

## DESTRUIÇÃO E DESCONSTRUÇÃO: um olhar sobre o fim do mundo

Arllan Douglas Santos Rocha<sup>8</sup>

**Resumo:** O presente trabalho se propõe analisar as questões que envolvem o tema do fim do mundo, relacionando-as com os olhares desconstrucionistas para os aspectos históricos, políticos, culturais e sociais envolvidas em tal assunto. Deste modo, colocamos em perspectivas as relações entre desconstrução e destruição, demonstrando a distância entre tais perspectivas, e a justeza que só pode ser encontrada em um processo desconstrucionista.

**Palavras-chave:** Fim do Mundo; Destruição; Desconstrução; Violência; Filosofia da História.

**Abstract:** This paper aims to analyze the issues about the end of the world, relating them with the deconstructionist perspectives for the historical, political, cultural and social aspects involved in such subject. In this way, we put into perspective the relationship between deconstruction and destruction, demonstrating the distance between such perspectives, and the fairness that can only be found in a deconstructionist process.

**Keywords:** End of The world; Destruction; Deconstruction; Violence; Philosophy of History.

### Introdução

Ao nos depararmos com a ideia de fim do mundo, a primeira das várias hipóteses que nos vem à mente é a de um processo de destruição, que se desencadeia por meio da dissolução de um mundo decrépito. O fim, o caos, a desordem nos são uma verdadeira *mise en place* que antecede o fim do mundo. Cenas apocalípticas que em sua pujança nos levarão rumo ao nada, um vazio existencial que somente poder-se-á remeter à destruição. Esta é, sem dúvidas, uma das grandes questões ao se pensar no fim do mundo. A destruição do mundo sensível e conhecido pode ser desesperadora para aqueles que não enxergam estar sob a égide da

---

<sup>8</sup> Graduando em Direito pela Universidade Federal de Sergipe e membro do GEFILUFS – Grupo de Estudos de Filosofia da Linguagem da UFS. E-mail: [arllanrocha@gmail.com](mailto:arllanrocha@gmail.com).

exploração de uma biopolítica neoliberal, ou ainda para os projetistas deste mundo, que fazem parte deste processo exploratório.

Entretanto, o fim de um mundo não deve ser pautado pela destruição. Muito embora o fim pressuponha a conclusão de algum processo que já teve o seu início determinado, a destruição não é a única forma de se chegar ao fim de algo. Por isso, pretendemos adentrar na discussão acerca do fim, como fim de um mundo, para que possamos compreender os processos que constituem a formação e a desconstrução do mundo sensível. Deste modo, adentrando temas como o sentido histórico do fim, e a violência simbólica utilizada em sua busca, pretendemos analisar as correlações entre desconstrução e destruição.

Também se ressalta o que diz Marilda Castanha sobre a violência linguística que será por nós abordada, onde aduz: “Não falar a língua de seu povo é perder um pouco a memória de sua cultura. A sabedoria indígena mora também nas palavras, na tradição oral, nos seus cantos e histórias. Esquecê-los é apagar o próprio conhecimento” (CASTANHA, 2007, p. 25).

Essa é uma questão primordial para se entender as diferenças entre o fim de um mundo, e o fim do mundo. Desta maneira, abordaremos tais pontos quando tratarmos da violência simbólica existente na busca por um mundo globalizado, que sempre termina como um processo de uniformização e morte das diferenças culturais.

### **O sentido histórico de se buscar pelo fim**

O ato de pensar sobre o fim do mundo pressupõe um regresso ao passado, buscando-se a gênese do processo histórico responsável pela criação da infraestrutura cujo término se quer enxergar. Deste modo, o retorno à potência geradora do mundo sensível é imprescindível, uma vez que há certa impossibilidade em se pensar no fim daquilo que sequer conhece-se o início. Assim, não faz sentido que o trabalho desempenhado pelos que buscam ver o encerramento de tais processos, ou até mesmo o antecipam à procura da posição de oráculos do apocalipse, amarre-se a um brutal desconhecimento da formação histórica da sociedade. Só poder-se-á determinar a conclusão de qualquer processo quando este já se iniciou, pois não há fim<sup>9</sup> para o

