da sociedade liberal – a sociedade supostamente *aperspectivada* do pós-modernismo supostamente pós-luta de classes – na qual ele escreve.

Aliás, é pertinente sondar o passo em que se dá a referida apropriação, inserido justamente no início da discussão com Fukuyama, tanto mais que ele se conclui em outra – a bem da verdade uma *primeira* – desconstrução do conceito de ideologia em Marx. Derrida (1994, p. 79) analisa as esferas em que se situariam, na expressão marxista, os “discursos *dominantes*” na contemporaneidade, até o ponto em que se torna imperativo avaliar a pertinência do próprio vocabulário. Na impossibilidade de transcrever o parágrafo

<sup>9</sup>Esse movimento se reforça em uma passagem pouco adiante, discreta mas importante, na qual Derrida (1994, p. 100) lembra que é “quase tanto quanto Marx” que Fukuyama silencia sobre a genealogia do conceito de natureza. Mais ainda: não obstante chegue a negar-lhe qualquer credibilidade, Derrida entrevê no livro de Fukuyama “um novo pensamento da historicidade [que] nos chamaria para além do conceito metafísico de história e do fim da história”. A julgar por indicações anteriores, o que faltaria a Fukuyama para que esse “pensamento” se completasse seria “um pensamento do acontecimento”, ausência esta que o faz oscilar entre a crença na “realização efetiva” do Estado liberal perfeito e a afirmação de sua pura *idealidade* (DERRIDA, 1994, p. 91). De certa forma, portanto, o pensamento do acontecimento *derridiano*, com sua concepção da promessa de emancipação como por-vir, o “messiânico sem messianismo” etc., vem suprir ou suplementar essa ausência, o que sugere a proximidade política desse pensamento – um pensamento, afinal, do Estado democrático – com o liberalismo de Fukuyama.

na íntegra, como seria ideal, contentemo-nos com um resumo, no qual as aspas sublinham os deslizamentos (a saber, entre as crescentes concessões feitas à terminologia marxista e, afinal, a abrupta eliminação dessas concessões). De início, Derrida (1996, p. 79-81) reconhece o “caráter problemático” do uso do “código marxista”, para em seguida atenuar esse reconhecimento com a reivindicação, ainda que “provisória”, da validade da “análise crítica que herdamos do marxismo”; essa mesma análise crítica que, *ao menos quando* incide sobre antagonismos marcados e determinados, legitima a retórica das “ideologias dominantes”, *quaisquer que sejam* as complicações que a tornem suspeita e que reclamam, *efetivamente*, uma crítica seletiva que permita não só trazer à tona uma expressão como esta, “fraca força messiânica”, capaz de fazer frente às antagonizações marxistas, como questionar pontos fulcrais de sua retórica, tal como a redução das “ideias dominantes” às “ideias da ‘classe dominante’”, e finalmente o próprio “crédito concedido ao que Marx chama a ideia, a determinação da superestrutura como ideia, representação ideal ou ideológica, até mesmo a forma discursiva dessa representação”. A operação é sutil, mas evidente: o mesmo dado inicialmente recusado enquanto suporte para a recusa da retórica marxista é chamado a legitimar a necessidade de seleção crítica para a qual aponta, e que fundamenta, afinal, o cerne do projeto crítico derridiano. Aliás, crítico não: *desconstrutor*, já que num outro passo, agora quase ao fim dessa dupla ou tripla empresa desconstrutora (Fukuyama/Marx/Hegel), será o “*espírito* da crítica marxista” – e ainda assim “sempre na figura da ironia”, indispensável para minar qualquer segurança ontológica que distinga espírito e espectro – que será reivindicado como uma herança válida, contraposta ao “marxismo como ontologia, sistema filosófico ou metafísico, como ‘materialismo dialético’, do marxismo como materialismo histórico ou como método” (DERRIDA, 1996, p. 97-98), além das ‘realizações’ *práticas* do marxismo (os Estados socialistas, as Internacionais etc.) e, finalmente, da própria crítica marxista, método ainda *pré-desconstrutor* do qual é preciso preservar, de fato, no máximo o “espírito”, ou melhor, o *espírito espectral* filtrado pela ironia.

Mais do que cogitar se algo de essencial (com o perdão da metafísica) desse “espírito” se preservaria à custa de tantas operações seletivas – o que seria uma operação basicamente retórica –, importa em insistir na adequação da figura do anteparo a esses gestos, e na qual se entrevê seu horizonte político-metodológico. Afinal, o anteparo, em sua feição esquiva e titubeante, sugere que algo aí não pode ser assumido na forma *excessivamente frontal* de uma relação crítica ou dialética (ou, ainda, de um mero *diálogo*); e isso não porque exigiria uma posição “dialética”, no sentido de antimaniqueísta, da parte de Derrida, pois isso não falta à desconstrução, mas talvez porque implicaria na *plena assunção* de determinadas *posições*, menos metodológicas que político-ideológicas: é esta a exigência explícita, afinal, do *perspectivismo de classes* do materialismo dialético. Não há ilegitimidade, evidentemente, na reivindicação da desconstrução como um passo além – ou um *outro passo*, se quisermos evitar a sugestão teleológica – em relação à dialética materialista, mas seus anteparos deixam entrever o ponto no qual o ganho em complexidade do pensamento derridiano ameaça deslizar para a recusa da decisão e a paralisia da práxis política – enfim, para o (já) velho e mero relativismo pós-moderno.

