

# Da violência e da beleza<sup>1</sup>

## Diálogo entre Jacques Derrida e Gianni Vattimo

Tradução de Rossano Pecoraro

G. VATTIMO – Quando escrevo um ensaio sozinho, posso também justificar-me – me telefonaram, me pediram um artigo. Mas trabalhando com os outros, por exemplo agora, surge o problema do que se imagina fazer, e do porquê se faz. O trabalho de Capri sobre “Religião”<sup>2</sup>, para dar outro exemplo, surgiu de uma iniciativa editorial, porém havia uma separação entre a idéia econômica e prática do editor e a escolha do tema. Por que se escolhe um tema, especialmente o de um trabalho coletivo? É um problema que se reflete retrospectivamente sobre a justificação do trabalho individual, sobre a do trabalho alheio. A curiosidade que sempre tive em relação aos trabalhos do senhor seria: o que há, o que houve com certas importantes justificações, referidas às circunstâncias e à época, que apareciam no início da *Gramatologia*? E, inversamente, a desconstrução pode ser o objeto de um trabalho coletivo ou não constitui, antes, – e com efeito é freqüentemente nesses termos que se fala dela – uma atividade individual, de cunho literário ou criativo?

J. DERRIDA – A pergunta me surpreende um pouco e ao mesmo tempo a acho necessária. Tentarei entrelaçar dois fios: o primeiro é que eu tento colocar-me, ou me descubro colocado, diante da pergunta: o que acontece hoje, o que advém? Se devo falar e escrever publicamente, será preciso que leve em conta o que de singular acontece hoje. Tomo o exemplo da religião, questão enorme, antiqüíssima, de uma riqueza infinita – das bibliotecas mundiais – que nos ultrapassa a cada instante. Não se pode enfrentá-la seriamente, sobretudo durante um encontro entre amigos de dois dias. Mas tive a impressão de que, malgrado a enorme tradição, milenar, hoje acontece algo singular, do qual existem muitos sinais no mundo. Alguma coisa de inédito, pela qual é preciso responder e diante da qual nos devemos situar. E pensei

que, para reconhecer hoje o nosso aqui-agora, aquilo que há de original na nossa situação “histórica”, a religião não seria o pior fio condutor.

Puxo o segundo fio, tento responder à segunda parte da sua pergunta, quando dizia: “Diz-se que no fundo o senhor escreve de um modo um pouco particular, que têm escrúpulos estéticos ou poéticos, etc.”. Eu tenho preocupações que se podem chamar de estéticas – não amo muito essa palavra; tenho um cuidado com a composição, a forma, que não é somente de origem estética. Diante da singularidade do evento mundial, é preciso que eu responda de maneira singular, com a minha assinatura, do meu modo, não como fetiche estético, mas para assumir uma responsabilidade. Acontece-me alguma coisa, e é preciso que a responder seja eu, com a minha língua, a minha idade, a minha história, o meu *ductus*, o meu modo de escrever, de fazer algumas letras, mesmo se é ilegível. Naturalmente se deve inventar, não no sentido da ficção, mas naquele do *performativo*: eis a minha resposta a uma situação dada; se é uma assinatura é preciso que constitua por sua vez um evento, à maneira dela, modestamente, mas que tenha a forma de alguma coisa que não intervém somente para constatar, mas também, como cada ato de responsabilidade, para empenhar-se, para dar um penhor. Explicaria assim o escrúpulo para com a escritura, a forma, a retórica, a política. Decerto, não é só um escrúpulo de responsabilidade no nobre sentido ético-metafísico ou ético-jurídico, é também o cuidado do testemunho, do testamento, de deixar alguma coisa que tenha uma certa forma, que apareça. A grande questão é a da beleza, e não posso enfrentá-la tão rapidamente. Posso desejar que essa responsabilidade, que essa assinatura tenha uma certa forma; o que me guia na estruturação da forma? É difícil dizê-lo. Mas é verdade que a atenção para com a composição tem uma relação com o nome próprio, com o modo no qual nos vestimos e nos aparecemos. Quer-se que tenha essa forma, eis. Não sei se a chamaria de estética, porque não sei muito bem, nesse caso, o que significa; tem a ver com o desejo, a beleza, o sexo e a morte.