---

<sup>9</sup> Entendemos por fim o conceito trazido por Abbagnano em seu Dicionário de Filosofia: “FIM (gr. xéXoq, oi) eveKCX; lat. Finis; in. End, Purpose, fr. Fin, But; ai. Zweck, it. Fine). Esta palavra tem as seguintes significações principais: I a limite, no sentido com que Aristóteles diz: "a natureza procura sempre o F.", ou seja, foge do infinito" (Degen. an., I, 1, 715 b, 16, 15). Dewey usou essa palavra no mesmo sentido: "Podemos conceber o F. como devido ao cumprimento, à consecução perfeita, à saciedade, à exaustão, à dissolução, a alguma coisa que diminuiu ou

que sequer começou. É neste sentido que Derrida questiona “Como compreender efetivamente o discurso do fim ou o discurso sobre o fim?” (DERRIDA, 1994, p. 26).

De antemão, cabe salientar que há aqui uma diferença fulcral que reside na própria ação comunicativa. A fala de Derrida não questiona somente a efetividade discursiva do ato de falar do fim, mas também de falar sobre aquilo que se determinou como o fim. Estes dois pontos, aparentemente sem tanta relevância, escondem um problema deveras importante aos que se propõem discorrer sobre a finitude de algum processo, ato que depende intrinsecamente de um referencial que já passou. Por isso, para se entender qualquer discurso sobre o fim há de se buscar bases históricas, marcadas pelos acontecimentos que desembocam em tal finalismo<sup>10</sup>, além de ser condição *sine qua non* aos que se arriscam falando do fim, que se entenda a diferença entre a sua posição, e a de quem escolhe falar ao fim.

Não compreender os processos históricos, ou melhor, não se distanciar deles, foi um dos erros cometidos por Fukuyama que, não se atentando à diferença entre falar do fim e falar ao fim, precipitou-se pelo ledó engano neoliberal de declarar o fim da história e a morte dos ideais revolucionários advindos da luta de classes. Considerar a queda dos regimes socialistas soviéticos, nas últimas décadas do século XX, como evento determinante para a suposta vitória do neoliberalismo, reside justamente no problema de se antecipar o fim do que sequer compreendeu o começo. Assim, Derrida afirma, em tom irônico, que:

Muitos jovens dos dias atuais (do tipo ‘leitores consumidores de Fukuyama’ ou do tipo ‘Fukuyama’ mesmo) não o sabem, sem dúvida, suficientemente: os temas escatológicos do ‘fim da história’, do ‘fim do marxismo’, do ‘fim da filosofia’, dos ‘fins do homem’, do ‘último homem’ etc. eram, nos anos 1950, há quarenta anos, nosso pão de cada dia. Esse pão de apocalipse nós o tínhamos naturalmente na boca, já então, tão naturalmente quanto isto a que denominei a posteriori, em 1980, o ‘tom apocalíptico em filosofia’ (DERRIDA, 1994, p. 31).

Tal precipitação, advinda de uma ansiedade desavisada daqueles que gostariam de bradar a vitória dos destroços do capitalismo moderno, representados pelo neoliberalismo de

---

cedeu”; em outras palavras, os F. são só “termos ou conclusões de episódios temporais” favoráveis ou desfavoráveis, bons ou ruins (Experience and Nature, pp. 97 ss.);” (ABBAGNANO, 2007).

<sup>10</sup> Aqui entendemos por finalismo o conceito trazido por Abbagnano: “FLNAIIISMO (in. Finalism; fr. Finalisme, ai. Finalismus; it. Finalismo). Doutrina que admite a causalidade do fim, no sentido de que o fim é a causa total da organização do mundo e a causa dos acontecimentos isolados. Essa doutrina implica duas teses: 1a o mundo está organizado com vistas a um fim; 2a a explicação de qualquer evento do mundo consiste em aduzir o fim para o qual esse evento se dirige. Essas duas teses frequentemente estão unidas ou confundidas, mas às vezes elas são diferentes e procura-se admitir uma sem admitir a outra. Segundo relato de Platão e de Aristóteles, Anaxágoras foi o primeiro dos antigos a admitir a causalidade do fim (PLATÃO, Fed., 97C; ARISTÓTELES, Met., I, 3, 984 b 18)” (ABBAGNANO, 2007, p. 457).

