

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
DOUTORADO EM FILOSOFIA**

**DA TOLERÂNCIA À HOSPITALIDADE NA DEMOCRACIA POR VIR. UM
ENSAIO A PARTIR DO PENSAMENTO DE JACQUES DERRIDA**

Gustavo Oliveira de Lima Pereira

PORTO ALEGRE

2014

GUSTAVO OLIVEIRA DE LIMA PEREIRA

**DA TOLERÂNCIA À HOSPITALIDADE NA DEMOCRACIA POR VIR. UM
ENSAIO A PARTIR DO PENSAMENTO DE JACQUES DERRIDA**

Tese defendida como requisito parcial para o título de Doutor em Filosofia no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.
Orientador: Prof. Dr. phil. Ricardo Timm de Souza, com estágio-sanduíche sob a supervisão da Profa. Maria Fernanda Bernardo (Universidade de Coimbra, Portugal).

PORTO ALEGRE

2014

GUSTAVO OLIVEIRA DE LIMA PEREIRA

**DA TOLERÂNCIA À HOSPITALIDADE NA DEMOCRACIA POR VIR. UM
ENSAIO A PARTIR DO PENSAMENTO DE JACQUES DERRIDA**

Tese de Doutorado apresentada como requisito parcial para
a obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Aprovado em _____.

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr. Ricardo Timm de Souza (Orientador - PUCRS)

Prof. Dr. Piero Luis Zanetti Eyben (UND)

Prof. Dr. Fábio Caprio Leite de Castro (PUCRS)

Prof. Dr. Salo de Carvalho (PUCRS)

Prof. Dr. Norman Roland Madarazs (PUCRS)

AGRADECIMENTOS

Agradecer é estar sempre à beira de cometer um ato de injustiça! Uma injustiça pelo fato de estarmos sempre prestes a não reconhecer de maneira suficiente todos aqueles que contribuíram, de forma direta ou indireta, para a realização de algo marcante em nossa existência. Porém, deixar de agradecer seria incorrer em uma injustiça ainda maior.

Não poderia começar esta infindável lista de agradecimentos sem referenciar as pessoas mais presentes e importantes em minha vida: minha amiga e namorada Caroline Viera, por sempre saber lidar com minhas turbulências, minhas inconstâncias, meu lado sombrio e dolorosamente incomodativo; por estar sempre disposta a ouvir minha voz e respeitar o meu silêncio; por estar presente até em sua ausência. Agradeço por nosso amor! Agradeço a Micaela Soares, por rememorar-me o frescor da infância, ensinando-me a todo instante a repensar a ideia de responsabilidade pelo outro - pelo futuro do outro - que também se trata de aprender a compartilhar o futuro. Agradeço também a sua família por me fazer sentir pertencido a ela.

Agradeço a meus avós, Rubem e Anatália, e a meus pais, Vladimir e Leíza, pelos primeiros ensinamentos sobre o tema da hospitalidade. O carinho incondicional de vocês foi e é decisivo para viabilizar a trilha que escolhi seguir em minha vida. Agradeço a minha irmã Daniela, pela cumplicidade que construímos ao longo dos anos e pela preciosa ajuda em algumas situações de cotidiano acadêmico. Tenho imenso orgulho do que nos tornamos!

Agradeço incondicionalmente a pessoa seguramente mais importante de toda minha trajetória acadêmica: meu orientador, professor Ricardo Timm de Souza. Ser orientado pelo Ricardo foi a realização de um sonho! Essa realização é seguidamente revitalizada toda vez que me é questionado quem foi meu orientador. A oportunidade de ter por perto sua figura humana - nas múltiplas dimensões em que a ideia de *humanidade* possa representar (para bem além da mera ideia de *humanismo*) - na generosidade e humildade de uma pessoa sempre disposta a acolher a todos que se aproximam - talvez tenha sido o maior de todos os aprendizados durante os anos de convívio e pesquisa.

Agradeço todo o acolhimento destinado a mim por parte de minha orientadora no período de pesquisa no exterior, professora Fernanda Bernardo, que, além da cordial recepção, também abriu caminhos fundamentais para o desenvolvimento da pesquisa.

Agradeço imensamente aos meus amigos que também seguem os percalços da docência e que contribuíram com o incessante diálogo nas questões acadêmicas e existenciais ao longo desse percurso. Em destaque, Augusto Jobim: o principal de todos! O cúmplice de angústias acerca da desconstrução. Acerca do quanto a *contaminação* pelo pensamento da desconstrução diz respeito a nossa caminhada torta pelas linhas institucionais e para bem além delas. Agradeço por tudo!

Singularizo também a referência a Cícero da Luz, grande companheiro de incontáveis experiências existenciais, frutos da fidelidade de uma amizade incondicional e realmente desinteressada.

Na mesma direção, agradeço aos amigos/professores Jéferson Nobre, Celso Rodrigues, Mariana Inácio, José Carlos Filho, Sérgio Sardi, Rosa Borges e Ricardo Aronne, por estarem sempre dispostos ao diálogo interdisciplinar comprometido com a contramão do discurso simplificado e domesticado pelo qual muitos no cenário acadêmico atual encontram-se seduzidos. Agradeço por me acompanharem nesse tortuoso (porém instigante) nado contra a corrente.

Agradeço aos meus eternos amigos de colégio, cuja proximidade, passados tantos anos, é espantosa em meio a tantas diferenças. Agradeço por ainda tê-los por perto: Fabian Lavaselli, Otávio Araújo, Dangeles Galves, Pablo Gomes, Rafael Loco, Flávio Maciel, Felipe Schnitzer, Rafael Araújo, Daniel Paiva, Vladimir Bertiz, Leonardo Amorim e Júlio Neto. Obrigado por suportarem a minha chatice nos momentos de discórdia e por rirem comigo nos momentos de alegria.

Agradeço aos meus colegas de doutorado, cujo convívio e compartilhamento de ideias foi fundamental para o enriquecimento das intuições durante a pesquisa: Adriano Kurle, Alexandre Pandolfo, Almerindo Boff, Artur Lopes, Charles Borges (mais conhecido como Carles), Diego Zanella, Eneida Braga, Estevan Ketzer, Evandro Pontel, Fábio Goulart, Grégori Laitano, Gustavo Mota, Guilherme Böes, Hugo Arend, Jayme Camargo, Jerônimo Milone, João Carlos Besen, José André da Costa, Juliano Carvalho, Júlio Kunz, Larissa Couto, Lorenzo Ribas, Luciano Mattuella, Luiza Rocha, Manuela Mattos, Marcelo Leandro dos Santos, Marco Scapini, Maria Alice de Souza, Nestor Moreira, Olmaro Mass, Oneide Perius, Paula Schmitt, Pedro Savi, Regiany Melo, Renata Guadagnin, Talins Souza, Vanessa Labrea e Viviane Pereira dentre outros que aqui cometo a injustiça de não recordar.

Em especial, gostaria de destacar a relevância primordial de dois colegas: Moysés Pinto Neto, que, além de toda a amizade que desenvolvemos ao longo dessa trajetória e de tudo que aprendi com ele sobre o pensamento de Derrida, foi o primeiro "jurista" a demonstrar que era possível desvencilhar-se das amarras e dos condicionantes impostos pelo esquematismo jurídico e ousar alçar voo para os ares da Filosofia. Seu êxito me serviu como decisivo exemplo na ousada e angustiante investida transdisciplinar. O segundo colega que tive a felicidade de conhecer e que reverberou de maneira fundamental em meu traçado acadêmico foi Jonathan Fajardo. Jonathan, o maior de todos os estrangeiros entre nós (não apenas pela sua concreta experiência como "aquele que vem de fora", mas fundamentalmente como aquele que, em seu rosto, nos endereça e ao mesmo tempo convida à hospitalidade), foi determinante, tanto pela oportunidade de conviver com seu conhecimento indescritível sobre o autor, quanto por ter me apresentado o trabalho de Fernanda Bernardo, cuja importância já aqui referi.

Agradeço também aos professores e funcionários do Programa de Pós-graduação em Filosofia da PUCRS que tive contato mais direto e que foram também importantes durante o andamento da

perquirição: Andréa Simioni, Paulo Mota, Agemir Bavaresco, Norman Madarasz, Ernildo Stein e Thadeu Weber.

Agradeço a meu eterno amigo Michel da Rosa, pela acolhida em Coimbra e pela grandiosa contribuição nas ideias políticas e filosóficas, além de sua singular postura perante o mundo; influências presentes em larga medida nesta tese. Jamais me esquecerei de nossas conversas e da grata descoberta de tantas afinidades que infelizmente não pude antes desfrutar.

Agradeço aos músicos companheiros das bandas que participo, pelo rejuvenescedor convívio, por respeitarem minhas sugestões (por vezes imperativas) e por apostarem nas minhas composições, criadas nos momentos de melancolia e solidão.

Agradeço aos amigos e colegas do GAIRE - Grupo de Assessoria a imigrantes e a Refugiados - pela acolhida neste ano e por me proporcionarem a grata experiência de trabalhar com a comunidade migrante ao lado de pessoas tão emancipadas e engajadas.

Agradeço à CAPES por viabilizar a bolsa-sanduíche para os estudos no exterior.

RESUMO

O principal objetivo desta tese concentra-se em articular, primordialmente a partir do pensamento de Jacques Derrida, uma rota alternativa para pensar-se a ética, a política e a democracia dos tempos atuais, tendo como ponto de partida a categoria da "hospitalidade", aventura filosófica que pode ser compreendida como um *outro nome da desconstrução* e um conceito central no pensamento do filósofo argelino-francês. Assim, refuta-se a categoria da "tolerância", ideia que sintetiza, em linhas gerais, uma tradição de pensadores identificados com a herança iluminista, tanto na Filosofia Moderna quanto Contemporânea, e que se proclama ainda como o último passo da história, no contexto das relações humanas e entre Estados. Dessa forma, a hospitalidade, no pensamento de Derrida, seria a categoria suficientemente potente para redirecionar a discussão a respeito da liberdade, da política e da democracia (e demais circunstâncias que resvalam a tais categorias) para a dimensão do *por vir* e, portanto, para a reinserção da *temporalidade* como elemento filosófico que se insurge para bem além das tratativas de domesticação impostadas pelo *desejo de controle*, sintetizado na ideia de *desejo de soberania*. A soberania, nessa tese, será pensada tanto na dimensão da relação intersubjetiva - no "desejo de apropriação" empregado pela *ipseidade* do mesmo sobre uma alteridade, vista na relação entre o hospedeiro e o hóspede (seja na condição de estrangeiro, de vadio ou de fantasma) - quanto no contexto político (em seu sentido estrito), onde o conceito de soberania (expresso sob o comando da tolerância) atua a partir da autoridade do direito, das fronteiras entre Estados, da nacionalidade, da pátria, enfim, sob o plano da *previsibilidade* e da *calculabilidade*. A aporia que se instaura entre a lei da hospitalidade e as leis da hospitalidade desenvolvidas por Derrida, conduz o pensamento da desconstrução da soberania para uma abertura capaz de viabilizar a reinvenção de um pensamento político de esquerda, na espera silenciosa pelo *acontecimento* da democracia por vir.

Palavras-chave: Tolerância - Hospitalidade - Democracia por vir - Vadiocracia - Soberania - Estrangeiro - Fantasma - Aporia.

ABSTRACT

The main objective of this thesis focuses on articulate, primarily from the thought of Jacques Derrida, an alternative course to think about ethics, politics and democracy at present times, taking as the starting point the category of "hospitality", a philosophical adventure that can be understood as *another name of deconstruction* and, a central concept in the thinking of the Algerian-French philosopher. Therefore, it refutes the category of "tolerance", idea that synthesizes, in general, the tradition of thinkers identified with the Enlightenment heritage, both in Modern as Contemporary Philosophy, and it still proclaims itself as the last step of History, in the context of human relationships and among States. Thus, the hospitality, accordingly to Derrida, would be the enough powerful category to redirect the discussion of freedom, politics and democracy (and all the other circumstances that slides to those categories) to the dimension of the *to come* – and so, for the reinsertion of *temporality* as a philosophical element that rebels to beyond the domestication enforced by the *desire to control*, summed up in the idea of *desire for sovereignty*. In this thesis, sovereignty will be designed both on the dimension of intersubjective relationship – as the "*desire for appropriation*" employed by the *ipseity* of the same on an otherness, seen in the relationship between the host and the guest (whether as a foreigner, a rogue or of ghost) - as in the political context (in the strict sense), where the concept of sovereignty (expressed under the control of tolerance) acts from the authority of Law, the boundaries between States, the nationality, and the homeland – at last, under the level of *predictability* and *calculability*.

The aporia established between *the* hospitality Law and *the laws* of hospitality, developed by Derrida, leads the thought of the sovereignty deconstruction to an opening capable of enabling the reinvention of a left wing political thought, silently waiting in the event of the democracy to come.