G. VATTIMO – A distinção tradicional entre filosofia e poesia pode ser individuada no fato de que a poesia não dá justificações preliminares. Quando Heidegger começa *Ser e tempo*, coloca o problema do esquecimento do ser, justificando-o com uma citação de Platão, que seria o índice da “descrição” da situação complexiva. A resposta sobre a forma é o segundo fio, mas é o primeiro que conta, o fato de que há alguma coisa que acontece. Segundo uma resposta filosófica tradicional, justifica-se o ponto de partida com base em uma situação; depois o discurso se faz descritivo, exatamente como a descrição o mais possível fiel à estrutura do ser, para que as pessoas a ela se conformem. Mas a noção de resposta – na perspectiva do senhor e talvez naquela em que todos nós estamos – não pode justificar-se mais na forma da adequabilidade e da adequação.

J. DERRIDA – Deveria ter precisado que o que acontece, acontece desconstruindo-se. Não sou eu que desconstruo, é a experiência de um mundo, de uma cultura, de uma tradição filosófica à qual acontece alguma coisa que chamo de “desconstrução”: alguma coisa se desconstrói, não funciona, alguma coisa se move, está se deslocando, desjuntando ou desajustando, e começo a percebê-la; está se desconstruindo e é preciso responder. No início da *Gramatologia* parti de uma espécie de constatação: a linguagem hoje não é mais uma região particular, ocupa a totalidade do espaço, há uma espécie de extensão sem limite do seu reino; e, ao mesmo tempo, torna-se escritura, com uma invasão da estrutura gráfica da experiência. Eu dava um certo número de exemplos, no viver cotidiano, na vida política, na genética, nas telecomunicações, uma espécie de fotografia, de imagem do mundo, e de um mundo que está mudando, logo desconstruindo-se.

Muitos dos meus textos podem dar a impressão de começar sem justificações prévias, sem o momento ainda clássico que o senhor descrevia em Heidegger. Diria que é uma impressão que depende de uma economia elíptica. Dado que escrevo, em princípio, para uma comunidade muito restrita de leitores, que presumo compartilham comigo uma cultura filosófica, digo-me, também por modéstia: não recomencerei, não abrirei o meu texto como se abre a *Crítica da razão pura* ou *Ser e tempo*. Isso significa que estou também convencido de que não se pode mais escrever uma grande máquina filosófica. De todo modo: eu não sou capaz disso. Opero sempre com pequenos ensaios oblíquos. Também Heidegger abandonou *Ser e tempo*, e depois não escreveu mais livros. A forma do livro sistemático, enciclopédico ou circular, parece-me impossível; e na *Gramatologia* começo dizendo: acabou, livros nunca mais.

A pergunta do senhor talvez seja a da introdução, do prefácio, da abertura. No “Hors livre” da *Disseminação* tento enfrentá-la sistematicamente, a partir de Hegel, para mostrar todas as aporias das introduções e da circularidade. Exatamente isso me parece em desconstrução.

G. VATTIMO – O senhor justificou a falta de visão geral e hegeliana de dois modos complementares, mas talvez contraditórios: por um lado, “suponho que já se sabe”; por outro “penso que não é mais possível”. Se a primeira resposta é aquela correta, poderíamos perguntar-nos se alguma coisa mudou da *Gramatologia* em diante, e como a repetiria ou a resumiria hoje. Se o é a segunda, o senhor dirá, talvez, que era o último olhar geral, que justificava a impossibilidade de um olhar geral. Pode-se sempre dizer que há algumas perguntas que não têm respostas, mas então se estaria na situação daquele que escreve ao Papa e publica um epistolário que consiste nas suas próprias cartas, porque o Papa nunca lhe respondeu.

J. DERRIDA – Também no âmbito da microcomunidade para a qual escrevemos, na minha opinião, são muito poucos os que compartilham alguns assuntos comuns; porém, mesmo se fossem raríssimos, se fosse apenas um ou dois – e assim nos aproximamos já da questão da comunidade e da amizade – é por eles que me regulo, que, creio eu, devemos nos regular, não por aristocracia, mas por economia, por algumas razões de formalização e de rapidez. Mas, quanto ao mais, esses assuntos comuns não diziam respeito ao meu trabalho, às pessoas que me leram, eu falava na cultura mundial, naquilo que acontece hoje no mundo. Não acredito que existam verdadeiramente dois tipos de textos, a *Gramatologia* e os outros. Cada texto começa de forma diferente, é um compromisso entre a retórica de uma introdução clássica e uma outra espécie de invenção.