Fukuyama, demonstra a fragilidade de se optar por falar sobre o fim sem se distanciar dos processos históricos que constituíram o caminho até ali traçado. Com isso, o fim torna-se um mero objetivo galgado por mercadores do caos, havendo um maior perigo na busca por antecipar o fim da história, enquanto se ignora por completo os processos constituintes do mundo que se pretende observar. Assim, não se fala somente sobre o fim, mas antes dele. Esta é a pedra carregada por Fukuyama e seus seguidores, que tentam moldar o mundo aos seus argumentos, desprezando qualquer laço histórico que possa contrariar tais percepções.

Fukuyama buscou nos eventos históricos uma justificativa para que pudesse declamar a supremacia do modelo capitalista neoliberal, mas sem se dar ao trabalho de afastar-se daquilo que observava. Deste modo, ele olha, mas não vê, pois quando busca o espectro, sua visão se depara com o fantasma e o seu efeito de viseira. Sobre tal questão, diz Derrida que “A isto chamaremos efeito de viseira: não vemos quem nos olha. (...) isso não impede que ele olhe sem ser visto: seu aparecimento o faz parecer ainda invisível sob sua armadura”(DERRIDA, 1994, p. 22). Assim, o que o autor neoliberal fez foi olhar para a queda do modelo soviético no final do século passado em busca de uma verdade que justificasse suas teses, e ao não ver os fantasmas que os olhava, anunciou o fim de um mundo que ele sequer entendeu, pois ignorou os processos históricos que levaram a tais acontecimentos<sup>11</sup>.

Neste caminho, Deleuze nos diz que o fantasma “(...) não representa uma ação nem uma paixão, mas um resultado de ação e de paixão, isto é, um puro acontecimento.” (DELEUZE, 1974, p. 217). Deste modo, Fukuyama não está somente preso aos olhares que direciona ao fantasma sem vê-lo, mas também se encontra aprisionado pelo desconhecimento das causas que levaram aos acontecimentos que ele pretende explicar. Por isso, não é somente a sua percepção que estará distorcida, mas também, como consequência, toda a sua dedução, uma vez que a premissa de onde ele parte é equivocada e ilusória. Assim, o fim da história por ele proclamado nada mais é que uma ação emotiva e irracional dirigida ao modelo de homem liberal, que subsiste ao sistema como engrenagem da máquina exploratória.

## **As violências simbólicas e o projeto de um mundo global universalizado**

---

<sup>11</sup> Segundo Deleuze, “O acontecimento não é o que acontece (acidente), ele é no que acontece o puro expresso que nos dá sinal e nos espera. Segundo as três determinações precedentes, ele é o que deve ser compreendido, o que deve ser querido, o que deve ser representado no que acontece.” (DELEUZE, 1974, p. 152). Assim, por acontecimento entendemos como aquilo que deve-se buscar a razão pelo qual ocorreu.

O discurso do fim da história não foi adotado pelos neoliberais de forma despretensiosa, mas sim por constituir uma farsa que lhes possibilitou galgar uma aparente posição hegemônica que, sem ele, jamais poderia ser almejada. Por isso, Fukuyama apenas olha apressadamente para os acontecimentos das últimas décadas do século XX sem nada ver de verdade. O fantasma que está oculto à sua percepção, o deixa se iludir pela cega suposição de que nada poderá observar além do fim. Prematuramente, ele proclama a vitória do modelo liberal, pautando-se na supremacia de uma exploração voltada ao homem-máquina, subsistindo em um sistema que o torna objeto e o transforma em mercadoria, pois não deixar de fazê-lo<sup>12</sup>.