O que a *desconstrução dialética* – ou seja, uma desconstrução insistentemente atenta às posições ideológicas e aos antagonismos sociais – da espectralidade derridiana põe em xeque, entretanto, é menos o valor de uma (re)formulação como a da “fraca força messiânica” benjaminiana, em sua reivindicação de uma abertura a um por-vir social e historicamente indeterminado, do que sua esquivia às demandas mais prementes enraizadas no *presente histórico-social*, cuja “não-contemporaneidade a si” não as tolhe em sua *frontalidade*; demandas, estas, espectrais tão somente para quem lhe feche os olhos ou se arme de um “efeito de viseira” como anteparo meramente individualista, ou, em termos “metodológicos”, como um esquivo ponto de vista para a legitimação da mera demanda de *proteção face ao outro*<sup>10</sup>, que é também um anteparo – decerto que necessário, mas que também reclama ser sopesado enquanto herança derridiana – à *demanda de transformação radical* da sociedade.

### De um frágil-forte *nós*: à guisa de arremate

Um ‘aproveitamento’ consequente do diálogo aqui encetado deveria, quando menos, explicitar seus ganhos críticos, no sentido de uma *aplicabilidade mínima* (se se pode fugir à mera redução instrumental) aos objetos discursivos<sup>11</sup>. Mas esta reflexão deve se contentar com aspectos – e lições – mais gerais, relativas aos elementos metodológicos e ético-políticos dos campos enunciativos em contraste, ou, mais específica e modestamente, com uma dupla e indissociável lição desse contraste: a da necessidade de se evitar, por um lado, a facilidade enganosa de um interseccionismo cultivado que pressupõe, como contrapartida e condição de uma estabilidade mínima, fronteiras excessivamente delimitadas entre as consciências, o ideológico e o biológico etc.; e por outro lado os excessos de um olhar abissal, que na vertigem de seu zelo pela irreduzível singularidade-complexidade de um outro sempre enigmático não deixa de dar forma à psicologia individualista do apartamento social. Mas nas condições da existência e do pensamento contemporâneos, é sobretudo o primeiro campo, onde são as demandas da coletividade em sua amplitude que pecam pelo excesso – tornado sublime no elogio do panteísmo popular rabelaiseano –, que deve ser chamado a iluminar o segundo. Ainda que não seja sequer no âmbito de uma fenomenologia da consciência, e sim na esfera mais prosaica da lembrança – e não uma lembrança relativa a qualquer fato empiricamente demonstrável, mas a um *sentimento* –, que se deva ter a esperança de se projetar essa luz: a lembrança-sentimento de um vínculo empático

<sup>10</sup>Não há gesto-enunciação que inverta mais negativamente – mas, por isso mesmo, como um *duplo espectral* – o horizonte derridiano da espera generosa por uma alteridade e um porvir insondáveis do que aquele que abre o *Hamlet*, a saber, a inquirição do soldado sentinela àquele que se aproxima – “Who’s there?” (SHAKESPEARE, 2010) –, inquirição esta, naturalmente, zelosa da possibilidade de tratar-se de um *intruso*. Em que pese o grotesco da associação, ela mostra o reverso da filosofia da hospitalidade derridiana, relativa ao advento de uma alteridade que somos convidados, justamente, não a *temer*, e sim a *acolher* – mas não, exatamente, a convocar ou convidar (na expressão derridiana, *conjurar*) como um *aliado*, como um parceiro ou parceiro para a luta.

<sup>11</sup>O que, não obstante, tentamos realizar em outros lugares, propondo, por exemplo, a noção de *relações espectro-dialógicas* para analisar a construção de uma figura como o narrador Rodrigo S. M., de *A hora da estrela*, de Clarice Lispector (cf. PAZ, 2007).

concernente, mais que a um *mais de um*, a *todos nós*.

## REFERÊNCIAS

- BAKHTIN, M. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*. Trad. Y. F. Vieira. São Paulo/Brasília: Hucitec/Editora da UnB, 1987.
- \_\_\_\_\_. *Estética da criação verbal*. Trad. M. E. G. G. Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Marxismo e filosofia da linguagem*. Trad. M. Lahud e Y. F. Vieira. São Paulo: Hucitec, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Problemas da poética de Dostoiévski*. Trad. P. Bezerra. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.
- DERRIDA, J. *A voz e o fenômeno*. Trad. L. Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Espectros de Marx: o estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional*. Trad. A. Skinner. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.
- DOSTOIÉVSKI, F. M. *Crime e castigo*. Trad. N. Nunes. São Paulo: Abril Cultural, 1982.
- EAGLETON, T. *Ideologia*. Trad. L. C. S. Vieira. São Paulo: Boitempo, 1997.
- LOWY, M. *Ideologias e ciência social: elementos para uma análise marxista*. São Paulo: Cortez, 1985.
- PAZ, R. G. 'Quanto ao futuro.' ou de Macunaíma a Macabéa (e um pouco além): *A hora da estrela* como 'desconstrução extática' do modernismo brasileiro. In: *Cerrados* (UnB), v. 16, n. 24, p. 219-241, 2007.
- SHAKESPEARE, W. *The tragedy of Hamlet, Prince of Denmark*. Disponível em: [<http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/ua000326.pdf>]. Acesso em: 11 mar. 2010.

*Recebido em 17/03/2010*  
*Aprovado em 21/04/2010*