Keywords: Tolerance - Hospitality - Democracy to come - Voyouracy - Sovereignty - Foreign - Ghost - Aporia.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	10
1 AS TRADIÇÕES DA TOLERÂNCIA E O DESEJO DE CONCILIAÇÃO.....	20
1.1 Os gregos e a questão do estrangeiro - breves notas	20
1.2 A consagração da tolerância na modernidade	25
1.3 Tolerância religiosa e tolerância civil	26
1.4 A carta de John Locke	27
1.5 Voltaire e a tolerância cristã.....	30
1.6 Contrato social e "Vontade geral" em Jean-Jacques Rousseau	32
1.6.1 A diferença indesejada em um contratualismo excludente.....	34
1.6.2 A solidão da "liberdade-mônada"	35
1.7 O neocontratualismo de John Rawls: o projeto liberal ao direito dos povos	37
1.7.1 A hegemonia do liberalismo político em três hipóteses.....	42
1.8 Habermas e a última aposta no consenso	48
1.8.1 Derrida por Habermas: "um pensador não sério"	50
1.8.2 "A falácia central da ética do discurso"	53
1.8.2 - A democracia do "status quo"	56
2 A ESTRATÉGIA DA DESCONSTRUÇÃO E A CONTAMINAÇÃO DIFERENCIAL NO PENSAMENTO DE JACQUES DERRIDA.....	62
2.1 Pulsão diferencial e razão aporética	66
2.2 Metafísica da presença e domesticação do tempo.....	68
2.3 O problema <i>da</i> origem é um problema <i>de</i> origem.....	74
2.4 Da escritura vulgar à escritura indecível	75
3 A SOBERANIA DO EU E A CENA DA HOSPITALIDADE INCONDICIONAL	84
3.1 Derrida e a lealdade-infiel ao pensamento de Emmanuel Levinas	88
3.1.1 "A amizade no coração de um quiasma"	89
3.1.2 Contra-assinaturas	91
3.1.3 A separação infinita.....	95

3.1.4 "Um ateísmo radical que se lembra de Deus"	97
3.1.5 Salvo o segredo - conjurar o silêncio.....	103
3.2 É possível inventar a responsabilidade impossível?.....	107
3.2.1 Khôra: o lugar da invenção	109
3.3 Hospitalidade de <i>visita</i> e hospitalidade de <i>convite</i>	111
3.4 A lei e <i>as</i> leis da hospitalidade.....	114
3.4.1 Hostipitalidade e auto-imunidade	117
3.4.2 Reinventar o cosmopolitismo kantiano.....	121
3.4.3 Fraternocracia e a soberana família	124
4 A DEMOCRACIA POR VIR E A JUSTIÇA INCALCULÁVEL	129
4.1 Derrida como um pensador político - a esquerda por vir	130
4.2 Tecnocapitalismo democrático.....	135
4.2.1 "Como se pode estar atrasado para o fim da história?"	138
4.2.2 Realinhando as estratégias do neo-evangelho... ..	140
4.2.3 Herdeiros de Marx, a-pesar de Marx	145
4.2.4 O herdeiro que atraiçoa - Hamlet e a fantasmagoria <i>fora dos eixos</i>	147
4.3 Vadiocracia e Estados vadios	151
4.3.1 Cidadania clandestina e a ficção da nacionalidade	155
4.3.2 A Sagrada soberania e a invisibilidade inimiga	160
4.3.3 Penas - de morte: exceção e biopolítica.....	166
4.4 O direito de se pensar a justiça para além do direito.....	174
CONSIDERAÇÕES FINAIS	186
REFERÊNCIAS.....	188

INTRODUÇÃO

“O que nós recusamos não é sem valor nem sem importância. É por causa disso que a recusa é necessária. Há uma razão que nós não aceitamos mais, há uma aparência de sabedoria que nos causa horror, há uma oferta de acordo e de conciliação que nós não entendemos. Uma ruptura se produziu. Fomos lançados a esta franchise que não mais tolera a cumplicidade”.

Maurice Blanchot

É pertinente inaugurarmos qualquer pensamento sobre o século XX identificando-o precisamente como o *século da aporia*. Foi o século onde mais ouvimos falar em cosmopolitismo e direitos humanos universais - a reivindicação por *uma certa* universalidade de razões que coadunariam para um horizonte comum, *por certo*, não neutra - ao mesmo tempo em que foi o século onde se testemunhou as suas maiores afrontas. Em nenhum outro período histórico, como o nosso presente, a distância entre pobres e ricos foi tão drasticamente marcante; e nunca tantas pessoas foram subjugadas e passaram fome. O momento atual de nossa história caracteriza-se por termos suportado *e* suportarmos, além da Shoá, outros massacres, genocídios, faxinas étnicas, a manutenção da tortura e escravidão, dentre outras tantas circunstâncias nefastas que, por si só, opõem-se a esta pretensão edificante de que o último passo dos direitos humanos, da ética, da política e da democracia, estaria dado. Mas, a aporia aqui evocada, a aporia pensada a partir de Derrida, não pode significar somente um impasse insolúvel mas, mais que isso, expor-se a necessidade de dar uma resposta. Expor-se ao finito infinito na mesma medida. Ou seja: expor-se ao impossível¹.

A palavra de ordem que sustenta o presente ensaio tem como pressuposto o fato de que o legado totalizante presente na constituição da racionalidade ocidental, evidentemente, reverbera nas construções das filosofias moral e políticas do Ocidente, respingando seu *desejo de comando* em todo o cerco - pensável e inconsciente, impresso e implícito - nas linhas que demarcam o âmbito da relação entre os seres humanos e das relações internacionais entre os

¹ EYBEN, Piero. Tu demoras na aporia: duas idades - responsabilidade, poeticidade. In: *Demoras na aporia. Bordas do pensamento e da literatura*. EYBEN, Piero (Org.) São Paulo: Horizonte, 2012, p. 72 -ss.

países. Maiores os problemas se tornam quando este desejo afeta aqueles considerados como “restos da história”, termo reiteradamente trabalhado pelo pensador Walter Benjamin e que pertinentemente inaugura de forma muito consciente este escrito. Apropriando-nos do linguajar de Benjamin, é, *ainda*, possível sustentarmos aqui que a tradição dos oprimidos reivindica uma nova compreensão da filosofia política, para bem além dos contratualismos, universalismos, constitucionalismos, declarações e tratados internacionais que se perfilam como ápice final na democracia moderna.

O primeiro passo para iniciarmos a reflexão em torno de tão espinhoso tema está fundado pelo abandono de toda e qualquer pretensão que objetive encerrá-lo. Em outras palavras, significa o abandono da referida *totalidade*, pois a busca por uma resposta totalizante ao problema reforçaria um erro tão presentemente verificável ainda em alguns pensadores atuais: *tentar solucionar o problema da modernidade recaindo no erro de reprometer cumprir suas promessas não cumpridas*. Substituir uma verdade por outra. Um determinismo por outro. Um comando por outro.

Pela conscientização de que a racionalidade humana é finita e de que as representações que temos da realidade estão sempre *contaminadas* por cada contexto cultural e histórico é que inicio este esboço de ensaio. Pois não relativizar nosso arcabouço de verdades encerradas traz-nos consequências decisivas no campo da pesquisa destinada ao estudo de qualquer *pretensa* ciência humana. Ao não nos darmos conta da finitude de nossa capacidade cognitiva - ao deixarmos-nos seduzir pela ideia de encerrar o mundo em conceitos acabados e infalíveis - reafirmamos toda a violenta história da racionalidade ocidental, desde os seus primórdios. Relativizar o anseio totalizante da vontade conceituante que impregna o cerco das relações mundanas é uma das primeiras ressalvas aqui impressa.

Talvez o objetivo primordial desse ensaio, um tom de ensaio que jamais se esquivava da responsabilidade e do peso de todas as questões postas em cheque, concentre-se na reivindicação por um pensamento filosófico que privilegie o apreço por manter-se em uma certa zona *cinza* de indecidibilidade. Eliminá-la seria um erro - seria como se nos rendêssemos ao desejo de totalidade. Mas como lidar com a indecidibilidade em um mundo que nos exige decidir? No campo relacional ético-político, é preciso tomarmos decisões. A exigência da justiça é incalculável, mas é urgente que calculemos, apesar de nenhum espaço de decisão estar imune, nem que seja por uma breve fresta, ao jogo da indecidibilidade. A proposta de pesquisa, portanto, tentará lidar com a tensão interna entre a urgência da decisão e

o fantasma do indecível. *Um pensamento cinza*² *para melhor lidarmos com as cinzas deixadas pelas "vozes que emudeceram"*.

A presente tese, portanto, tem o propósito de percorrer os caminhos trilhados por aqueles que consagraram o conceito de “tolerância”, visto desde os gregos como o predicativo primordial para responder as demandas ético-político-jurídicas no cerco das relações humanas e internacionais, amplamente trabalhado por pensadores clássicos como John Locke, Voltaire e Rousseau, dentre alguns outros, assim como pensadores contemporâneos como John Rawls e Jürgen Habermas; e de problematizar filosoficamente as implicações desta proposta no cenário ético-político moderno e contemporâneo. É pertinente aqui adiantar uma inquietação que será impulsionada no decorrer da tese: por que autores como Habermas e Rawls têm ocupado o centro das atenções nos campos hegemônicos da discussão atual na filosofia política, de forma muito mais estridente do que, por exemplo, Derrida e até mesmo Levinas? Uma brecha inicial para entendermos esse questionamento perpassa pela própria estrutura dessa tese. A hegemonia do pensamento ocidental endereça-se aos refugos da tolerância, tal qual fazem aqueles. Os últimos oferecem um contraponto.

O contraponto a este modelo, nesta tese, será propulsionado pela a categoria da “hospitalidade”, a partir, primordialmente, do pensamento de Jacques Derrida, pensador que, em meu entender, foi quem mais longe levou todas as discussões em que se propôs. Esta problematização ganha relevância filosófica, pois o tema angustia as investidas das reflexões que têm por objetivo discutir o fundamento do direito, da soberania, da ética e da política no conflituoso cenário relacional-internacional atual. Para tanto, faz-se uso da dimensão fenomenológica, como estratégia performativa, para articular as reflexões em torno do tema, tendo-se como percepção a falência da dimensão constelar dos conceitos encerrados, que intencionam o *dito* do todo. Afasta-se, no âmbito desta inquietação, as respostas pré-estabelecidas, ansiando-se pelo acolhimento de uma nova racionalidade que prime pelo *dizer* e dê vazão à uma abertura especulativa que não intente eliminar a tensão aporética que consubstancia a ideia de democracia. Ainda não sabemos definir o sentido do que venha a ser a ideia de democracia, mas que à nós legada a tarefa de reinventá-lo.

Como ponto de partida, sustentarei que o desenvolvimento da ideia de “tolerância”, primordialmente construído nas disposições filosóficas que questionavam os antagonismos e inquietações religiosas da modernidade, deteve uma importante influência sobre as perspectivas de liberdade de credo e, posteriormente, foi e *ainda vem sendo* utilizada como

² TIBURI, Márcia. *Filosofia cinza - a melancolia e o corpo nas dobras da escrita*. Porto Alegre: Escritos, 2004.

ideia de ordem e a resposta principal para os entraves culturais que envolvem os conflitos sociais atuais. Com isso, é possível afirmar que, através do desenvolvimento da ideia de tolerância, os dias atuais recepcionam um certo patamar de liberdade de expressão, na maioria dos casos impensável por outros momentos da história ocidental³.

Muitas construções especulativas às margens da ética e da filosofia política, replicando seus anseios em outros terrenos das ciências humanas, como o direito, mais precisamente os direitos humanos, em larga medida concentram-se na ideia de tolerância como a aposta certa para se pensar as relações internacionais, o direito internacional, a soberania, a política atual e, principalmente, a democracia. *Como se* todo mal-estar da cultura contemporânea pudesse ser solvido por uma espécie de *pacto de convivência* que mantivesse uma distância respeitosa e segura entre os viventes da comunidade global. Em verdade, a discussão a respeito da tolerância, da ampliação do nível da tolerância em relação ao diferente (e outras estruturas paralelas que dela se servem como tentarei demonstrar), não toca a questão central do problema aqui proposto. O discurso da tolerância, ampliado no formato do *consenso*, atua como uma sofisticada estratégia para desviar o foco da questão central. É uma das teses que aqui tentarei sustentar já no primeiro capítulo.

É evidente que é preferível o discurso que preceitua a tolerância, frente à intolerância. Mas falar nesses termos, levar a discussão nesses termos, significa retirar o alvo da questão política - da política propriamente dita. Falar em tolerância é o mesmo que despolitizar o problema, a amplitude grandiosa do problema, e transformá-lo em algo meramente e *virtualmente* cultural a ponto de ser *corrigível* pelo mesmo mecanismo que criou, ela, a tolerância, como *A* alternativa primordial. Despolitizar a questão da recepção da estrangeiridade - deste outro que chega de fora sem avisar - a partir da estratégia da tolerância é construir um esboço de proposta que se furta de analisar as condições legais e econômicas que criaram a ideia de que "tolerar o outro" seja uma alternativa suficientemente consistente para lidar com o problema relacional, com o problema das relações internacionais, ou com, até mesmo, uma simples relação situacional com o vizinho que encontramos na calçada da rua. Nesse sentido apresentado ao final, aproximo aqui a questão política à questão da ética, já que, no caráter de gêmeas univitelinas, *ética e política só podem ser pensadas em coabitação especulativa*. É importante, com efeito, precisarmos, nesta introdução, aquilo que aqui move a discussão a respeito da possibilidade de pensarmos uma construção "ético-política". Não há política alheia a uma construção subjetiva que sustente, previamente, seus pressupostos. Em

³ SOUZA, Ricardo Timm de. *Da tolerância à hospitalidade: esboço de uma metamorfose ético-política*. Comunicações do ISER. As máscaras de guerra da intolerância. Porto Alegre, 2012, n.66, ano 31, p. 9-15.

outras palavras, toda política pressupõe um arcabouço ético que suporta a fundamentação do agir. Portanto, a análise aqui proposta não pode prescindir dessa dupla e inescapável articulação entre ética e política.

Para muitos autores, ainda inseridos no espectro da tradicional filosofia do sujeito, uma saída para delinear um horizonte de sentido que abarque a concretização e a fundamentação no campo da filosofia moral e política, bem como no campo da pragmática do direito internacional, está no desenvolvimento de um patamar maior de tolerância no âmbito das relações entre os seres humanos. Nas linhas que seguem, pretendo demonstrar como a propositura da “tolerância”, *núcleo rígido que compõe também o conceito de "consenso"*, não é aqui requisitado como uma alternativa satisfatória para tal investida, em virtude da constatação de seu esgotamento e de sua vinculação com a estrutura falaciosa do *contrato social* que, como tentarei sustentar, deve ser contraposto às evidências da matriz oculta da violência soberana que funda e conserva o estado de direito. Após, enfim, problematizarei a categoria da *hospitalidade incondicional*, articulada a partir do pensamento do filósofo argelino-francês Jacques Derrida, como alternativa suficientemente consistente para a construção de um arcabouço reflexivo avesso a simplificações e mecanizações com as quais o tema do “respeito ao outro” vem sendo recepcionado nos últimos anos. A hospitalidade incondicional aqui pensada resvala ao pensamento da hospitalidade condicional, pensada desde Kant e atualmente reapropriada pelo discurso do direito internacional e dos direitos humanos. Uma das principais articulações que aqui pretenderei sustentar é de que a hospitalidade condicional, pensada por Kant e seus principais herdeiros, nada mais é do que um eufemismo para a tolerância.