Aqui temos a mais alta das explorações, a da biopolítica, que traduz o capitalismo neoliberal como natural. Nestes termos, tem razão Zizek quando, ao comentar um filme de Cuarón, diz que:

A tirania que hoje ocorre assume novos disfarces – a tirania do século XXI é aquela chamada de ‘democracia’. É por isso que os governantes do mundo de Cuarón não são burocratas ‘totalitários’ orwellianos, cinzentos e uniformizados, mas administradores esclarecidos, informados e democráticos, tendo cada um deles o seu próprio ‘estilo de vida’. (ZIZEK, 2014, posição 753)

De tal modo, a ideia de um capitalismo humanizado pela lógica mercantil e consumerista do neoliberalismo se dispõe a ser um contraponto aos regimes totalitários identificados pela experiência stalinista soviética. Assim, o capital se autoproclama vencedor de uma batalha pelos rumos da história, chegando ao fim dela como solução derradeira, ao mesmo tempo em que se propaga como a mais humana das possibilidades de mundo. É neste ponto que surgem as fomentações de um novo mundo, ou uma nova história, com narrativa completamente pervertida pela lógica do neoliberal.

A exploração, que antes findava no processo de aquisição e acumulação de capital, agora se torna mais dinâmica e pretende ser sensorialmente palatável, como se o capitalismo tornasse o mundo uma utopia em que liberdade e igualdade são preceitos universalmente reconhecidos. Deste modo, as alegorias sociais tornam-se totens de uma forma de se viver fora da lógica comunitária. Aqui está a mais dura das violências, a que ataca os símbolos de pertencimento, invadindo as diversas camadas da sociedade. Esta violência, corrompedora do convívio social, se introduz simultaneamente como libertadora e exploradora, atacando representações

---

<sup>12</sup> Esta impossibilidade decorre da necessidade fulcral do sistema capitalista neoliberal de manter a sociedade em uma eterna crise, pautando-se como alternativa às incertezas advindas de qualquer processo revolucionário que possa vir a ocorrer. Esse freio social faz parte do sistema de exploração global proposto pelo neoliberalismo, e constitui sua única forma de manter-se com uma aparência viável.

simbólicas culturalmente identificáveis, como a linguagem, que passa a ser dominada pela lógica de mercado<sup>13</sup> perdendo o seu senso de coletividade.

Neste sentido, nos diz Zizek que “Em primeiro lugar, há uma violência “simbólica” encarnada na linguagem e em suas formas, naquilo que Heidegger chamaria de a “nossa casa do ser”.” (ZIZEK, 2014, posição 330). Isso nos faz lembrar que perder a língua é também perder a nossa identidade. Assim, o ser que nos constitui submerge naquela que é a mais dura das violências experienciadas, a que se impõe contra os símbolos que firmam o senso de coletividade dos povos. É desta maneira que o controle passa a ser efetivo e direcionado à padronização e uniformização social, com roupas, produtos culturais, a língua e até mesmo os costumes gastronômicos sendo universalizados num direcionamento dado para o fim dos mundos que não se encaixem no universo liberal.

Esta violência, advinda de um projeto do neoliberalismo pautado pela necropolítica<sup>14</sup>, representa a morte social de um povo que perde para o mercado global as suas identidades. Neste sentido, diz Darcy Ribeiro, tratando dos povos nativos quando do processo colonial europeu nas terras brasileiras, que:

“Mais tarde, com a destruição das bases da vida social indígena, a negação de todos os seus valores, o despojo, o cativo, muitíssimos índios deitavam em suas redes e