O segundo convite deixa-me muito mais desarmado, e devo confessar que não posso responder à pergunta: por que, para que fim, desconstruir? Se a desconstrução não é uma iniciativa minha, ou um método, uma técnica, mas é o que acontece, o evento do qual se toma consciência, por que, então, ir naquele sentido? Por que agravar a situação? Não seria melhor consertar? Deve-se reconstruir? Se – por hipótese – há um dever mínimo, é obviamente o de sermos lúcidos, de não falharmos diante do que acontece. Mas essa experiência não basta, é preciso saber se somos *pro* ou *contra*, se estamos contentes ou não, e se queremos acentuar o processo ou detê-lo. É aqui que não tenho resposta.

Decerto, quero que o gesto performativo, a assinatura, a iniciativa que tomo, não seja demasiado anacrônica. Deve-se, portanto, ter uma afinidade com aquilo que acontece, mesmo se, depois, ser do próprio tempo se acordasse com alguma coisa que em si é anacrônica. A desconstrução é o anacronismo na sincronia. É um modo para acordar-se com alguma coisa de *out of joint*, de desacordado. Devemos acordar-nos, mas se trata também de fazer outra coisa, e de convidar os outros a fazer alguma coisa dizendo: eis o que penso que se deva fazer. Aqui só tenho experiências de aporias, que creio não devem ser esquecidas, e que, se há um dever, é de levá-las muito a sério. Mas não tenho conteúdos para propor. Ocorreu-me dizer, por exemplo, que vou no sentido da desconstrução porque é o que acontece, e é melhor que haja um por vir do que não haja nada. Porque alguma coisa venha é preciso que haja um por vir, e portanto, se há um imperativo categórico, esse é o de fazer todo o possível a fim de que o por vir permaneça aberto. A tentação de dizê-lo é grande, mas ao mesmo tempo, em nome de que o por vir valeria mais do que o passado? mais do que a repetição? Por que o evento valeria mais do que o não evento? Aqui poderia encontrar algo semelhante a uma dimensão ética, dado que o por vir é a abertura na qual o outro vem, e o valor de outro ou de alteridade serviria, no fundo, como justificação. É a minha maneira de interpretar o messiânico: o outro pode vir, pode não vir, não posso programá-lo, mas deixo um lugar para que possa vir, se vir, é a ética da hospitalidade.

O senhor disse que, ao menos, Heidegger, quando fala do esquecimento do ser, diz: “é preciso não esquecer o ser”; e que no fundo é isso que justifica, motiva, comporta todo o movimento. Sim e não: o diz, mas diz também o contrário, diz que não é possível lembrar-se do ser sem esquecimento; logo não se pode dizer que Heidegger tenha feito da memória do ser uma espécie de imperativo de última instância.

G. VATTIMO – Diria simplesmente que Heidegger gostaria de que não se esquecesse o esquecimento, ou seja, de que não se esquecesse que a lembrança do ser é lembrança de fatos que esquecemos, e que o ser não pode deixar de ser esquecido. Já é alguma coisa. Mas entendo muito bem o que o senhor disse. Creio que a abertura ao outro, deixar que o outro advenha, poderia ser interpretado, por um “fraquista” como eu, no sentido que o outro é sempre melhor do que eu. Dizê-lo assim, em geral, é talvez caluniar-se, mas por que deveria deixar lugar para o outro, senão porque o imperativo ainda mais profundo, ainda mais categórico, é um imperativo extático, de *excessus sui*? É o problema da amizade e da comunidade, e já da microcomunidade dos leitores: não sou o portador de uma razão universal com base na qual justifico o fato de falar em uma coisa e não em outra; aliás, não falo somente em nome da minha individualidade pontual. Antes, reconheço uma espécie de afinidade. Luigi Pareyson, o meu mestre, o titular da sala na qual estamos falando nesse momento, falava em congenialidade: por que interpreto preferivelmente certas obras, certos autores, e não outros? Não há justificação, mas há congenialidade.

J. DERRIDA – “Deixar lugar ao outro” não significa “devo preparar o lugar para o outro”. O outro está em mim antes de mim: o ego (também coletivo) implica a alteridade como própria condição. Não se trata de um eu que eticamente deixa lugar ao outro; mas de um eu que é estruturado pela alteridade nele, que está ele mesmo em um estado de autodesconstrução, de deslocamento. Por isso há pouco hesitava em dizer “ética”. Esse gesto é a possibilidade da ética, mas não é simplesmente ética; por isso falo em messiânico: o outro existe, virá, se quer, mas antes de mim, antes que eu tenha podido prevê-lo.