Na tensão proposta entre "tolerância" e "hospitalidade", a categoria decisiva que intercorta toda a discussão é a categoria da "soberania", pensada tanto sob o aspecto da soberania da ipseidade - quando o "eu" se depara frente à frente com outra subjetividade que chega sem avisar - quanto em sua articulação mais restritiva do termo, atrelada ao campo da relação entre Estados-nação e as regras que demarcam a possibilidade de interação pacífica entre eles. Intentar pensar a soberania de modo *oblíquo* é também uma vez mais *endereçar* a discussão ao âmbito da "liberdade", do "dever", da "justiça", da "democracia" e de outras categorias que se enquadram concomitantemente como o piso firme e a areia movediça na caminhada proposta.

A democracia atual - ou, melhor dizendo, a filosofia política ocidental responsável pelo conceito hegemônico de democracia legado ao mundo - é, em linhas gerais, sustentada a partir dos seguros pilares que, na medida em que os desconstruirmos ao longo do texto, devemos

gradativamente abandoná-los para sustentarmos a ideia de uma *democracia por vir*: tolerância, estado de direito, soberania, consenso, contrato social, liberdade-mônada, conceitos que, por óbvio, representaram uma inegável ampliação na percepção ético-política do Ocidente, mas que nos dias de hoje nos é legítimo reinventá-los.

A estranha estratégia⁴ neste trabalho de reinvenção, sem propriamente visar uma finalidade alcançável pela via procedimental - apenas uma finalidade a *beira* e com a *força* da *passividade* - como o esforço da mosca presa no papel pega-moscas de Musil⁵, consiste em investigar a rota de colisão que entrelaça as categorias da “tolerância” e da “hospitalidade” no tenso jogo de xadrez envolvendo as construções ético-políticas do Ocidente. Esta *desestratégia*, silenciosa e sem tática - portanto, *ex-tática* - é, talvez exatamente por sua aparência de inofensividade, aquilo que pode provocar o ruído capaz de desestabilizar as bem articuladas propostas de conciliação pela via consensual e procedimental, tão comuns ao itinerário filosófico sobre o tema. Propostas que, em que pese suas boas intenções, já não suportamos mais a sua *sucessão* de arremedos.

Mas é importante iniciarmos este esboço de ensaio perguntado-nos: por que devemos abandonar a via segura de resposta aos entraves ético-políticos propostos pelas antigas ofertas de paz e conciliação as quais estamos acostumados? Simplesmente porque, como diria Maurice Blanchot, “não as suportamos mais”. Tais propostas já não dão conta da gama de contingências que permeiam as discussões em torno deste espinhoso tema. As velhas promessas de paz e conciliação partem de um pressuposto que nos causa estranhamento: *o de que, de algum modo, tudo aquilo que está formalizado está resolvido*. De que os tratados internacionais conferidos pelas regras do direito internacional dos direitos humanos, firmados por Estados-nações que se toleram, dão conta dos conflitos internacionais que se acotovelam, e do vazio político contaminado pelo verdadeiro e facilmente verificável sistema que preenche o horizonte das relações mundanas de hoje: o sistema do estado de exceção permanente, tal qual pensado por Walter Benjamin.

Pergunte a uma boa parte dos estudiosos da filosofia política (e demais ramos do conhecimento onde os mesmos pressupostos conciliatórios prevalecem) a respeito da crise

⁴ DERRIDA, Jacques. *A diferença*. In: *Margens da Filosofia*. Campinas: Papyrus, 1991, p. 37-38.

⁵ “E eis que chega o momento sempre igual e estranho em que a necessidade do segundo que passa triunfa sobre todos os sentimentos poderosos e permanentes do ser. É o momento em que um alpinista, ao sentir os dedos doendo, abre voluntariamente as mãos; o momento em que alguém, perdido, deita-se na neve como uma criança; o momento em que um perseguido para, com os flancos a lhe arder. Elas já não têm mais forças para manter-se ali em baixo, vão afundando pouco a pouco e, nesse momento, são inteiramente humanas. Veem-se de súbito presas numa nova posição, pela parte superior de suas patas, ou pela parte de trás do tronco, ou ainda pela ponta de uma das asas”. MUSIL, R. “O papel pega-moscas”. In: MUSIL, Robert. *O Melro e outros escritos de OBRA PÓSTUMA PUBLICADA EM VIDA*. São Paulo: Nova Alexandria, 1996.

política atual da Síria, do ora retomado e aparentemente eterno conflito entre palestinos e israelenses, do retorno triunfal da xenofobia e da extrema direita na Europa, do problema da tortura e da prisão de estrangeiros ilegais em nome da segurança nacional nos países hegemônicos, da baixa efetividade dos instrumentos de proteção internacional para refugiados, apátridas e demais restos da história e da crise político-financeira que encrava o coração de inúmeros países do globo. De prontidão a resposta estará, de algum modo ou de todo modo, acoplada à estrutura normativo-formal da democracia liberal em sua dinâmica procedimental-parlamentar. Esta estrutura já a sabemos de cor. Está ancorada na análise das ratificações dos tratados internacionais, apostando todas as fichas na cooperação internacional entre os países, no uso da razão argumentativa em nome dos direitos humanos e na confiança depositada na, por vezes contraditória, ação da ONU ao mediar conflitos internacionais, na implementação de políticas de tolerância e de multiculturalismo e nos insuscetíveis remendos ao tecnocapitalismo, identificado de forma disfarçada sobre a alcunha da democracia liberal. Em teoria, o *formalismo* resolveria os problemas, mas na prática, sabemos, mantém a discussão afastada da direção que toca o nervo da questão, pois não existe um ato ético, digno deste nome, formal⁶.

Permita-me alongar-me um pouco mais nessa introdução. Sobre essas velhas promessas de paz e conciliação, rios de tinta são escritos dia após dia. O uso da razão argumentativa de Habermas como retomada ao sonho de paz perpétua de Kant, o apelo ao multiculturalismo tolerante em respeito ao outro, o aperfeiçoamento das bancadas do parlamento europeu e os estudos quantitativos a respeito do *déficit* da democracia na União Europeia, o aprimoramento normativo da proteção internacional dos direitos humanos, do meio ambiente, da saúde e do trabalho, dentre outros. Todas as comportadas respostas citadas seriam muito boas se não fosse um porém: elas, em determinados momentos, *definitivamente, não funcionam, se não vierem acompanhadas de uma discussão de base que as anteceda*. Não funcionam não por serem utópicas, mas *sim por desacreditarem totalmente na utopia de que um mundo realmente melhor seja possível*. Reivindicam a “crença na Utopia apesar das “utopias de não ter mais utopias””⁷. O conteúdo das respostas citadas brevemente, subjaz um esforço sobre-humano para que as coisas permaneçam como estão. Para domesticar todo e qualquer pensamento que atue “fora dos eixos” desse *desejo de conciliação*, emblema marcante das discussões hegemônicas da filosofia política. Um mero retalho de pragmatismo

⁶ SOUZA, Ricardo Timm de. *Levinas e a ancestralidade do mal. Por uma crítica da violência biopolítica*. Porto Alegre: Edipucrs, 2012, p. 23-25.

⁷ *Idem*. *Totalidade e desagregação*. Sobre as fronteiras do pensamento e suas alternativas. Porto Alegre: Edipucrs, 1996, p. 192.

para que possamos confortavelmente seguir nossas vidas e dizer: "é melhor assim do que nada". "Um mundo mais tolerante seria melhor".

Não pretendo desmerecer a discussão a respeito da dimensão da eficácia da democracia liberal-procedimental-insitucional em que vivemos, das suas ampliações e até mesmo de seus "avanços". Derrida sempre acreditou ser fundamental o reforço das instituições e das próprias regras do direito internacional para avançarmos paralelamente na responsabilidade de se pensar uma democracia por vir. A crítica às instituições é em nome delas mesmas, segundo o autor, que se veem alérgicas às aporias em que todas as questões aqui propostas deságuam.

Se após essa longa introdução algo fez sentido, *talvez* seja possível prosseguir. O que nos moverá no enfrentamento do tema será, como dito, a *guia-cega* dos escritos de Jacques Derrida - *a partir e apesar de seu pensamento* - que, com uma venda de duas voltas aos olhos, nos permite o abandono de nosso desejo de visão⁸ – acompanhados a todo instante por sua presente/ausência; que será por vezes citada, outras excitada. Mas antes do repouso no pensamento do autor e sem tentar também monumentalizar suas ideias, será preciso retrocedermos um pouco mais.

O primeiro capítulo desta tese trará à discussão alguns aportes para compreendermos a categoria da tolerância como uma construção relevante para assegurar a convivência religiosa e civil até desaguar em outros conceitos que dela se valem para alicerçar boa parte das construções ético-políticas hegemônicas da modernidade: consenso, contrato social, soberania, razão, dentre outros. Sabemos que as categorias referidas são categorias relacionais, tão caras a autores de hoje e de outrora. Por óbvio, não seria possível e nem pertinente esboçar de forma tão extensa as diferentes repercussões em que a tradição da tolerância reverberou ao longo das construções políticas ocidentais. A proposta aqui não é a de apresentar um delineamento histórico dos conceito de tolerância e consenso capaz de esgotá-los e sim apresentá-los como os elementos centrais da compreensão política hegemônica do Ocidente, já trazendo, *por dentro* do primeiro capítulo, a corrosão desconstrutiva do pensamento de Derrida no enfrentamento do problema.

Nos demais capítulos, a tese contrairá de forma mais abrangente os pontos de convergência entre as categorias da "justiça", "hospitalidade" e "desconstrução",

⁸ DERRIDA, Jacques. *Memórias de cego. O auto-retrato e outras ruínas*. Lisboa: Fundação Colouste Gulbenkian, 2010, p. 20: "A cegueira *viola* aquilo a que se pode chamar aqui a Natureza. É um acidente que interrompe o curso das coisas ou transgride as leis naturais. E deixa pensar, por vezes, que o mal afeta, ao mesmo tempo que a natureza, uma natureza da vontade – a vontade de saber (*savoir*) como vontade de ver (...) toda a história, toda a semântica da ideia europeia, na sua genealogia grega, sabemo-lo, vemo-lo, consigna o ver ao saber" (grifo no original).

respectivamente desenvolvidas ao longo dos escritos de Jacques Derrida, dando sustento à problematização em torno das categorias da tolerância e hospitalidade propostas, pensando também a relação entre o *estrangeiro*, o *hóspede*, o *fantasma* e o *vadio*. A chave de compreensão dos capítulos terá como fio condutor a categoria da *soberania*. O segundo capítulo destina-se a discutir em linhas gerais como o pensamento de Derrida atua como uma estratégia única na direção de dissolver o desejo de "presença" e de "origem", desejos que marcam a história da racionalidade ocidental como uma racionalidade presa aos ditames da metafísica e do binarismo, não atenta ao *rastros* que contamina toda a pretensão de estabilidade das razões totalizantes. Ainda no segundo capítulo conduzirei a discussão ao plano da ética e da política, demonstrando como isso sempre esteve presente no pensamento do autor desde seus primeiros escritos, demarcando a estratégia da desconstrução como um reposicionamento de olhar em termos muito mais ousados e amplos do que as vezes a associam, refutando a tese de uma suposta "*ethical turn*" proposta por alguns comentadores, no pensamento do filósofo. O final do primeiro capítulo destinará algum espaço para compreendermos a importância do salto fenomenológico dado por Husserl para pensarmos, a partir da interpretação derridiana, a construção da relação da ipseidade perante os objetos que circunscrevem a consciência, preparando a discussão para o terceiro capítulo, onde a soberania do eu "dá" vazão para o acolhimento do totalmente outro. Portanto, o terceiro e quarto capítulos serão conduzidos pela tentativa de *reproblematização do conceito de soberania*. No terceiro, a soberania será abordada no âmbito da soberania da subjetividade e de como a hospitalidade incondicional proposta por Derrida como abertura ao totalmente outro diz respeito a como nos relacionamos com a categoria da liberdade, em contraponto a ipseidade soberana de um modelo de subjetividade mônada. Não há como discutir o tema do acolhimento ao totalmente outro, tema tantas vezes reiterado por Derrida, sem o cuidado de aproximá-lo e de distanciar-lo do filósofo que mais o influenciou nessa discussão: Emmanuel Levinas. Levinas, não precisamos de grandes reticências para afirmar, foi a primordial referência para Derrida, no âmbito da justiça, pensador cujas teses a respeito da subjetividade ética, como veremos, jamais foram por ele abandonadas, será por diversas vezes impostado nesta parte do ensaio. No plano da ética e na discussão a respeito da liberdade e do acolhimento ao "totalmente outro", fica impossível não destinar um espaço de alguma profundidade na aproximação entre os pensamentos de Derrida e Levinas, bem como na também necessária diferenciação entre suas contribuições neste plano. Ciente das inúmeras implicações que este trabalho de aproximação e distanciamento implica, conduzirei a discussão a partir de um conceito que os une e ao mesmo tempo separa: o ateísmo.

No quarto capítulo, a discussão despenderá para o horizonte mais detidamente político, em seu sentido estrito. No que tange a discussão a respeito da soberania política na relação inter-estatal e no direito internacional, tema recorrente ao longo dos escritos de Derrida, principalmente nos seus trabalhos mais tardios. A construção ocidental da ideia de soberania - princípio ainda festejado pelas Nações Unidas - em toda sua estrutura artificial e marcada pela dimensão teológica, reivindica a desconstrução proposta pelo autor. Repensar a soberania, nesses termos, significa repensar as regras entre fronteiras e as políticas de segurança nacional. Atualmente, a discussão ganha relevo em virtude de temas que também abordarei como o terrorismo pós 11 de setembro; as implicações aos assim chamados "Estados vazios"; a pena de morte; a criminalização dos movimentos sociais e a possibilidade de uma repaginação da história da democracia, pensada na temporalidade como uma democracia por vir.

Despindo-me perante o leitor, é necessário deixar claro que o posicionamento deste pesquisador dá-se no âmbito de uma proposta de estudo que sustente a possibilidade de uma renovação e reinvenção política da *esquerda*, em um certo retorno a espectrologia legada por Marx, em um trabalho de luto de visita ou de *revisitação*, com a devida atenção ao materialismo dialético proposto pelo autor, porém reivindicando uma atualização de suas ideias e superando os jargões ou as más apropriações destinadas a este pensamento, que, como afirma Derrida, se mantém assombrando-nos.