---

<sup>13</sup> Quanto a isso, frisa-se que com a transformação dos elementos constituintes de uma identidade social e cultural, tal qual a linguagem, em mercadorias inseridas na lógica de consumo e produção do capital, as mesmas findam sob a égide da alienação, pois há uma objetificação da identidade coletiva por meio da mercantilização da língua. Neste sentido, Marx afirma que “A mercadoria é, antes de tudo, um objeto externo, uma coisa que por meio de suas propriedades, satisfaz necessidades humanas de um tipo qualquer. A natureza dessas necessidades – se, por exemplo, elas provêm do estômago ou da imaginação – não altera em nada a questão.” (MARX, 2017, p. 113). Deste modo, o emprego de mudanças e adaptações linguísticas que sobrepõem as necessidades reais dos povos, por aquelas criadas através das demandas do mercado, faz com que a linguagem finde como sendo uma violência simbólica. Por isso, a assimilação de termos estranhos à realidade social de um povo por parte da linguagem formal a qual ele se encontra submetido, faz com que a sua percepção de mundo se torne completamente alienada. Ressalta-se que o uso do termo alienação, aqui, diz respeito à definição dada por Marx que, conforme Abbagnano, diz que “(..) A propriedade privada produz a A. do operário tanto porque cinde a relação deste com o produto do seu trabalho (que pertence ao capitalista), quanto porque o trabalho permanece exterior ao operário, não pertence à sua personalidade, "logo, no seu trabalho, ele não se afirma, mas se nega, não se sente satisfeito, mas infeliz... E somente fora do trabalho sente-se junto de si mesmo, e sente-se fora de si no trabalho". Na sociedade capitalista, o trabalho não é voluntário, mas obrigatório, pois não é satisfação de uma necessidade, mas só um meio de satisfazer outras necessidades. "O trabalho exterior, o trabalho em que o homem se aliena, é um trabalho de sacrifício de si mesmo, de mortificação" (Manuscritos econômico-filosóficos, 1844, I, 22). Esse uso do termo tornou-se corrente na cultura contemporânea, não só na descrição do trabalho operário em certas fases da sociedade capitalista, mas também a propósito da relação entre o homem e as coisas na era tecnológica, já que parece que o predomínio da técnica "aliena o homem de si mesmo" no sentido de que tende a fazer dele a engrenagem de uma máquina (v. TÉCNICA). (..)” (ABBAGNANO, 2007, p. 26-27).

<sup>14</sup> Aqui entendemos por necropolítica como o uso de um sistema de dominação para identificar quais grupos devem ser dizimados, tudo isso com base em um projeto biopolítico de poder. Assim, grupos inteiros são condenados à morte, mesmo que não se proceda com um sentenciamento direito.

se deixavam morrer, como só eles têm o poder de fazer. Morriam de tristeza, certos de que todo o futuro possível seria a negação mais horrível do passado, uma vida indigna de ser vivida por gente verdadeira.” (RIBEIRO, 2003, p.43)

Desta maneira, o processo de colonização e aculturação de um povo pode ser identificado como um claro etnocídio, eliminando as representações simbólicas que constituem o caráter mais substancial de uma comunidade. Por meio da identificação, e posterior desconfiguração, das culturas populares, seja quanto às suas expressões artísticas, linguísticas, literárias, e até mesmo estéticas, o processo de globalização preconiza um projeto de unificação dos vários mundos, e suas diferentes expressões culturais, em volta de uma padronização que atinge principalmente o modo de consumir. Com isso, o modelo de sociedade passa a ser genérico e completamente voltado à legitimação das necessidades sistêmicas do neoliberalismo, com a definição e quais roupas, carros, produtos eletrônicos e alimentos devem ser consumidos.

Assim, qualquer ação que busca se pautar na autodeterminação dos povos é identificada com certa estranheza. Contra o império desta imposição colonial, somente é possível uma resposta coletiva, ou seja, uma desconstrução acionada pela coletividade. Deste modo, com a opressão simbólica, em especial pela língua, tornando-se uma maneira de fortalecer o mundo produzido pelo processo de globalização, é com a retomada dos símbolos culturais popularmente produzidos que se deverá buscar a contracorrente ao mundo neoliberal.

O fim da história, proposto por Fukuyama, fortalece a ideia da supremacia do sistema neoliberal. O próprio conceito de aldeia global, que aponta para o Norte, e nega o Sul, nos torna figurantes de nós mesmos. E é com esta violência disfarçada de uma liberdade alternativa ao totalitarismo que os defensores do mercado como soberano, principalmente nos anos 1990, identificarão a existência do mundo, mesmo que em verdade este seja apenas um mundo dentre os vários mundos possíveis.