Recentemente participei da defesa de uma tese, em que a candidata tentava mostrar – contra Heidegger que diz: Hegel é o passado – que Hegel define um por vir. Buscando reconstruir, em Hegel e na tradição, a possibilidade da relação com o por vir, ela usava a expressão francesa “*voir venir*”: para que haja uma antecipação, um êxtase, é preciso *voir venir*. E eu, na discussão, tentei demonstrar que, para que haja um por vir como tal, uma surpresa, uma alteridade, é preciso *ne plus voir venir*, é preciso que não haja nem sequer uma antecipação, um horizonte de espera. E portanto que o por vir venha ao meu encontro, me atrole, me advenha, exatamente quando não o espero, não o antecipo, não o vejo vir – significa que o outro existe

antes de mim, que me previne. O outro tampouco é simplesmente o futuro, é, por assim dizer, o *prever*, o pré-por vir [o pré-acontecer]. Por isso não sou o senhor de mim mesmo, do lugar aberto à hospitalidade. Quem dá hospitalidade deve saber que não é proprietário daquilo que parece poder dar. O mesmo pode dizer-se da assinatura, que na maioria das vezes é vista como o próprio sinete, mas que é aquilo de que não posso nunca me apropriar.

A minha assinatura é o momento da mais alta responsabilidade no interior de uma profunda irresponsabilidade. Quando digo: no fundo, escrevo para aqueles com os quais compartilho uma língua, uma cultura, um lugar, uma casa, não se trata de comunidade de pertencimento ou de propriedade, porque poderíamos dizer da língua aquilo que acabei de dizer da assinatura: o francês, por exemplo, é a “minha” língua, não tenho outras, mas, ao mesmo tempo, ela me é radicalmente estrangeira, não tenho a sua propriedade. É nessa medida que “tenho o meu” idioma. O lugar, a família, a língua, a cultura, não são nunca meus, não existem lugares de pertencimento. Não quero negar que falo, sempre, em alguma coisa que parece um pertencimento, sei bem que escrevo a partir da minha idade, da minha cultura, da minha família, da minha língua, mas a minha relação com essas estruturas aparentemente comunitárias é de expropriação. Não pertença a essas coisas mais do que elas não pertencem a mim; o meu ponto de partida é lá onde esse pertencimento se rompeu. Dizíamos isso no início: parto daquilo que acontece, mas na medida em que se está desconstruindo. O senhor usou o termo “congenialidade”; mas, nessa palavra, me daria medo o seu apontar para a naturalidade e o nascimento, o gênio. *Políticas da amizade* é um livro por muitos aspectos contra a fraternidade, esse motivo tão poderoso, ao mesmo tempo cristão, revolucionário, universal, que tem sempre um liame com o nascimento, o solo, o sangue.

G. VATTIMO – Pareyson leu muito Goethe, portanto havia uma componente um pouco biológica. Mas é mais complexo: nós estamos aqui porque lemos os seus textos e não outros, e os achamos mais interessantes do que os de Searle, por exemplo.

J. DERRIDA – Não creio que hoje no mundo exista uma comunidade filosófica. Se insistíssemos em dizer que há uma comunidade, mesmo que não se esteja de acordo ou não se entenda um ao outro, então diria que, sim, há algumas pessoas que compartilham exatamente essa situação de absoluto mal-entendido e que sabem que por trás do nome de “filosofia” se fazem discursos que não podem traduzir-se de um para outro. Se um jornalista da CNN, às 7 da manhã, me fizesse essa pergunta, eu lhe responderia de um determinado modo. Se a fizesse em outro lugar, por exemplo aqui, hoje, creio que a análise daquilo que temos em comum, apesar das diferenças, das incompreensões ou dos idiomas, nos levaria muito longe. E a resposta não seria

a mesma se falasse naquilo que temos em comum nós, por exemplo, ou um grupo de filósofos de Turim que se encontrarão essa noite. Ou se a resposta fosse dada na Inglaterra ou na Alemanha. Temos em comum, evidentemente, uma cultura alemã, nietzschiana, heideggeriana, fenomenológica, hermenêutica, uma atenção para com aquilo que acontece no mundo contemporâneo. É uma espécie de capital, por assim dizer, do qual nos abastecemos continuamente, e que faz com que nos possamos compreender, mas que une um pequeníssimo número de pessoas. Por que esse pequeníssimo número de pessoas, hoje, na Itália, na França, na Europa, apesar de não ser muito lido, não é totalmente desconhecido?