Pretendo muito mais aqui desenvolver uma tese que abarque o transpassamento entre a ideia de tolerância até a proposta política da hospitalidade e da possibilidade-impossível de uma democracia por vir *a partir do pensamento de Derrida* do que propriamente uma tese *derridiana*, no sentido estrito do termo. O que pretendo dizer com isso está no sentido de abrir mão de tentar copiar o estilo de abordagem do filósofo referido, posicionamento, a meu ver, prejudicial para o prosseguimento das pesquisas em seu nome, apesar de boa parte de seus ditos discípulos, tanto no Brasil quanto fora dele, investirem-se nessa direção, reconhecendo por vezes ser inevitável uma certa proximidade de estilo de abordagem, em virtude de uma natural *contaminação* que todo pensador deságua àqueles que muito o estudam.

O estilo, por vezes hermético e cifrado, por outras circular e poético esculpido por Derrida, desenvolvido como performance argumentativa, é uma marca tão característica do filósofo argelino-francês que soa-me contra-producente a tentativa de valer-se dele para repensar suas contribuições⁹. Mais que isso: a meu ver, não há nada mais fiel ao pensamento

⁹ Abrir mão de tentar copiar o estilo do autor não significa, em absoluto, abrir mão da linguagem do autor, circunstância que não arredarei distância um palmo sequer ao longo da escrita.

de Derrida do que um certo posicionamento que em larga medida corra o risco de traí-lo ou contrariá-lo. Em seus próprios termos: de *contra-assiná-lo*. É por fidelidade ao pensamento do autor que aqui opto por abrir mão a uma fidelidade estrita e que não ousa, até mesmo, desconstruir o autor.

1 AS TRADIÇÕES DA TOLERÂNCIA E O DESEJO DE CONCILIAÇÃO

Como afirmei na introdução deste ensaio, por óbvio é preferível a tolerância do que a intolerância no atual cenário das relações humanas e entre Estados, muito embora, como problematizarei ao longo de todo este escrito, conduzir a discussão a respeito da justiça em termos de relações humanas e relações internacionais sob a órbita da tolerância não é tocar propriamente a questão da justiça e sim evocar um conjunto de regras formais, ainda no âmbito do direito, da soberania, do cálculo e do conjunto de expectativas apropriáveis pelo horizonte cognitivo. O objetivo deste ensaio que se inaugura concentra-se em contrapor a categoria da "tolerância" e seus demais conceitos implicados, com a categoria da "hospitalidade" pensada por Jacques Derrida, pelo fato de a primeira representar uma forma de compreensão da justiça e da política insuficientes hoje em dia para darem conta da crise de sentido em que atravessamos nesta quadra da história. A hospitalidade pensada por Derrida, como sustentarei, trata-se de uma hospitalidade *incondicional*, já que a hospitalidade condicional, pensada desde o mundo grego até a hospitalidade kantiana - principal amuleto teórico das filosofias políticas de hoje - mantém-se em dissonância em relação à *aventura* reivindicada pela democracia por vir.

1.1 Os gregos e a questão do estrangeiro - breves notas

A tensão entre tolerância e hospitalidade remete-nos, inevitavelmente, à *questão do estrangeiro*, questão essa *vinda do estrangeiro* que, como afirma Derrida, sempre carregará

consigo a dimensão teórica, jurídica e política em suas entranhas¹⁰. Esse estrangeiro - o estranho que vem de fora - o "*xenos*" grego e o "*extraneus*" latino que designa *aquele que não é da família*, que vem do ex-terior, imposta a pergunta das perguntas, que ainda segue não respondida pela tradição da tolerância.

A questão *do* estrangeiro foi uma questão que tomou Derrida por boa parte de sua investida na direção da hospitalidade incondicional. A questão que toma de assalto o escutar e entender a língua do outro - a relação entre o idioma, a cultura, a nomeação e a tradução - muito mais do que uma questão que *vem* do estrangeiro - a questão do estrangeiro, a passo de lobo (*pas de loup*)¹¹, obriga a pensar o estrangeiro e a pensar-se como estrangeiro - estrangeiro da palavra - a questão teórico-filosófica, por assim dizer, contida na pergunta "o que é o estrangeiro?" que resvala para o estrangeiro em questão. O *étranger* é, à primeira vista, aquele que causa estranhamento. À segunda vista, ao olharmos mais de perto, percebemos que há também esse estrangeiro em mim, pois há algo de mim pelo qual tenho completo acesso pela via cognitiva, e esse estranhamento original - que não me permite ser familiar a mim mesmo - é o que abre as portas para pensarmos o estrangeiro exterior a mim, *que por ora me traumatiza*, mas que em seguida possibilita transformar esse trauma em *encontro*¹².

A questão do estrangeiro, que toma-nos de assalto a passo de lobo, é endereçada tanto à soberania da ipseidade que estranha a língua, a cultura e o olhar da epifania desse outro que espera de mim o impossível quanto da soberania do Estado, que atua, ainda, no quadrante da política e da polícia fronteiriça, ora nas *leis* da hospitalidade ora em nome da *segurança nacional*, conceito amplo e geralmente articulado como discurso de legitimação da violência: "quem és tu? De onde vens? Ficas até quando"? Na sua condição mais radical, o estrangeiro, em mim e no outro, aproxima-se vindo de todo lugar e de lugar nenhum. No plano mais concreto, o estrangeiro é aquele que aceita condição de falar língua nenhuma e, portanto, ter de falar todas as línguas. Aceita a condição ininterritorializável de não pertencer a uma pátria¹³.

¹⁰ DERRIDA, Jacques. *A escritura e a diferença*. São Paulo: Perspectiva, 2009, p. 98.

¹¹ *Idem*. *O soberano bem*. Coimbra: Palimage, 2004, p. 19.

¹² SOUZA, Ricardo Timm de. *Em torno à diferença. Aventuras da alteridade na complexidade da cultura contemporânea*. Rio de Janeiro: Lúmen júris, 2008, p. 140. Nas palavras de Ricardo Timm de Souza: "não obstante esta diferença que não podemos superar pela via da inteligência e do saber, podemos nos aproximar. Permanecendo diferentes, podemos nos encontrar (...). Quando realmente encontramos alguém, em princípio não "resolvemos" esta pessoa em nossa cabeça, não a consideramos um objeto, uma função que exerce ou um número qualquer, mas o consideramos um Outro que pode dizer "não" ao meu "sim", ao qual não atribuímos uma classificação, mas perguntamos seu nome; a isto se chama "encontro".

¹³ PEREIRA, Gustavo Oliveira de Lima. *A pátria dos sem pátria: direitos humanos & alteridade*. Porto Alegre: Ed. Uniritter, 2011.

Mas, por outro lado, estrangeiro é aquele que também traz uma questão - que o acompanha desde seu exílio - de sua retirada natural ou forçada - e que irrompe e interrompe o desejo de soberania e a aparente homogeneia esculpida pelas fronteiras: *o estrangeiro traz a questão porque nos põe em questão*. É ele quem nos coloca em questão porque se anuncia vindo do exterior e provocando a exterioridade, *inscrevendo o fora no dentro*, ao atravessar o limite fronteiro¹⁴.

O primeiro a dar voz ao estrangeiro, no âmbito do pensamento ocidental, foi Platão. Reportemo-nos ao diálogo " O sofista", um dos principais diálogos já da fase madura do pensador grego, onde é o estrangeiro quem desafia a questão de Parmênides e quem problematiza de forma mais aprofundada uma das primordiais e tradicionais questões da história da filosofia: a questão do ser. Deixemos de lado a questão propriamente ontológica que trata a discussão do "sofista" - obra que de um excerto seu inaugura *Ser e tempo* - e nos aprumemos mais ao tema da estrangeiridade que ora nos ocupa: o estrangeiro, que não fala como os outros - fala uma língua estranha¹⁵ - ao questionar a autoridade do pai Parmênides sob a questão do ser, pondo em pauta seu discurso ontológico (*logos*), irrompe também, por certo, com sua soberania¹⁶.

Essa e outras obras de Platão demonstram que a *polis* recebia e conferia direitos ao estrangeiro ainda que, sabemos, sem conferir a ele um *status* semelhante ao do cidadão ateniense. Com Platão temos a certeza de que a questão do estrangeiro é uma questão política, ou seja, uma questão da *polis*, ainda que dentro dos limites das leis da cidade-estado. Como esse acolhimento pela *polis* ateniense é conferido ao estrangeiro? Derrida, remetendo-nos a Benveniste em sua obra *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, confere que o termo *xenia* conduz a qualidade do estrangeiro e seu direito de hospitalidade como um direito originário da ideia do "pacto", do "contrato", ou da "aliança coletiva"¹⁷. Portanto, o estrangeiro é aquele onde é possível se estabelecer um pacto, contrato ou aliança que ira reverberar como um direito de hospitalidade condicional e esse direito de hospitalidade condicional na verdade nada mais é, como aqui insistirei recorrentemente, do que um *eufemismo para a ideia de tolerância*. O estrangeiro é o *outro* cidadão - que chega de outra localidade e de outro direito - aspirando a tornar-se ou, pelo menos, a ser tratado como

¹⁴ PEREIRA, Gonçalo Zagalo. *A desconstrução derridiana ou a hospitalidade incondicional*. Dissertação de mestrado. Coimbra, 2005, p. 123.

¹⁵ DERRIDA, Jacques. *Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar da hospitalidade*. São Paulo: Escuta, 2003. P. 7.

¹⁶ *Ibidem*, p. 7.

¹⁷ *Ibidem*, p.27. Conferir também Derrida sobre Benveniste em: DERRIDA, Jacques. *Vadios*. Coimbra: Palimage, 2003, p. 56-ss.

cidadão *local* e que, para tanto, deve se submeter às leis da cidade¹⁸ mesmo que essas regras em nada coadunem com as da sua cidade ou sua cultura. O direito de hospitalidade condicionada do mundo grego - ou o direito de ser tolerado - é traduzido ainda, de algum modo, na ordem do acolhimento. O *xenos* distingue-se claramente da figura do bárbaro¹⁹, o selvagem heterogêneo onde a relação não é possibilitada²⁰. O bárbaro não fala a língua do grego, portanto, não pode se comportar tal qual a lei grega prescreve. Ao produzir uma língua indecifrável e desprovida da organicidade do *logos* (de sua boca só se ouve um engraçado blá-blá-blá), está ao bárbaro tão somente o papel de ser *o outro do mesmo*²¹. A hospitalidade incondicional, ou justa, chega de surpresa para romper com a hospitalidade condicional do direito, por, como aqui pretendo sustentar, saber lidar com a aporia de não poder ser destinada somente ao estrangeiro, no sentido da soberania jurídica entre territórios, mas sim ao totalmente outro - *ao totalmente bárbaro* - que não detém documentos ou até mesmo é impedido de comunicar-se devido a dificuldade idiomática. Enfim, destinada a um novo sentido que podemos atribuir a ideia de estrangeiro - *ao totalmente estrangeiro* e não somente o estrangeiro do direito ou da soberania.

Retomemos, mais uma vez, Platão, em sua obra "O político", onde o protagonismo também é exercido pela figura do estrangeiro, demarcando o filósofo grego *talvez* como um pioneiro no tema da estrangeiridade e, *talvez* também por isso, como uma referência primordial e inúmeras vezes reiterada por Derrida ao longo de seus escritos²². Em "O político", o estrangeiro é bem acolhido, recebendo direito de hospitalidade²³. Esse é o ponto reivindicado por Sócrates, pela boca de Platão, na obra em que trata de sua apologia: o direito

¹⁸ PEREIRA, Gonçalo Zagalo. *Hospitalidade e soberania – uma leitura de Jacques Derrida*. Revista Filosófica de Coimbra – n.º 30, 2006, p. 310.

¹⁹ O sentido etimológico originário da palavra "*barbarus*" qualifica aqueles, entre os gregos e os romanos, como estrangeiros, além de selvagens, grosseiros e incultos. Para os gregos, que não compreendiam as línguas dos povos do norte, o que eles faziam não era falar, mas sim balbuciar, gaguejar. O som que produziam para os ouvidos gregos, era alguma coisa como "bar-bar", o que se transformou em bárbaros e depois consubstanciou-se na palavra latina *barbarus*.

²⁰ Neste sentido, o bárbaro seria o absolutamente outro do mundo grego, onde a transcendência e alteridade não conseguiriam ser contempladas pela dinâmica da equidade e dos condicionantes da democracia ateniense. Cf: PEREIRA, Gonçalo Zagalo. *Hospitalidade e soberania – uma leitura de Jacques Derrida*. Revista Filosófica de Coimbra, n.30, 2006, p. 310.

²¹ PEREIRA, Gonçalo Zagalo. *Hospitalidade e soberania – uma leitura de Jacques Derrida*. Revista Filosófica de Coimbra, n.30, 2006, p. 310.

²² Apesar do dualismo platônico ser apontado inúmeras vezes por Derrida como uma das grandes marcas da metafísica da presença ocidental em seu desejo pela origem pura, é Platão também quem, ao fim e ao cabo, oferece já no berço da filosofia, uma rota de fuga a outra marca do pensamento ocidental: o falocentrismo. Ao dar voz a Diotima de Matineia, uma mulher que é permitida filosofar, ainda que de forma diminuta, diante da comunidade de homens cidadãos que discutem sobre o *eros* no diálogo "O Banquete"; e na "República", onde também percebemos o direito das mulheres de integrarem o corpo político da *polis*, Platão esboça um pensamento muito à frente de seu tempo e por isso é ainda um autor muito presente entre todos nós.

²³ DERRIDA, Jacques. *Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar da hospitalidade*. São Paulo: Escuta, 2003. p 12-13.

de ser tratado *ao menos* como estrangeiro. Sócrates, em seu julgamento, coloca-se na posição do estrangeiro que não é. Tendo feições de estrangeiro, desempenha um papel que não é seu²⁴. Declara-se "estrangeiro" ao discurso dos tribunais de Atenas. Ele não sabe se valer dessa linguagem florida e retórica do direito - ele é um estrangeiro disso tudo. Arrisca falar uma língua que não sabe em uma cidade que ao mesmo tempo o acolhe e o expulsa. "Ele deve pedir hospitalidade numa língua que, por definição, não é a sua, aquela imposta pelo dono da casa, o hospedeiro, o rei, o senhor, o poder, a nação, o Estado, o pai, etc..."²⁵.