### **O fim do mundo como o fim de um mundo**

Não é difícil notar que há uma diferença crucial entre falar do fim e falar ao fim. Embora seja possível supor que todos os processos se sujeitam a uma finitude em sua essência, a dificuldade de falar do fim, ou sobre ele, está no momento escolhido para tal. Quando Fukuyama optou por declarar o fim da história, ele não o fez pautando-se numa visão de quem enxergou o fim, mas sim de forma apressada e ingênua projetando seus desejos em um acontecimento que ele sequer conseguia observar. Assim, adiantou aquilo que desejava ser o

fim, estando dentro do processo. Este é um equívoco daqueles que não conseguem ver o que está diante de si mesmo. O efeito de viseira é elemento fundamental para tal erro, mas o fato de não se esperar para falar ao fim é o que verdadeiramente impõe tal seqüela.

Falar ao fim é uma das grandes dificuldades dos sujeitos históricos, pois, estando imersos no processo, não conseguem desconstruir suas imagens e representações. Deste modo, pensar o fim antes do término faz com que se observe o fim como a destruição rumo ao nada. Com isso, a ideia de que a finitude desembocará num processo de desagregação nos leva ao problema do homem frente ao fim do mundo. Neste sentido, ressalta-se o que diz Valéry apud Derrida ao definir o homem e a política, quando fala que “O homem: ‘uma tentativa de criar o que eu me arriscaria a chamar o espírito do espírito” (p. 1025). Quanto à política, esta sempre ‘implica alguma ideia do homem’”. (DERRIDA, 1994, p. 20).

Isso quer dizer que o fim do mundo também reside no problema do sujeito, uma vez que a direção que a política apontará em sua busca é dada pela implicação de um ideal que se faz do homem. Por isso que os neoliberais, ao olharem o processo histórico nos anos 1990, decretaram a falência de qualquer alternativa ao capitalismo moderno, com a supremacia do modelo de homem-máquina mercadologicamente definido. Esta é uma das razões pela qual devemos afastar tais olhares naturalistas do processo histórico, pois estes sempre são totalizantes e justificadoras das injustiças como algo advindo de um determinismo quase divino.

Dentro da relação entre política e o conceito que se faz do homem, também temos uma forte dualidade ao se pensar o fim do mundo ou o fim de um mundo. Aqui, não se trata apenas de um mero jogral com palavras soltas, mas pensar o fim por meio da desconstrução só é possível quando deixamos de lado a ideia de destruir o mundo. Nietzsche, em suas marteladas, afirmou que “Falar de outro mundo distinto deste carece de sentido, supondo que não nos domine um instinto de calúnia, amesquinamento e de suspeita contra a vida. Nesse último caso nos vingamos da vida com a fantasmagoria de uma vida distinta, de uma vida melhor.” (NIETZSCHE, 2017, posição 401). Assim, destruir o mundo na busca por justiça vai na contramão do que se pretende. Por isso, a desconstrução de um mundo que se considera injusto e deveras violento é o caminho acertado que poder-se-á adotar.

É esta a lição que nos dá a desconstrução, o fim do mundo não representa uma explosão rumo ao nada. O fim representa o fim de um mundo, de uma ideia de mundo, para a construção de outro, que sempre poderá ser desconstruído. São estes os pressupostos que devemos ter em



mente quando rejeitamos a perspectiva da destruição do mundo, dos cacos de um mundo anacrônico, e nos voltamos para a sua desconstrução. Assim, o fim de um mundo, com a construção de outro, trazendo consigo os seus novos símbolos, também advém de uma nova visão de homem, demasiado humano e fruto de uma construção social.