G. VATTIMO – Essa noite o apresentarei. Começarei – como de resto o senhor sugere – dizendo: temos uma longa tradição de afinidade com essas temáticas, porque provimos da mesma família, etc. Está bastante certo; mas é como explicar porque almoçamos com uma pessoa e não com outra; não é ainda uma justificação. Vejo com clareza que busco sempre interrogá-lo do ponto de vista da justificação daquilo que o senhor faz, e é um problema que surge de uma tradição que talvez não tenhamos completamente em comum. E todavia: o senhor respondeu às minhas perguntas, mas é como se não me tivesse dado a resposta que queria. Talvez o outro seja exatamente isso, mas... Digamos que o problema do discurso filosófico me parece ser o de uma *fondazione sfondante*<sup>3</sup>. Responder: falo dessa forma porque assim bem me parece, é demasiado breve para não ser violento; no fundo, a violência é cortar com o sabre aquilo que se poderia desatar com mais paciência. O discurso violento é a falta de *discursus*, de argumentação como aquilo que permite a objeção. Por isso o fundamento é demoníaco, é silenciador, enquanto a argumentação, mesmo se não reivindica o valor metafísico da verdade, não deixa de ser uma atitude mais amigável.

J. DERRIDA – Responderei de modo inerme. Por um lado, creio ser capaz, em certas situações, de fazer um discurso sobre “a tarefa da filosofia”, e de dar-lhe também uma certa dignidade ética, política, etc. Na medida em que esse discurso tem alguma dignidade, vai além do momento presente, e difere radicalmente das razões pelas quais almoçamos juntos. Mas, por outro lado, sou absolutamente desalentado, ou cético, ou de qualquer modo sem ilusões, em relação ao grande discurso sobre a “tarefa” da filosofia, não tanto pelo seu valor intrínseco, mas, antes, por aquilo que me interessa. Sei que a minha vida acabou – estava acabada desde o começo, mas agora o é mais do que nunca –, restam-me alguns anos de vida e tudo o que faço é vigiado, juntamente, pela morte e pelo desejo imediato. Para mim, não há uma distinção radical entre a dignidade do grande discurso sobre a “tarefa” e as razões que fazem com que tenha o desejo de almoçar com alguém. Não há situações homogêneas, mas não vejo ali uma verdadeira oposição. Faria o grande

discurso sobre a “tarefa” também pelo benefício quase imediato que me dá, pelo desejo que tenho, pelo prazer que posso ter. É óbvio que para mim conta o desejo de estar com um em vez de outro, mas o meu prazer será muito mais intenso em comer, em fazer amor, ou fazer uma caminhada, com quem estará onde eu estarei, e compreenderá aquilo que quero dizer quando faço o discurso sobre a “tarefa”. Para mim, os dois paradigmas que consideramos de um modo um pouco abstrato – o grande discurso ambicioso sobre a tarefa da filosofia, de um lado, e as urgências do desejo, do outro – se condicionam reciprocamente, de um modo no fundo muito resignado, desesperado...

G. VATTIMO – Mas também participado. Tinha alguns alunos que se faziam psicanalisar por um lacaniano. Os psicoanalizados, às vezes, têm atitudes um pouco afetadas, sorriem sempre como se estivessem em um palco. E me perguntava: como é que passam da cozinha para a cama? ou seja, como transformam uma situação qualquer em uma situação amorosa, por exemplo? É um verso de Rilke que esteve na minha mente por anos, e que não achei mais, mas que só naquele momento compreendi. A desconstrução é também uma consciência da duplicidade das situações, do fato de que não existe nunca uma presença total. Também quando o senhor falava em morte – devo confessar – tinha uma curiosidade que removia: o senhor pensa em uma sobrevivência, ou não?

J. DERRIDA – Não penso em outra coisa senão na morte, penso sempre nela, não passam 10 segundos sem que a sua iminência me esteja presente. Analiso continuamente o fenômeno da sobrevivência como estrutura do sobreviver, é verdadeiramente a única coisa que me interessa, mas exatamente na medida em que não creio na sobrevivência *post mortem*. No fundo, é isso que comanda tudo, tudo aquilo que faço, sou, escrevo, digo.