Diante disso, Sócrates dirige-se aos juízes atenienses e pede para ser tratado ao menos como estrangeiro - ao menos como são tratados os estrangeiros - em seu dever de agir de acordo com as leis e a língua da *polis*, mas ao mesmo tempo com direito de hospitalidade condicional, ou o direito de ser tolerado perante os cidadãos de Atenas.

Senão vejamos:

Mas não, por Zeus, Atenienses, não ouvireis discursos como os deles, aprimorados em nomes e verbos, em estilo florido; serão expressões espontâneas, nos termos que me ocorrerem, porque deposito confiança na justiça do que digo; nem espere outra coisa quem quer de vós (...). Faço-vos, no entanto, um pedido, Atenienses, uma súplica premente; se ouvirdes, na minha defesa, a mesma linguagem que habitualmente emprego na praça, junto das bancas, onde tantos dentre vós me tendes escutado, e noutros lugares, não a estranheis nem vos amotineis por isso. Acontece que venho ao tribunal pela primeira vez aos setenta anos de idade; sinto-me, assim, completamente *estrangeiro* à linguagem do local. Se eu fosse de fato um estrangeiro, sem dúvida me desculparíeis o sotaque e o linguajar de minha criação; peço-vos nesta ocasião a mesma *tolerância*, que é de justiça a meu ver, para minha linguagem – que poderia ser talvez pior, talvez melhor – e que examineis com atenção se o que digo é justo ou não. Nisso reside o mérito de um juiz; o de um orador, em dizer a verdade²⁶. (grifei).

Essa reivindicação de Sócrates nos remete a uma averiguação na qual Derrida está atento: "em Atenas, o estrangeiro tinha direitos"²⁷. Se fosse Sócrates tido como um estrangeiro seria ele ouvido, seria tolerada sua não familiaridade com a linguagem do direito ou com a língua natal. A retórica socrática não se dirige ao fato de ter sido ele tratado como um estrangeiro e sim de não ter sido tratado *nem ao menos* como um estrangeiro. Mais tolerado seria se o tivessem como um estrangeiro²⁸.

Devemos notar que esse direito de hospitalidade conferido ao estrangeiro em Atenas é ainda marcado pela estrutura hierárquica da família. É um direito conferido ao que vem de

²⁴ *Ibidem*, p. 13.

²⁵ *Ibidem*, p. 15.

²⁶ PLATÃO. *A defesa de Sócrates*. 17c-17d. 18a. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1972, p.11.

²⁷ DERRIDA, Jacques. *Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar da hospitalidade*. São Paulo: Escuta, 2003. p. 19.

²⁸ DERRIDA, *loc. cit.*

fora que se estende aos descendentes, mas que sempre pressupõe um estatuto social e familiar dos contratantes envolvidos. Aqui observa-se um paradoxo ou uma contradição na hospitalidade conferida ao estrangeiro: a relação familiar é que possibilita a hospitalidade ao estrangeiro, ao mesmo tempo em que representa o limite dessa hospitalidade, sempre condicionada e calculada. A hospitalidade não se oferece ao *qualquer outro que vem de fora*; ao sem família, sem sobrenome, sem identidade - ou seja, ao totalmente estrangeiro. A ideia de hospitalidade já nasce, portanto, contaminada pelos condicionamentos da família e do direito; do sobrenome e da hierarquia, sem se propor em oferecer-se na forma absoluta ou incondicional, desconstruindo seu sentido corrente. A hospitalidade incondicional, que agora apenas incito para melhor desenvolvê-la em outro momento, rompe com a lógica do contrato esculpida pela hospitalidade condicional ou pela tradição da tolerância, como trata este ensaio.

Em que pese a dinâmica da tolerância, na forma de hospitalidade condicional, estar referendada ao Ocidente já na filosofia clássica, como aqui brevemente esbocei, é em seu melhor acabamento - na modernidade - onde gostaria de direcionar o olhar e a discussão a respeito da tensão proposta entre tolerância e hospitalidade. É na modernidade e no desenvolvimento e aprimoramento do respeito religioso, do individualismo, do contrato social, da liberdade múnada, do surgimento do Estado-nação e da construção *artificial* da ideia de soberania onde a estruturação da tolerância finca suas bases para se tornar o constructo da filosofia política de maior envergadura.

1.2 A consagração da tolerância na modernidade

Antes de apresentar o contraponto à tolerância (e suas demais implicações) proposto por Derrida, é importante percorrermos, ainda que de forma não exaustiva, os caminhos trilhados pelo que aqui chamarei de "*tradição da tolerância*", e suas implicações no âmbito da filosofia política ocidental. Em que pese, como rapidamente vimos, o esquadro da tolerância ter começado a ser demarcado já filosofia clássica, meu interesse aqui é desenvolver, a partir de selecionados enfoques, os caminhos trilhados por tal tradição na filosofia moderna, onde propriamente a "tolerância", em certa quadra do desenvolvimento da filosofia política do Ocidente, consagrou-se como um primordial artefato para a ampliação das chamadas liberdades individuais no mundo ocidental; tradição pela qual muitos avanços no campo da discussão ético-política germinaram.

Para verificarmos tal aprimoramento do conceito para depois já demarcarmos também seus limites, fazendo uma crítica *por dentro* já mesmo neste capítulo que se desenha, devo conduzir o debate passando pelos principais pensadores que incorporaram o discurso da tolerância no plano de sua construção teórica no campo ético-político. Dentre os filósofos da "tradição da tolerância", destinarei destaque para alguns deles, considerando-os fundamentais para a discussão proposta, mas alertando que o tema não se esgota nestes. Devo alertar também que a proposta aqui não tem a pretensão de esmiuçar as implicações teóricas de cada pensador para viabilizar a sustentação de uma posição contrária, já que tal investida demarcar-se como contraproducente. Os autores que ganharão destaque serão, no âmbito da filosofia política moderna, John Locke, Voltaire, e Rousseau, principalmente o último, em virtude da vasta recepção endereçada ao seu contratualismo e à implicação de suas ideias na Revolução Burguesa iniciada em 1789. A discussão atingirá seu ápice na apropriação contemporânea do conceito de "tolerância", aperfeiçoado e reintroduzido a partir da ideia de "consenso", principalmente pelas filosofias neo-kantianas de John Rawls e Jürgen Habermas, este último ainda mais imponente em virtude do diálogo ora ríspido ora conciliador com Jacques Derrida. Antes disso, porém, é necessário analisarmos o contexto histórico-religioso onde o tema começou a ganhar relevo.

1.3 Tolerância religiosa e tolerância civil

Ao iniciarmos a trajetória que demarca a consagração do ideário da tolerância no panorama da filosofia política do Ocidente, é necessário pensá-la a partir do contexto religioso e das guerras que se insurgiam em nome das percepções religiosas. A ideia de tolerância, portanto, remonta a necessária discussão em torno da abertura da subjetividade ao convívio das diferenças de credo - mais propriamente da religião cristã²⁹ - marcando um passo importante nas dimensões políticas onde o conceito respingou, sabendo-se que a marca da religião já é, por si só, um traço da política que nunca se afastará³⁰.

A construção da ideia de tolerância conduz-nos ao contexto das sangrentas guerras religiosas cristãs que marcaram a Europa dos séculos XVI e XVII, sendo tal percepção de

²⁹ Segundo Derrida "a palavra "tolerância" é, antes de mais nada, marcada por uma guerra religiosa entre cristãos, ou entre cristãos e não-cristãos. A tolerância é uma virtude cristã ou, por isso mesmo, uma virtude católica. O cristão deve tolerar o não-cristão, porém, ainda mais que isso, o católico deve deixar o protestante existir (...) A paz seria assim a coabitação tolerante". In DERRIDA, Jacques. *Filosofia em tempo de terror. Diálogos com Habermas e Derrida*. BORRADORI, Giovanna (Org.) Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor. 2003, p.136.

³⁰ Retomaremos essa discussão no quarto capítulo da tese.

mundo, por muito tempo, recusada como solução para os conflitos de convivência tanto por católicos quanto por protestantes. Os defensores das verdades religiosas argumentavam que tolerar a relação equivocada com o transcendente seria o mesmo que elevá-la ao nível da verdade; e o tolerante, portanto, podia ser fatalmente enquadrado como uma pessoa indiferente aos verdadeiros valores e, conseqüentemente, à verdade revelada. O tolerante também seria aquele que se negaria a apontar o caminho da verdade, ao não corrigir os descaminhos do herege, não possibilitando a ele a salvação absoluta e, com isso, ferindo as prerrogativas da caridade ao permitir que o seu desencontro com Deus se propague no tempo. Além disso, a tolerância também significava uma traição aos preceitos universais da igreja católica e da unidade religiosa³¹.

Com o enfraquecimento dos Estados em virtude dos vultuosos conflitos em nome da religião e a difusão do protestantismo, a recepção da ideia de tolerância como alternativa viável começa a ganhar fôlego. Os conflitos religiosos na França do século XVI constituem o contexto em que se desenvolveram algumas das primeiras ideias acerca da tolerância. Na particularidade do contexto francês, a tolerância passa não apenas a ser tida como uma alternativa para compor os conflitos religiosos, mas também como um instrumento da política para impor a convivência dos diferentes. Ou seja, a dimensão da tolerância religiosa levou à construção de uma tolerância civil com os mesmos nuances da perspectiva religiosa. A proposta de tolerância inferida pelo partido dos *politiques* na França do século XVI é bastante específica: a tolerância civil implica em uma tolerância promovida pelo Estado para fazer com que os indivíduos se submetam às leis do príncipe, independente de sua profissão religiosa, sendo por ele protegidos no seu direito de livre consciência³².

No século XVII, o debate acerca da tolerância ganha um contorno modificado, ampliando o seu significado. Assim, em meio à iminência do retorno de indesejadas crises religiosas e políticas, diversos pensadores à época destinaram esforços a fim de sofisticar filosoficamente a alternativa da tolerância, desenvolvendo-a como um princípio moral, operável tanto em âmbito religioso quanto político.

1.4 A carta de John Locke

³¹ MARTINA, Giacomo. *História da Igreja: de Lutero a nossos dias*. São Paulo: Loyola, 1996, p. 36-111.

³² MARTÍN, José-Luis. *La tolerancia en la historia*. Valladolid: Universidade de Valladolid, Secretariado de Publicaciones e Intercambio Editorial, 2004, p. 56.

John Locke abriu defesa à ideia de tolerância religiosa como, sobretudo, um próprio princípio cristão da caridade. O autor de "*Carta acerca da tolerância*" considerou, como principal elemento diferencial da "verdadeira igreja", a tolerância aos indivíduos que acreditam em uma religião diferente, fundada em um dos mais importantes ensinamentos de Jesus Cristo, tido propriamente como a efetiva recepção do cristianismo. Para Locke, "a tolerância para os defensores de opiniões opostas acerca de temas religiosos está tão de acordo com o Evangelho e com a razão que parece monstruoso que os homens sejam cegos diante de uma luz tão clara"³³.

Locke ressalta que o próprio Evangelho remete que o verdadeiro fiel deva esperar sofrer perseguições, devendo ele tolerar todas as religiões que não ameacem a propriedade e a segurança dos demais. Não é dever do cristão também retirar do caminho do mal aquele que não deseja ser salvo, rebatendo os detratores da tolerância como uma anti-caridade³⁴, portanto, ninguém é obrigado a salvar aquele que não deseja a salvação.

Locke toma como pressuposto de sua construção a respeito da tolerância religiosa, a saber, que a aceitação da diversidade de crenças integra a própria ideia de religiosidade, afirmando que o poder legislativo detém legitimidade para agir somente em proteção da propriedade dos indivíduos, e não no sentido de confeccionar leis que obriguem os homens a modificar sua crença. Caso houvessem tais leis, estariam os homens legitimados a não cumpri-las. Segundo Locke, "cada um pode fazer o que acredita agradar a Deus, em cuja vontade se baseia a salvação dos homens. Porque se deve, antes de tudo, obediência a Deus, em seguida às leis"³⁵.

Muito embora Locke tenha dado um passo importante, contribuindo para o desenvolvimento da convivência com religiões diversas, nos próprios pressupostos do autor já é possível identificar contradições no âmbito da tolerância religiosa. Para o filósofo inglês, o dever de tolerar uma religião diversa se dá somente entre religiões, pressupondo que todas elas remetem, ao seu jeito, a uma relação como o transcendente. Em outras palavras, para Locke não é devida a tolerância àqueles que, no íntimo de sua crença, negam a existência de Deus:

Os que negam a existência de Deus não devem ser de modo algum tolerados. As promessas, os pactos e os juramentos, que são os vínculos da sociedade humana, para um ateu não podem ter segurança ou santidade, pois a supressão de Deus, ainda que apenas em pensamento, dissolve tudo. Além disso, uma pessoa que solapa e

³³ LOCKE, John. *Carta acerca da tolerância*. São Paulo: Abril Cultural. Coleção Os Pensadores, 1973, p. 10.

³⁴ *Ibidem*, p. 22.

³⁵ LOCKE, John. *Carta acerca da tolerância*. São Paulo: Abril Cultural. Coleção Os Pensadores, 1973, p. 27.

destrói por seu ateísmo toda religião não pode, baseado na religião, reivindicar para si mesma o privilégio de tolerância 36.

Essa intolerância ao pensamento ateu nasce e acompanha toda a história da religião até os dias atuais. A Carta de Locke não oferece tolerância aos ateus, apesar destes também se relacionarem com a pergunta sobre a existência ou não de Deus de forma religiosa, portanto, em tese merecedores da mesma tolerância. É possível identificarmos uma fragilidade argumentativa em Locke a partir de seus próprios pressupostos, talvez por uma debilidade pessoal do filósofo no campo da percepção dialética, não percebendo que aquele que nega Deus ou qualquer religião não está fora do campo religioso ou do campo da crença (como muitos até hoje entendem o ateísmo)³⁷. Locke não percebe que o ateu nega Deus, *acreditando* que ele não existe. Para o ateu, a sua religião é o ateísmo, tendo como pressuposto *a priori* a inexistência de Deus. Se o ateísmo pode ser facilmente identificado como uma religião (sem negarmos suas peculiaridades e suas diferenças em comparação com as religiões deístas e teístas), deveria Locke ter estendido sua concepção de tolerância também para os ateus, pois são estes ainda uma minoria no mundo, estando constantemente sujeitos às violências das demais religiões.