A busca pelo fim de um mundo deve, desde logo, se livrar da caricatura burlesca que lhe é dada pelas expectativas de um processo destrutivo. A destruição nos levará à ruína, e a partir dela qualquer construção de um novo mundo terá de lidar com os fantasmas do antigo. Aqui, devemos ouvir o que diz Derrida, quando fala:

1. Primeiramente, o luto. Não falaremos senão dele. Este consiste sempre em tentar ontologizar os restos, torná-los presentes, em primeiro lugar em identificar os despojos e em localizar os mortos (toda ontologização, toda semantização — filosófica, hermenêutica ou psicanalítica — encontra-se enredada nesse trabalho do luto, mas, enquanto tal, não o pensa ainda; é neste alguém que formulamos aqui a questão do espectro, ao espectro, quer se trate de Hamlet ou de Marx). É preciso saber. É preciso sabê-lo. Ora, saber é saber quem e onde, saber de quem é propriamente o corpo e onde este repousa — pois ele deve permanecer em seu lugar. Em lugar seguro. Hamlet não pergunta somente a quem tal crânio pertencia ('Whose was it?', Valéry cita essa pergunta). Exige saber a quem pertence aquele túmulo ('Whose grave's this, sir?'). Nada seria pior para o trabalho do luto do que a confusão ou a dúvida: é preciso saber quem está enterrado onde — e é preciso (saber — assegurar-se) que, nisso que resta dele, há resto. Que ele se mantenha aí e não saia mais daí!(DERRIDA, 1994, p. 24-25)

Por isso, falar aqui em destruição, em destruir o mundo atual, crendo assim pôr fim à sua hiper exploração, ao seu racismo, à sua misoginia, ao seu cruel preconceito de gênero e do rompimento com o padrão binário da sexualidade, castrando o indivíduo e mercantilizando o seu gozo, nos leva ao paradigma do luto. É preciso findar o resgate feito pela reprodutibilidade histórica, que sempre ensaja sua repetitividade em grandes farsas. Derrida reafirma este ponto ao falar da “Repetição e primeira vez, mas também repetição e última vez, pois a singularidade de toda primeira vez faz dela também a última vez” (DERRIDA, 1994, p. 26).

Aqui, somente a desconstrução, e sua justa existência, como diz Derrida, seria capaz de pôr fim aos fantasmas de um velho mundo, conjurando o espectro de um mundo do porvir. A experiência revolucionária de um fim do mundo só encontra justeza na desconstrução. O fim de um mundo é necessário, o desconstruindo e construindo um novo, que não se corrompe pelo luto, pois já não há escombros sob os quais recordar. Os fantasmas já foram exorcizados, e com a desconstrução não há mais espaço para o olhar de reprodutibilidade. Se é possível falar em um mundo justo, em justiça, essa possibilidade encontra espaço na luta política que põe fim ao mundo anacrônico. Derrida nos diz que “Após o fim da história, o espírito vem ao revir, ele

figura ao mesmo tempo um morto que revém e um fantasma cujo retorno esperado se repete, mais e mais.” (DERRIDA, 1994, p. 26), uma justa preocupação que não deve-se á ignorar.

## **Conclusão**

Derradeiramente, voltamos mais uma vez aos fins da história, e conseqüentemente aos fins dos mundos. Como já dito, o debate entorno de tais questões perpassa de forma intrínseca por um necessário distanciamento dos processos históricos observados. Falar ao fim, deste modo, é o mais justo para aqueles que estejam buscando observar as etapas disruptivas de um processo desconstrucionista do fim de um mundo. Muito embora aos apressados reste a ansiedade pelo fim, atropelando qualquer fato histórico que lhes seja incompreensível, este não faz parte do trabalho a ser desempenhado por quem vislumbra a desconstrução.

Os desconstrucionistas devem se deixar guiar por um olhar atento à diferença entre falar do fim e falar ao fim. Não cabe a qualquer comentarista do apocalipse o papel de ampulheta do fim mundo, pois a pressa e a ansiedade de pensadores como Fukuyama representam uma clara formulação da busca por legitimar tragédias como o neoliberalismo. Assim, falar ao fim significa respeitar os processos históricos, buscando compreendê-los e desconstruí-los, sempre de modo a pautar as diferenças existentes entre desconstruir um mundo, e buscar a destruição do mesmo. Quando isso vem acompanhado de um olhar para além, ou seja, voltado à multiplicidade de mundos possíveis, é este o caminho rumo à desconstrução.