Não creio, ao contrário, que o pensamento da morte, ou aquilo que o senhor definiu como afetação, desintensifique. Na desconstrução há um movimento para se tornar atentos à multiplicidade dos níveis estruturais, em cada instante, há deslocamentos internos do instante. Mas a experiência, a meu ver, longe de ser arrefecida ou desintensificada, é ao contrário intensificada por esse movimento. Não creio que exista um gozo pleno; se fosse pleno, não seria um gozo, logo o desmultiplicá-lo não implica uma perda de intensidade (...).

Desde o começo do diálogo deixamos passar a palavra “justificação”, como se no fundo se soubesse já o que ela quer dizer. Ora, como o senhor sabe, é uma palavra abissal, e há nela, decerto, uma referência à justiça: quero fazer um discurso justificável, isto é, justo, pelo qual se possa responder diante de alguma coisa que é designada como justiça e que, por si, não é, não existe, não é um dado; e quero outrossim responder ajustando o discurso (questão de *Fügen* e de justiça), e atentando

para aquilo que acontece verdadeiramente hoje, ajustando o meu discurso à realidade histórica, tal como a herdei, e tal como atualmente se desenvolve. A justificação significa ajustar o próprio discurso à história, à herança, à época, àquilo que é, mas ajustá-lo desajustando-o, ajustando-o àquilo que ainda não se dá, que não é deste mundo. A justificação injunge, portanto, que se ajuste e se desajuste em nome da justiça, o que postula ao mesmo tempo a história e uma ruptura com a história, se por história se entende a totalidade daquilo que é ou que foi.

A justificação diante daquilo que não é ainda, defronte de uma justiça à qual me apelo ou que vem, mas que pode não vir, é mais uma vez a dimensão messiânica, que é histórica e ao mesmo tempo em ruptura com a história. Talvez esse sentido de messianicidade nos permita uma conexão com aquilo que o senhor dizia antes sobre a violência do “faço isso porque me apraz”, em contraposição à argumentação. Hesitaria em pôr uma oposição. Antes de tudo, não estou seguro de que a violência seja um mal, e preferiria contrapor mais tipos de violências em vez de opor violência e não violência. Fazer alguma coisa porque estamos com vontade não é só violento e não é necessariamente contra o desejo de argumentar. Sei, por exemplo, que prefiro fazer um discurso filosófico, falar como fazemos agora ou escrever, em vez de subir a uma tribuna para fazer um discurso político. Não tenho desejos políticos, não tenho ambições políticas; a política me interessa, e tenho sonhos que me atravessam, ser um homem político ou um homem de teatro, mas sei que o faria malíssimo.

Faço então o que quero fazer porque tenho a impressão de que a minha imagem é melhor; a minha imagem não é minha, é a imagem do outro, é um fantasma, para um espectador que nem conheço. Tenho a impressão de que isso não é somente violento, e que é um modo de conformar-me com aquela que é a melhor imagem não só para mim, mas também para a pessoa à qual quero agradar em mim ou fora de mim. Os modos da argumentação são diferentes, mas não creio argumentar menos na experiência mais particular, mais íntima: ali, tenho a impressão de que, no que me diz respeito, o desdobramento da potência argumentativa é dez vezes mais próximo do máximo da violência, e ainda mais desenvolvido do que aquele a que recorro nos livros de filosofia.

G. VATTIMO – É um problema ao qual sou muito sensível, e concordo bastante com o que o senhor disse; só, há uma diferença entre tipos de violência. Dizer “afirmo isso porque me apraz” em uma discussão filosófica poderia ser uma violência de um certo tipo, enquanto dizer “te amo” em uma situação amorosa, é uma violência de outro tipo. É verdade, porém, que não se sabe nunca onde acaba a violência e onde começa a experiência: e o encontro, a ruptura da homeóstase tranquilizadora é talvez sempre uma violência.

Mas a desconstrução não é talvez um modo para desconstruir a imediaticidade como violência, como aquilo contra o qual não se pode opor nada? Por exemplo, o

mestre é aquele ao qual se reconhece uma autoridade, ao qual nos dirigimos para receber algo definitivo; mas o meu trabalho de exegese do mestre é sempre um modo para consumir, metabolizar, devorar.