A tolerância cristã deveria ser acolhedora com toda e qualquer religião inclusive com aquele que nega as religiões, com aquele que se prenuncia alheio a todas as religiões. O mesmo traçado deveria ser trilhado por uma democracia pensada sob a erige do pensamento cristão, ou seja, uma democracia que ama seus próprios inimigos. Para Jacques Derrida

Uma democracia cristã deveria ser acolhedora para com os inimigos da democracia, estender-lhes a outra face, oferecer hospitalidade, dar a palavra e o direito de voto aos anti-democratas, o que está em conformidade com uma certa essência hiperbólica e mais auto-imunitária do que nunca da *própria democracia*, se alguma vez a há "mesmo", se é que alguma vez há mesmo democracia e portanto democracia cristã digna desse nome³⁸.

³⁶ *Ibidem*, p. 30.

³⁷ É preciso estarmos atentos para a contradição lógica composta na ideia de "ateísmo", ou, mais precisamente, em como a ideia de ateísmo vem sendo concebida por muitos autores. O ateísmo, como "negação de Deus", recai em uma contradição lógica, pois só se é possível negar aquilo que se conhece. Portanto, a negação de Deus pressupõe conhecê-lo, o que o torna factível a sua existência. Em meu entender, a única posição filosoficamente sustentável para se pensar a religião concentra-se na ideia de "agnosticismo", pois a ideia de ateísmo, em seu sentido mais estrito, ainda pode referir uma vontade de presença, uma negação teológica absoluta (portanto, *dogmática*, tal qual as propostas catequizantes de diversas religiões). A visão de um agnosticismo radical nos manteria em estado de aporia, abertos a capacidade contingencial de sermos surpreendidos pelo *por vir*. É nesse sentido que desenvolverei posteriormente o "ateísmo radical" de Derrida, que poderia ser também compreendido como um "agnosticismo radical". Derrida mantém-se ao ateísmo como estratégia terminológica por motivos que tentarei explicitar no terceiro capítulo deste ensaio.

³⁸ DERRIDA, Jacques. *Vadios*. Coimbra: Palimage, 2003, p. 100.

Embora Locke seja identificado como um dos grandes "filósofos da tolerância", percebemos que sua abrangência é demasiadamente restrita, reivindicando um avanço e um redirecionamento de perspectivas³⁹.

1.5 Voltaire e a tolerância cristã

Voltaire foi outro autor que destinou esforços para o desenvolvimento de uma tradição da tolerância no cenário político ocidental. Na obra "*Tratado sobre a tolerância*", o autor inicia sua investida descrevendo a injustiça cometida contra Jean Calas, motivada pela intolerância religiosa. Jean Calas, um homem idoso, protestante assim como sua família, foi acusado de assassinar o próprio filho em virtude da suposta intenção desse em converter-se ao catolicismo. No caso descrito na obra, seu filho Marc-Antoine teria sido, então, supostamente enforcado pelo próprio pai, com a ajuda do irmão Pierre e de um jovem amigo da família, também protestante, de sobrenome Lavaisse⁴⁰.

Segundo Voltaire, Jean Calas foi condenado à morte na roda dos suplícios, tendo negado até o fim dos seus dias o suposto homicídio de seu filho. Apesar da flagrante inocência, de acordo com os dados do processo em que fora submetido, o tribunal de Toulouse vinculou-se às superstições religiosas para impingir-lhe a pena capital, aniquilando assim a família de Calas. A intolerância religiosa seria, portanto, protagonista de uma injusta e violenta condenação e da legitimação da pena capital (pena essa que pode ser tida como a maior marca do desejo de soberania, como veremos tardiamente). Como contraponto, o autor consagra a tolerância como o "apanágio da humanidade"⁴¹, famoso enunciado que se tornou uma das primordiais marcas de seu pensamento.

Voltaire, assim como Locke, chega à conclusão de que a intolerância dos cristãos é uma ação que contradiz os ensinamentos de "doçura, paciência e indulgência" impulsionados por Jesus Cristo⁴². "Pergunto, agora, se é a tolerância ou a intolerância que é de direito divino? Se quereis vos assemelhar a Jesus Cristo, sede mártires, não carrascos"⁴³.

³⁹ Não pretendo aqui esgotar as possibilidades de tensionamento da tolerância em Locke, embora trabalhe aqui a obra central do autor sobre o ponto. Meu objetivo é o de tão somente demonstrar a importância do autor no desenvolvimento da temática, ainda que de forma breve, ressaltando as implicações produtivas de sua contribuição, bem como os limites.

⁴⁰ VOLTAIRE. *Tratado sobre a tolerância*. São Paulo: Martins Fontes, 1993, p. 3-19.

⁴¹ *Idem*. *Dicionário filosófico*. Versão ebook. Disponível em: <<http://www.ebooksbrasil.org/eLibris/filosofico.html>> Acesso em junho de 2014.

⁴² *Idem*. *Tratado sobre a tolerância*. São Paulo: Martins Fontes, 1993, p.91.

⁴³ *Ibidem*, p.94.

Com efeito, o próprio Voltaire, em seu "*Dicionário filosófico*" ao tratar sobre o verbete "tolerância", não percebe os cristãos em geral como seres que receberam a lição da tolerância auferida por Jesus de Nazaré. Voltaire interpreta Tomás de Aquino como um pensador que trazia consigo o desejo de que "toda a terra devia ser cristã" e os que assim não o fosse seriam "inimigos de toda a terra, até que se convertessem" ⁴⁴. Ademais, Voltaire percebe o paralelismo do cristão em relação à tolerância ao afirmar que o cristianismo propõe a tolerância ao mais intolerantes: "de todas as religiões, a cristã é, sem dúvida, aquela que mais deve inspirar tolerância, embora até hoje os cristãos tenham sido os mais intolerantes de todos os homens"⁴⁵.

Derrida tensiona a relação ambivalente entre o conceito de tolerância e o cristianismo assim como a percepção de Voltaire:

O conceito de tolerância, *stricto sensu*, pertence, antes de tudo, a uma espécie de domesticidade cristã. É literalmente, faço questão de usar esta palavra, um segredo da comunidade cristã. Foi impressa, publicada e posta em circulação em nome da fé cristã e não poderia existir sem relação com a ascendência pura como coisa cristã. A lição da tolerância foi, antes de mais nada, uma lição exemplar que o cristão pensava poder dar, de forma exclusiva, ao mundo, ainda que ele próprio muitas vezes, tivesse de aprender a entendê-la. Neste aspecto, do mesmo modo que a *Aufklärung*, as Luzes foram de essência cristã. Quando trata da tolerância (...) Voltaire reserva à religião cristã um duplo privilégio. Por um lado, ela é, com toda a certeza, exemplarmente tolerante, ensina a tolerância melhor do que qualquer outra religião. Em suma, um pouco à maneira de Kant, isso mesmo, Voltaire parece pensar que o cristianismo é a única religião "moral", uma vez que é a primeira a ter o dever e o poder de dar o exemplo. Daí, a ingenuidade, por vezes, a tolice daqueles que sloganizam Voltaire e se colocam sob a sua bandeira no combate da modernidade crítica - e, ainda mais gravemente, de seu futuro. Com efeito, por outro lado, essa lição voltaireana foi dirigida, antes de tudo, aos cristãos, "os mais intolerantes de todos os homens"⁴⁶.

Veremos em linhas gerais a seguir como, com Rousseau, o tema da tolerância ganha um traço de maior sofisticação e aderência, tendo o seu modelo de liberdade e de política, em larga medida, recebido pelo Ocidente até os dias atuais. Dentre os pensadores iluministas, fundamentais para pensarmos a tolerância na época das luzes, o destaque será dado de forma mais acurada ao pensamento de Rousseau em virtude desse filósofo ter sido um dos principais responsáveis pelo projeto e modelo político contratual do qual se valeram e se valem muitos posicionamentos liberais ainda em vigor, pela tradição dos chamados "direitos humanos

⁴⁴ *Idem. Dicionário filosófico, op. cit.*

⁴⁵ *Ibidem.*

⁴⁶ DERRIDA, Jacques. *Fé e saber. As duas fontes da "religião" nos limites da simples razão*. In: DERRIDA, Jacques; VATTIMO, Gianni. *A religião*. São Paulo: Estação Liberdade. 2004, p. 34-35.

universais" e, até mesmo, da reapropriação da ideia de soberania implantada pelo paradigma das Nações Unidas⁴⁷.

1.6 Contrato social e "Vontade geral" em Jean-Jacques Rousseau

Entre 1763 e 1765, Jean-Jacques Rousseau, uma das principais influências do pensamento iluminista, aceitando o convite que lhe fora endereçado, redige o famoso *projeto de Constituição para a Córsega*. Ao já consagrado pensador suíço foi conferida a incumbência de determinar expressamente a cartilha constitucional dessa nação, a fim de garantir a tão sonhada liberdade idealizada pelo horizonte da Revolução Francesa que estava por vir. Por óbvio, tanto no projeto de Constituição para o povo da Córsega quanto no projeto de reforma das leis polonesas, Rousseau faz questão de ser coerente ao seu "*Contrato Social*", manual de ação política que teoriza o fundamento do Estado, a partir de uma concepção orgânica de sociedade ou, melhor dizendo, de uma concepção unitária de sociedade, para solucionar as intempéries geradas pela desigualdade social.

Para o autor, a desigualdade social é vista como um fruto inescapável do estado de natureza, pois, na ausência de um Estado institucionalizado, a terra e, portanto, a propriedade, dividida a partir da força, fez com que os menos afortunados, "por fraqueza ou indolência"⁴⁸, permanecessem pobres e passassem a depender dos ricos para a sua subsistência.

A saída para tal impasse é, segundo Rousseau⁴⁹, "encontrar uma forma de associação que defenda e proteja a pessoa e os bens de cada associado como toda força comum", a partir da "alienação total de cada associado, com todos os seus direitos, à comunidade toda"⁵⁰. Assim, em Rousseau, a renúncia de si ao soberano é total⁵¹, diferentemente do contratualismo de Locke, no qual a entrega ao poder supremo se dá apenas no âmbito legislativo e judiciário; e do contratualismo de Hobbes, onde o indivíduo conserva o seu direito à vida, pelo direito de resistência⁵². "Aquele que se recusar a obedecer à vontade geral a isso será estrangido por todo o corpo - o que significa apenas que será forçado a ser livre"⁵³.

⁴⁷ As contribuições e limites do pensamento de Immanuel Kant também serão incitadas inúmeras vezes ao longo desta tese, porém de forma diluída durante o desenvolvimento das provocações aqui expostas.

⁴⁸ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e o fundamento da desigualdade entre os homens*. In: *Os pensadores*. São Paulo: Nova Cultural, 1991, p. 268.

⁴⁹ *Idem*. *Do contrato social*. In: *Os pensadores*. São Paulo: Nova Cultural, 1991, p. 32.

⁵⁰ ROUSSEAU, *loc. cit.*

⁵¹ BARZOTTO, Luis Fernando. *A democracia na Constituição*. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2003, p. 99.

⁵² "Entende-se que a obrigação dos súditos para com o soberano dura enquanto, e apenas enquanto, dura também o poder mediante o qual ele é capaz de protegê-los. Porque o direito que por natureza os homens têm de defender-se a si mesmos não pode ser abandonado através de pacto algum". In: HOBBS, Thomas. *Leviatã ou*

Nesses termos, o homem é relegado àquilo que Rousseau determinou como "vontade geral". A vida humana não se deve mais a uma dádiva natural e sim ao fundamento do Estado: "cada um de nós põe em comum sua pessoa e todo o seu poder sob a direção suprema da vontade geral, e recebemos, enquanto corpo, cada membro como parte indivisível do todo"⁵⁴. Os efeitos do contrato são a alienação completa da singularidade e a insurgência de uma vontade geral que irá substituir a vontade particular na vida em sociedade, passando cada individualidade a restar incluída na comunidade social como parte do todo.

O contrato social, com base na "vontade geral", portanto, *supostamente*, gerado de forma consensual, segundo Rousseau, inclinará o homem a agir acima de seu egoísmo particular e sim a partir da cega obediência à lei. Rousseau entendia que a obediência à "vontade geral" seria uma espécie de obediência a si mesmo, por ser a lei comum criada a partir da vontade geral da comunidade. Assim, a vontade geral não se confunde com a vontade da maioria, pois não consulta-se o cidadão para que este aponte qual é a sua vontade sobre determinado assunto político, mas sim o que ele pensa ser a vontade geral.

Nesse sentido, esclarece o autor⁵⁵:

A vontade constante de todos os membros do Estado é a vontade geral: por ela é que são cidadãos e livres. Quando se propõe uma lei na assembleia do povo, o que se lhes pergunta não é precisamente se aprovam ou rejeitam a proposta, mas se está ou não de acordo com a vontade geral que é a deles; cada um, dando o seu sufrágio, dá com isso a sua opinião, e do cálculo dos votos se conclui a declaração da vontade geral.

Desse modo, quando alguém é consultado sobre determinada questão política e sua opinião é derrotada na votação, esse cidadão deve entender essa situação como a prova de que estava enganado sobre o que julgava ser a vontade geral, naquele caso⁵⁶. Com isso, aqueles que fazem parte da minoria não devem interpretar sua derrota como a submissão da sua vontade à vontade da maioria. Assim, os interesses particulares, caso não convirjam com a vontade geral, tornam-se irrelevantes para a república idealizada por Rousseau. Apesar de toda essa aparente violação à individualidade humana, a teoria do contrato social de Rousseau, sustentada na vontade geral, é uma das principais teorias que deram suporte

Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1988, p. 135.

⁵³ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *O contrato social*. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p.25.

⁵⁴ *Idem*. *Do contrato social*. In: Coleção Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1991, p.33.

⁵⁵ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do contrato social*. In: Coleção Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1991, p.121.

⁵⁶ *Ibidem*.

intelectual à Revolução Francesa, além de fundamentar boa parte das democracias liberais modernas.

Mas, sob o ponto de vista teórico, a misteriosa construção da ideia de vontade geral, dada a sua complexidade, poderia gerar uma controvérsia interpretativa, já que Rousseau nunca a define com clareza, fazendo sugerir interpretações que a demarcam tanto como a máxima expressão da liberdade quanto a abertura de portas para regimes tirânicos. Contudo, a análise da repercussão prática das ideias de Rousseau nos projetos legislativos a que lhe foram solicitados daria ao autor a chance de explicitar empiricamente tudo aquilo que teorizava por meio de suas obras, fazendo-se eliminar, enfim, os mistérios e controvérsias gerados a partir de sua polêmica ideia de “vontade geral”.