Neste sentido, Derrida nos alerta para esta multiplicidade de possibilidades de fins quando diz:

Como se pode estar atrasado para O fim da história? Questão de atualidade. Ela é séria, pois obriga a refletir ainda, como o fazíamos desde Hegel, sobre o que acontece, e merece o nome de acontecimento, após a história; e a se perguntar se O fim da história não é somente o fim de um certo conceito de história (DERRIDA, 1994, p. 32).

Assim, voltamos ao fim do mundo como o fim de um mundo, o que nos afasta da ideia de fim como a destruição de tudo rumo ao desconhecido, mas o fim daquilo que elegemos como um dos modelos de mundo adotado, e que por meio de sua desconstrução já não existirá da mesma forma que um dia o conhecemos. Por isso, ao desconstruirmos um mundo, o fazemos com o olhar atento a um certo conceito de história que o fundamentou, assim como ao conceito de homem que foi imposto por tal modelo. Neste ponto, o temor dos neoliberais reside justamente na possibilidade de um mundo para além do que eles imaginam.

Por isso, a desconstrução, como uma possibilidade de busca de um novo mundo, de um mundo justo, é também propositiva e bastante esperançosa. E neste sentido, vemos que a desconstrução está para além do fim, e busca a partir dele o recomeço. Podemos visualizar este processo desconstrucionista por meio das obras de Elza Soares, a mulher que canta o fim, mas não o fim do mundo. Elza não canta o fim do mundo, como qualquer desavisado poderia afirmar, mas canta o fim deste mundo, que ela descreve avidamente na música Brasis, onde diz:

“Tem um Brasil que é próspero  
Outro não muda  
Um Brasil que investe  
Outro que suga  
Um de sunga  
Outro de gravata  
Tem um que faz amor  
E tem o outro que mata  
Brasil do ouro, Brasil da prata  
Brasil do balacochê da mulata  
Tem o Brasil que cheira  
Outro que fede  
O Brasil que dá  
É igualzinho ao que pede  
Pede paz e saúde  
Trabalho e dinheiro  
Pede pelas crianças  
Do país inteiro” (SOARES, 2019)

E conclui cantando:

“É negro, é branco, é nissei  
É verde, é índio peladão  
É mameluco, é cafuzo  
É confusão  
Oh, Pindorama eu quero o seu porto seguro  
Suas palmeiras, suas feiras, seu café  
Suas riquezas, praias, cachoeiras  
Quero ver o seu povo de cabeça em pé” (SOARES, 2019)

De tal maneira, vemos Elza clamar pelo fim de um mundo, o que ela propõe que se faça por meio da desconstrução. A intérprete demonstra aquilo que se quer pôr fim, e ao mundo que Elza quer desconstruir cabe ao fim dar lugar ao novo mundo. Isto fica claro quando ela afirma

inequivocamente desejar o seu povo de cabeça em pé. Por isso, não há exagero em se afirmar que Elza Soares é apropriada desconstrução, buscando na multiplicidade de mundos pela justiça e pela derradeira paz através da luta. Sabendo-se que há mais de um mundo, e, portanto, mais de uma visão de mundo, haver-se-á de se livrar dos grilhões que aprisionam os homens. É aí que reside a diferença entre Desconstrução e Destruição.

### **Referências bibliográficas**

ABBAGNANO, N. *Dicionário de Filosofia*. 5ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

CASTANHA, M. *Pindorama: terra das palmeiras*. São Paulo: Cosac Naify, 2007.

DELEUZE, G. *Lógica do Sentido*. São Paulo: Editora Perspectiva, Editora da Universidade de São Paulo, 1974.

DERRIDA, J. *Espectros de Marx O Estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

MARX, K. *O Capital: crítica da economia política - Livro I*. 2ª ed. São Paulo: Boitempo Editorial, 2017.

NIETZSCHE, F. W. *Crepúsculo dos ídolos ou a filosofia a golpes de martelo*. 5ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2017.

RIBEIRO, D. *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

SOARES, E. Brasis. In: *Planeta Fome*. Rio de Janeiro: Deckdisc, 2019. p. faixa 3.

ZIZEK, S. *Violência*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2014.