Chamo isso de “secularização”. Existe sempre um liame sagrado em relação ao qual devo ficar em silêncio, mas me sinto sempre engajado em uma atitude secularizadora, racionalizadora, formalizadora. A história seria um modo para desnaturalizar a fraternidade, uma forma de fraternidade cultural, porque sem fraternidade ou amizade não acontece nada. Mas não sou obrigado de maneira alguma a ter somente amigos italianos, posso ter amigos franceses ou americanos, não com base na naturalidade, da qual o senhor duvida, mas sim com base em uma atitude histórica.

J. DERRIDA – Escutando-o, senti vontade de distinguir não só entre múltiplas violências segundo as regiões do discurso e as regiões da experiência, mas também entre violência e brutalidade. A violência da qual o senhor falou, que se trate de *dressage* dos animais ou de refinadíssimas formas de violência simbólica na comunidade filosófica, para mim é sempre a mesma: é muito diferenciada, mas no fundo a violência é irreduzível, sempre se tem *dressage*, *Zucht und Züchtung*. Também na argumentação mais respeitosa do outro, há um certo modo de imprimir alguns hábitos que conserva a violência, uma violência que não pode nem deve ser reduzida, porque de outro modo não haveria mais cultura.

Mas seria preciso distinguir da violência aquilo que me sinto tentado de chamar de brutalidade, não a animalidade nem a bestialidade – a brutalidade em uma discussão, em uma argumentação, o *fiat* dogmático. Por definição, não há violência natural, um terremoto não é violento, o é somente na medida em que lesa interesses humanos. Se estamos de acordo sobre o fato de que não há violência natural no sentido da naturalidade, então deveríamos chamar de “violência” aquilo que não permite ao outro ser o que ele é, aquilo que não deixa lugar ao outro. Com frequência me repreendem, como o senhor sabe, de não argumentar; acho essa repreensão muito injusta. Com efeito, parece-me que tento sempre não ser brutal, dogmático, ou dizer: é assim.

A brutalidade não é somente uma violência não refinada, é uma má violência, depauperadora, repetitiva, mecânica, que não abre ao por vir, que não deixa espaço para o outro. Aqui, obviamente, entra em jogo também uma conotação estética, ainda que não a transformaria em uma última instância. A brutalidade, porém, reduz ao amorfo, empobrece a forma, faz perder a diferenciação. Talvez o que estou dizendo seja um modo um pouco apolíneo de defender-se da violência orgiástica, ou dionisíaca, que brinca com o informe, com o amorfo, com a fusão, mas se a diferença é violência e a violência é diferenciadora, a brutalidade torna homogêneo e cancela a singularidade.

Turim, 19 de janeiro de 1995

## Notas

1. O texto aqui traduzido pela primeira vez – com a autorização da editora Laterza – é o capítulo VII, sem título, do livro *Il gusto del segreto*, publicado na Itália em 1997 por Jacques Derrida e Maurizio Ferraris. Na realidade, o volume tem uma estrutura um pouco, digamos, irregular. Uma parte é ocupada pelo ensaio de Ferraris “Che cosa c’è”; outra é formada por sete capítulos reunidos sob o título “Ho il gusto del segreto”: trata-se de cinco conversações entre Derrida e Ferraris ocorridas em 1993, 1994 e 1995, de um escrito que reproduz a conferência inaugural do seminário de Derrida na Escola de Altos Estudos em Ciências Sociais de Paris (ano acadêmico 1994-1995) e, por fim, de um diálogo entre Vattimo e Derrida ocorrido em 19 de janeiro de 1995, antes da conferência deste último na Universidade de Turim. É esse texto que traduzimos e ao qual decidimos atribuir o título *Da violência e da beleza*. Agradecemos a Aline de Andrade e Souza pela leitura e revisão desse texto (N. do T.).
2. Trata-se do Seminário que aconteceu na ilha napolitana de 28 de fevereiro a 1 de março de 1994. As conferências de Vattimo, Derrida, Gadamer, Gargani, Ferraris, Frias, Vitiello foram publicadas em 1995 pela editora Laterza e traduzidas para o português no livro *A religião*. São Paulo: Estação Liberdade, 2000 (N. do T.).
3. Ou seja: uma fundação des-fundadora; uma fundação que não funda; uma fundação que arromba, que mina as suas próprias bases (N. do T.).