1.6.1 A diferença indesejada em um contratualismo excludente

Como a diretriz suprema que materializa o contrato social, pela vontade geral, se dá pelo *consenso*, a estrutura legislativa do *Projeto de Constituição da Córsega* deve destinar energia para sustentar as bases consensuais de sua sociedade. A autonomia e o isolamento devem marcar registro na cultura do povo corso, pois “não poderá ser livre quem quer que dependa de outrem e não conte com recursos de si próprio”⁵⁷. A independência nacional reforça a ideia de unidade e auto-suficiência do Estado, não admitindo-se choques com as demais culturas.

No seu projeto de Constituição, Rousseau deixa claro que a vontade do povo necessita ser una. A pluralidade de opiniões significa a decadência de uma nação, já que o povo deve se constituir por sua coesão unitária, composta por seres humanos com interesses e vontades contratantes⁵⁸. A representação do povo, em Rousseau, ocorre por uma homogeneidade, e qualquer circunstância que represente uma afronta a esse “modelo político consensual” deve ser aniquilada.

Por isso Rousseau prescreve que exista apenas uma religião civil para todas as repúblicas⁵⁹ e, no caso específico da Córsega, proíbe toda e qualquer migração, mantendo assim a homogeneidade étnica. O autor define que “não poderá ser concedido a nenhum

⁵⁷ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Projeto de Constituição para a Córsega*. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. Obras. Vol. II. Porto Alegre: Globo, 1962, p. 193.

⁵⁸ BARZOTTO, Luis Fernando. *A democracia na Constituição*. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2003, p. 105.

⁵⁹ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do contrato social*. In: Coleção Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1991, p.121.

estrangeiro o *direito de cidadania*, salvo a cada cinquenta anos, a um único que se apresente e seja considerado digno”⁶⁰.

É nisso que consagramos Rousseau como um autor que constrói seu contratualismo a partir de uma dimensão *patriótica*, onde o reforço da identidade seria o artefato fundamental para a construção de uma humanidade universal. O patriotismo é um princípio norteador que torna mais forte o sentimento entre os compatriotas e em detrimento dos estrangeiros. O dever de lealdade e respeito entre os conterrâneos é superior aos dos estrangeiros:

Queremos que os homens sejam virtuosos? Começemos então fazendo com que amem o seu país. Mas como poderão amá-lo, se para eles não tiver uma importância maior do que para os estrangeiros, e não lhes oferecer senão aquilo que a ninguém pode recusar? Seria ainda pior se não gozassem sequer do privilégio da segurança social, e se as suas vidas, liberdade e propriedade estivessem à mercê das pessoas dotadas de poder, sem que lhes fosse permitido, ou possibilitado, liberar-se do jugo das leis⁶¹.

Ao que tudo indica, um dos maiores representantes do iluminismo “libertário” da Revolução Francesa parece propor um modelo político que prime pelo isolamento, pelo reforço à identidade e contra a pluralidade cultural. É de se estranhar que esse ideal político – o ideal político iluminista - que se instaurava no Ocidente, seja identificado pelo injustificado título de “berço dos direitos humanos”. Podemos observar, em breves notas, que o modelo “contratualista”, sustentado pela cultura do consenso, mostra-se arremido ao suposto discurso da “fraternidade”, disseminado - *ou dissimulado* - pela Revolução Francesa.

1.6.2 A solidão da "liberdade-mônada"

"Las Mónadas no tienen ventanas, por las cuales alguna cosa pueda entrar o salir en ellas. Los accidentes no pueden separarse, ni salir fuera de las substancias, como hacían en otros tiempos las especies sensibles de los esco-lásticos. Por tanto, ni una substancia, ni un accidente puede entrar desde fuera en una Mónada".
Gottfried Leibniz⁶²

A tensão entre as categorias da “tolerância” e da “hospitalidade” é intercostada pela concepção de “liberdade”, pressuposta em as ambas as perspectivas. Portanto, a discussão em

⁶⁰ *Idem. Projeto de Constituição para a Córsega*. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. Obras. Vol. II. Porto Alegre: Globo, 1962, p. 225.

⁶¹ *Idem. Tratado sobre economia política*. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1991, p. 19.

⁶² LEIBNIZ, Gottfried. *La monadología*. Edição eletrônica de www.philosophia.cl / Escuela de Filosofía Universidad ARCIS, p.3. Disponível em: <<http://www.philosophia.cl/biblioteca/leibniz/monadologia.pdf>> Acesso em setembro de 2014.

torno dessa esgrima conceitual perpassa, irremediavelmente, pela fundamentação subjetiva da ação tida como "livre". No ideário iluminista desenhado por Rousseau, a liberdade é comparável à concepção da monadologia leibniziana. Para Leibniz, assim como para Rousseau, apenas existem realidades individuais independentes umas das outras, ou seja, a percepção das mônadas não possuem janelas que possam ser permeadas entre si, a não ser por uma espécie de *contratualismo relacional*. Sendo assim, a mudança de subjetividade de cada individualidade não passa de um dinamismo interno e a submissão livre de uma lei constituída por cada mônada, em um mundo paralelo solitário, bastando a si mesma e regulada pela sua própria individualidade.

A perspectiva que sustenta a discussão no presente ensaio inverte a proposta iluminista em relação à compreensão da liberdade. Desde já a deixemos clara: Liberdade e igualdade não devem ter compreendidas em oposição binária tal qual pensada pela tradição iluminista da tolerância. A ideia difundida aos arredores da compreensão comum, que evoca que "a liberdade de um termina quando começa a do outro", nada mais é do que a expressa representação moderna de mônadas solitárias, expressa a ideia de liberdade solitária, esculpida pelo legado iluminista. De uma liberdade que nos permite pensar que tudo é possível, conforme se traduz a liberdade na modernidade recente. Mas essa liberdade solitária - expressa em uma estranha ideia de *igualdade*⁶³ - não pode ser tida como a última palavra no horizonte relacional-político em que vivemos porque não estamos sozinhos no mundo⁶⁴. Na maioria das vezes essa premissa é tida como uma verdade inquestionável porque já impregna a corrente sanguínea do imaginário social comum.

Presenciamos “contratos de mais e contatos de menos” e a subversão da lógica de subjetividades contratantes desconstrói sua pressuposição desde a raiz, pois a desconstrução da monadologia inverte os termos dessa proposição: só há liberdade de um quando há liberdade do outro. Só sou livre se livre o outro é. “Pois a minha liberdade depende, essencialmente, da capacidade de responder ao imperativo da sadia socialidade humana, e não do isolamento livre-subjetivo do indivíduo moderno”⁶⁵.

⁶³ A era da “igualdade” já deu seus frutos, alguns não pequenos – mas permanece em seu cerne a suspeita infinitamente recorrente de interesse com aspecto “desinteressado” e pretensamente “neutro” (...) Que a era da diferença real, não mais escamoteada em diferença lógica – e muito menos em desigualdade social de qualquer tipo -, aponte para a “fresta estreita que o futuro ainda nos reserva”. Cf: SOUZA, Ricardo Timm de. *Em torno à diferença. Aventuras da alteridade na complexidade da cultura contemporânea*. Rio de Janeiro: Lúmen Júris, 2008, p. 18-19.

⁶⁴ LEVINAS, Emmanuel. *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. Paris: Kluwer Academic, 1971, p. 102-103.

⁶⁵ SOUZA, Ricardo Timm de. *Justiça em seus termos. Dignidade humana, dignidade do mundo*. Rio de Janeiro: Lumen Júris, 2010, p. 102.

O esgotamento que aqui é constatado está na concepção tradicional ético-política do Ocidente, que tem como um de seus alicerces a “liberdade” e a concepção de “indivíduo” idealizados pela revolução francesa, tendo em Rousseau um de seus principais expoentes. Esta condição está explicitada pela Declaração Universal de Direitos do Homem e do Cidadão, na perspectiva iluminista, caracterizada por sua visão abstrata de ser humano e pela filosofia do sujeito, cujo o ponto de partida é Descartes. A Carta das Nações Unidas de 1945 também traz como amuleto primordial do novo paradigma internacional a tolerância entre as nações⁶⁶. Vejamos em alguns pensadores contemporâneos como a premissa da tolerância e das demais promessas não cumpridas do iluminismo alavanca a outro patamar de sofisticação.

1.7 O neocontratualismo de John Rawls: o projeto liberal ao direito dos povos

Uma das principais formulações que sustentam a concepção tradicional dos direitos humanos e da democracia moderna, pelos mais variados graus de sofisticação, nasce das novas teorias contratualistas do estado civil⁶⁷. Vimos que o contratualismo pensado por Rousseau parte da fundamentação do estado de direito a partir de um pacto consensual da sociedade, idealizado pelo modelo liberal burguês. Os novos contratualismos, em Rawls e em Habermas, diferem a respeito do ponto de partida, mas ainda tem como base a dimensão do consenso, tal qual pensada pelos contratualistas clássicos. Sustentarei, ao lado de Derrida, que a proposta conciliadora do contratualismo busca eliminar a *origem violenta do Estado Nacional*, a partir do pacto social que em absolutamente nada condiz com o expresso na realidade relacional entre os seres humanos e nas relações internacionais entre os países. Pois, com base em tais construções, a formalização da sociedade teria como base a concepção de indivíduo burguês, que entra em relação com os demais por força do contrato social, admitindo e pressupondo um *status* equilibrado e consensual em sua origem. Hoje, a base da

⁶⁶ É o que vemos presente na Carta das Nações Unidas, documento internacional que funda a ONU, em 1945, anunciando suas prerrogativas: "Nós, os povos das Nações Unidas, decididos: a preservar as gerações vindouras do flagelo da guerra que por duas vezes, no espaço de uma vida humana, trouxe sofrimentos indizíveis à humanidade; a reafirmar a nossa fé nos direitos fundamentais do homem, na dignidade e no valor da pessoa humana, na igualdade de direitos dos homens e das mulheres, assim como das nações, grandes e pequenas; a estabelecer as condições necessárias à manutenção da justiça e do respeito das obrigações decorrentes de tratados e de outras fontes do direito internacional; a promover o progresso social e melhores condições de vida dentro de um conceito mais amplo de liberdade; e para tais fins: *a praticar a tolerância* e a viver em paz, uns com os outros, como bons vizinhos; a unir as nossas forças para manter a paz e a segurança internacionais; a garantir, pela aceitação de princípios e a instituição de métodos, que a força armada não será usada, a não ser no interesse comum; a empregar mecanismos internacionais para promover o progresso econômico e social de todos os povos; Resolvemos conjugar os nossos esforços para a consecução desses objetivos".

⁶⁷ RAWLS, John. *O direito dos povos*. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p. 4. "Essa ideia de justiça baseia-se na ideia familiar do contrato social, e o processo seguido antes que os princípios do direito e da justiça sejam selecionados e acordados é, de certa maneira, o mesmo tanto no caso nacional e no internacional."

discussão não corresponde ao indivíduo burguês do século XVIII, mas sim à figura que lhe corresponde: o indivíduo liberal que, no uso da racionalidade, chega ao consenso com os demais pelas mesmas bases de discussão que construíram o indivíduo burguês.

Toda filosofia política que tem como pressuposto basilar a figura do contrato social parte da dimensão consensual-tolerante como chave de articulação e sustentabilidade da sociedade. Talvez no contexto histórico em que vivera Rousseau - um dos principais contratualistas que aqui damos voz - não fosse esperado ou até mesmo possível compreender um modelo teórico-político de sociedade afastado do pressuposto contratual *imposto* pelo modelo de sociedade liberal que se avizinhava. Mas, *supostamente*, a filosofia "política", em seu estágio atual, não teria, digamos, álibis ou escusas para ter, ainda, como espinha dorsal de sua construção teórica, o pressuposto consensual do contrato social.

No entanto, o contratualismo, seja ele clássico ou contemporâneo, permanece ocupando o centro teórico do palco político. Eu ousaria identificar, nas ideias do filósofo estadunidense John Rawls as referências exponenciais do liberalismo contratual contemporâneo. O legado do pensamento rawlsiano, falecido em 2002, foi herdado por uma série de pensadores que percorrem as pegadas por ele deixadas para, no intento de complementar os seus ideários de justiça, propor um modelo político liberal racional para os povos, representando a escola de maior aderência no plano da filosofia política atual, sendo infindável o número de escritos que partem de suas primordiais premissas. Rawls deixa claro que seu posicionamento parte do liberalismo como o pressuposto-chave para compreensão de sua construção, confirmando que o conteúdo político de seu modelo de contrato em discussão será formado somente por "governos democrático-constitucionais liberais ou não-liberais, mas decentes"⁶⁸, ou seja, os chamados por ele como "povos bem-ordenados". Os demais povos, descartados da discussão política, seriam os "Estados fora da lei", as "sociedades acometidas por condições desfavoráveis" e os "absolutismos benevolentes"⁶⁹. Os povos bem-ordenados se caracterizariam pelo fato de não possuírem objetivos agressivos, adotando uma conduta pacífica e tolerante em sua política externa, respeitando um catálogo mínimo de direitos humanos e compartilhando ideais de bem comum e justiça⁷⁰.

Cabe destaque ao pensamento de Rawls à louvável tentativa de retirar a discussão ética do plano utilitarista, doutrina que detinha um certo predomínio ao tempo da publicação

⁶⁸ RAWLS, John. *O direito dos povos*. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p. 4.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 5.

⁷⁰ Sustentarei no quarto capítulo da tese que o pressuposto do autor é equivocado pois, como vemos na história das relações internacionais atuais, todos os países do mundo ofendem de algum modo e em alguma medida o catálogo de direitos humanos estipulados pelos próprios povos bem-ordenados, agindo também como Estados vadios.

de sua "*Uma teoria da justiça*", nos anos 70, obra que tenta reatualizar as bases aristotélicas de uma justiça como equidade, conjugada com o neo-kantismo. Embora reconheça o seu êxito nesse ponto, penso que Rawls apresenta uma forma de compreender a política e a justiça ainda insuficiente e não atenta a necessária demanda de radicalidade em que os temas atualmente reivindicam, pelos motivos que brevemente me proporei a expor. Dentro de seu próprio pressuposto, Rawls deixa a desejar por não antever que a comunidade internacional como fora por ele pensada (dividida em duas partes; de um lado os povos bem-ordenados e do outro os considerados parasitários por não assumirem devidamente o liberalismo como horizonte para as relações internacionais - a "elite" e o "resto"), tenderia cada vez mais ao distanciamento e a impossibilidade do diálogo intercultural, dificultando até mesmo os auxílios político-financeiros do primeiro grupo em relação ao segundo⁷¹, como propôs o autor, além de seus pressupostos também edificarem-se de uma premissa estática em relação aos Estados, não admitindo, portanto, o transbordamento e o dinamismo das relações interpessoais e culturais de hoje⁷².

Não me estenderei mais nas agudas e necessárias críticas que ainda dão ensejo à própria concepção de justiça rawlsiana e sua performance estética na construção do seu neocontratualismo, articulada através de uma infundável rede de elementos para uma ética internacional *prescritiva* (portanto, *mecânica*), circunstância que, a meu ver, denota uma análise demasiadamente simplificada a respeito dos temas enfrentados, retirando todo o caráter aporético que a discussão sobre a justiça exige, como veremos.

As bases da teoria de justiça rawlsiana, como ele mesmo expôs, pertencem à mesma estrutura conservadora que dominou e domina as discussões éticas e políticas do Ocidente: "...a proteção legal da liberdade de pensamento e de consciência, os mercados competitivos, a propriedade particular no âmbito dos meios de produção e a família monogâmica"⁷³. O neocontratualista contemporâneo assume, em larga medida, os pressupostos axiológicos do liberalismo, atualizando-os⁷⁴, e baseia sua teoria da justiça nas premissas do consenso para a construção de uma sociedade "bem-ordenada".

Diferente da ideia de "estado de natureza", Rawls parte de uma ideia de "posição original", que significa uma hipotética posição inicial de igualdade e que possibilitaria o

⁷¹ TEIXEIRA, Anderson Vichinkeski. *Teoria pluriversalista do direito internacional*. São Paulo: Martins Fontes, 2011, p. 215.

⁷² TEIXEIRA, Anderson Vichinkeski. *Teoria pluriversalista do direito internacional*. São Paulo: Martins Fontes, 2011, p. 216.

⁷³ RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*: Martins Fontes, 1997, p. 8.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 12. "Meu objetivo é apresentar uma concepção da justiça que generaliza e leva a um plano superior de abstração a conhecida teoria do contrato social como se lê, digamos, em Locke, Rousseau e Kant".

acordo e o consenso de uma sociedade de indivíduos racionais que devem imaginar-se sob um "véu de ignorância", sem ter conhecimento de suas condições financeiras familiares que facilitariam o aperfeiçoamento de seus dons naturais, também desconhecidos. Sob o véu de ignorância, portanto, todos os indivíduos concebem-se como seres racionais, livres e moralmente iguais⁷⁵. Ao desconhecerem sua real condição, nesta dimensão hipotética, os indivíduos concordariam que o papel do Estado seria o desenvolver uma política distributiva que reposicionasse o *status* igualitário. Portanto, os povos razoáveis e justos desfrutariam de uma relação de liberdade e igualdade entre si, onde suas deliberações estariam regidas por boas razões, uma vez que se encontram sob o véu da ignorância, seguindo sempre a concepção de justiça anteriormente estabelecida na posição original⁷⁶, cuja estrutura básica são o objeto do consenso original⁷⁷.

Rawls imagina hipoteticamente uma sociedade que, sob o véu da ignorância, no grau zero da posição original, teria condições de compreender as desigualdades sociais e conduzir o Estado na direção da equidade em virtude das demarcações consensuais de justiça e igualdade pré-acordadas. Um ponto de partida onde todos se valeriam da razão consensual e do formalismo jurídico corretivo para solucionar os seus desentendimentos, já que as inclinações à instabilidade estariam relativamente controladas pela racionalidade⁷⁸. Vejamos alguns detalhes da posição original rawlsiana:

Na justiça como equidade a posição original de igualdade corresponde ao estado de natureza na teoria tradicional do contrato social. Essa posição original não é, obviamente, concebida como uma condição primitiva da cultura. É entendida como uma situação puramente hipotética caracterizada de modo a conduzir a uma certa concepção da justiça. Entre as características essenciais dessa situação está o fato de que ninguém conhece seu lugar na sociedade, a posição de sua classe ou o status social e ninguém conhece sua sorte na distribuição de dotes e habilidades naturais, sua inteligência, força, e coisas semelhantes. Eu só presumirei que as partes não conhecem suas concepções do bem ou suas propensões psicológicas particulares⁷⁹.

Rawls argumenta que nessas condições justas, pensadas em um momento de total suspensão intelectual às desigualdades históricas e naturais que circunscrevem o mundo, o contratante, vendo sua situação na posição original, conseguiria assim colocar-se no lugar do

⁷⁵ OLIVEIRA, Neiva Afonso. *Rousseau e Rawls: contrato em duas vias*. Porto Alegre: Edpuers, 2000, p. 122.

⁷⁶ TEIXEIRA, Anderson Vichinkeski. *Teoria pluriversalista do direito internacional*. São Paulo: Martins Fontes, 2011, p. 208.

⁷⁷ RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*: Martins Fontes, 1997, p. 12.

⁷⁸ OLIVEIRA, Neiva Afonso. *Rousseau e Rawls: contrato em duas vias*. Porto Alegre: Edpuers, 2000, p. 122.

⁷⁹ RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*: Martins Fontes, 1997, p. 13.

outro menos afortunado, não podendo, então, designar princípios para favorecer sua condição particular. Os princípios da justiça seriam o resultado do consenso ou ajuste equitativo⁸⁰.

Apesar de Rawls insistir que sua teoria é hipotética, deixa claro também se tratar ela de uma "utopia realista", que guardaria, em alguma medida, espaço para concretização em um momento onde a razão consensual conduziria as sociedades para uma comunidade liberal razoável, remetendo ao pacto estruturado consensualmente na posição original.

Os princípios da justiça são escolhidos sob um véu da ignorância. Isso garante que ninguém é favorecido ou desfavorecido na escolha dos princípios pelo resultado do acaso natural ou pela contingência das circunstâncias sociais. Uma vez que todos estão numa situação semelhante e ninguém pode designar princípios para favorecer sua condição particular, os princípios da justiça são o resultado de um consenso ou ajuste equitativo⁸¹.

Os indivíduos, então, ao não terem conhecimento de seus talentos e suas condições financeiras, concordariam, antes da retirada do véu, ou seja, no momento de estruturação consensual do contrato, por princípios de justiça discutidos na posição original, que uma sociedade justa seria aquela que concebesse uma possibilidade de correção das desigualdades geridas pela natureza, oferecendo condições estruturais aos desafortunados. Essa correção, ancorada pelo pacto, seria esculpida pelo "princípio da diferença"; mas não é meu objetivo aqui esmiuçar o pensamento de Rawls⁸² e sim tão somente, compreendê-lo como um autor importante, porém ainda tributário do legado deixado pela tradição da tolerância.

Em que pese seja Rawls um autor importante para pensarmos o tema da justiça, escapando do horizonte utilitarista inserido no contexto político atual, permanece o filósofo estadunidense ainda preso nas mesmas armadilhas por onde recaíram todos os filósofos que ancoraram suas filosofias políticas com base na dinâmica contrarualista. A dinâmica contratualista de ontem, ou neocontratualista proposta por Rawls (assim como em Habermas como veremos a seguir) não tocam a dimensão aporética da justiça, o que traz uma relação com o tema ainda demasiadamente automática e amarrada ao cerco do formalismo jurídico.

Algumas perguntas sobram perante a insuficiência demarcada pelo pensamento contratualista para abarcar o tema da justiça: por que permanecemos, tantos de nós, ainda presos ao modelo mecanicista e que recorre a tolerância como último recurso para se pensar o tema da justiça? Por que Rawls é um autor com certeza de muito mais penetração nos centros hegemônicos do pensamento ocidental do que, por exemplo, Derrida e, até mesmo, Levinas?

⁸⁰ *Ibidem*, p. 13-14.

⁸¹ *Ibidem*, p. 13.

⁸² Para tanto, remeto o leitor para as obras e artigos de Nythamar de Oliveira, um dos maiores conhecedores do autor no Brasil, além de outros inúmeros trabalhos desenvolvidos sobre o autor no contexto filosófico atual.

Não seria mais produtivo destinarmos esforços para desenvolvermos uma concepção de justiça que comportasse o *status* de violência que domina o campo político no âmbito das relações entre os seres humanos e os Estados, para estabelecermos rotas de fuga que assumam a *urgência* e a *complexidade* da causa? Mas devemos investigar e vislumbrar aqui a *Razão*, por trás de todas as oficiais "razões", que sustenta o privilégio dessa aposta no contratualismo-liberal-consensual-razoável.

1.7.1 A hegemonia do liberalismo político em três hipóteses

É de causar um certo espanto o vasto número de adeptos, no âmbito da filosofia nacional e internacional, ao liberalismo contratual contemporâneo de Rawls e outros autores, mas é possível estabelecermos aqui algumas hipóteses para tentar explicar esse fenômeno. Apostaria um bom número de fichas na *primeira hipótese*: talvez o liberalismo contratual seja uma via teórica ainda "naturalmente" aceita e receptiva em virtude de o horizonte médio de compreensão das pessoas ao redor do globo estar demasiadamente domesticado pelas adocicadas "promessas de paz e conciliação" como nos apontou Blanchot - predicativos que perfilam como marcas decisivas do liberalismo político. Essa domesticação poderia ser a fonte para entendermos porque vivemos em *um estado de suspensão política* que obliterou a *criatividade* dos teóricos a ponto de se tornarem tão arredios a qualquer proposta que não parta de uma boa dose do costumeiro *formalismo-procedimental*, acusando as propostas marginais de "irracional" e despreocupadas com o pragmatismo. Se essa for a hipótese correta, o processo de *desdomesticação política* demandaria tempo e exigiria um discurso de contracorrente suficientemente sólido e, em larga escala, *agressivo*.

A primeira hipótese pode ser *superada* ou *complementada* pela *segunda hipótese*: talvez os adeptos ao liberalismo contratual contemporâneo não percebam a cadeia de contradições impressas pelo seu modelo e acreditem, de boa-fé, nas promessas do iluminismo a serem cumpridas pela sua reatualização teórica contemporânea (promessas que partem de uma gama de pressupostos que, a meu ver, não são nem mesmo por um instante minimamente verificáveis no plano empírico - apesar de Rawls conceber sua construção como uma "utopia realista"⁸³). A adesão à proposta rawlsiana carrega, irremediavelmente, também a aceitação *festiva* de uma infinita série de *concessões* que tais pressupostos teóricos valem-se para sua sustentação. Tais concessões seriam, exemplificativamente, admitir o liberalismo como uma

⁸³ RAWLS, John. *O direito dos povos*. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p. 38.

dinâmica econômico-política realmente preocupada em resolver o problema da desigualdade social, premissa em que o poder das empresas multinacionais, superior ao dos próprios Estados, do desejo estatal de desenvolvimentismo desenfreado (ancorado pelo consumo) e do dinamismo do capital financeiro-especulativo insistem em mostrar-nos o contrário.

Admitir esse modelo necessariamente também nos leva a aceitar a premissa de que a justiça política pode ser construída a partir de um "pluralismo razoável" onde "pessoas razoáveis" limitariam "os seus interesses básicos como exigido pelo razoável"⁸⁴ e chegariam a um consenso dadas as "ótimas" condições recíprocas de posicionamento de fala, tal qual pensado por Rawls e, em certa medida, por Habermas⁸⁵, ignorando por completo o fato de *sabermos* (apesar de o liberalismo contratual contemporâneo permitir-nos fingir não saber) que o conceito de "razoável" sempre será definido por aqueles que dominam o discurso sobre a razão.

Assim como em Rousseau ao confeccionar uma Constituição para o povo corso como vimos, podemos visualizar de forma mais acurada as pretensões políticas de Rawls ao analisarmos sua proposta de aplicação de sua justiça como equidade na obra "*O direito dos povos*", onde filósofo estadunidense tenta demonstrar empiricamente como seria o produto de sua teoria em concreto. Nesta referida obra, Rawls estende o domínio do conceito de "razão", agora em âmbito estatal, àqueles denominados como "povos razoável" ou "decentes"⁸⁶, povos que, por óbvio, detêm as rédeas do que se é permitido dizer a respeito da razoabilidade e da decência. Esses "povos razoáveis"⁸⁷ estariam prontos para oferecer aos outros povos os termos justos da ideia de "cooperação política e social"⁸⁸ que, caso não aceitos, podem legitimar a guerra, em nome, é claro, da justiça e dos direitos humanos. Segundo Rawls "(...) a guerra não é mais um meio admissível de política governamental e só é justificada em autodefesa ou em casos graves de intervenção para proteger os direitos humanos"⁸⁹.

⁸⁴ *Ibidem*.

⁸⁵ HABERMAS, Jürgen. *A inclusão do outro. Estudos de teoria política*. São Paulo: Edições Loyola. 2007, p.61. A aproximação entre Habermas e Rawls no campo político é tarefa relativamente simples, partindo ambos de pressupostos semelhantes e da mesma matriz kantiana do consenso. Habermas chegou a admitir que as pequenas discordâncias entre ambos trata-se de uma mera "briga de família".

⁸⁶ "Chegar a uma utopia realista baseia-se em haver regimes constitucionais liberais (e decentes) razoáveis suficientemente instalados e eficazes para resultar em uma sociedade dos povos viável". In: RAWLS, John. *O direito dos povos*. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p. 38.

⁸⁷ Para Rawls, Povos Liberais Razoáveis são aqueles povos cujas características são estas: democracias constitucionais ocidentais que seguem aos princípios do Estado democrático de direito. Os chamados Povos Decentes são os povos "não liberais", mas que têm como base de suas ações políticas os direitos humanos, além do mais, permitem que os seus cidadãos tenham o direito de serem consultados em decisões primordiais do Estado. In: RAWLS, John. *O direito dos povos*. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p. 30-ss.

⁸⁸ RAWLS, John. *O direito dos povos*. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p. 45.

⁸⁹ *Ibidem*, p. 104.

Outra hipótese nos levaria a desafios ainda mais profundos. Como *terceira hipótese*, seria possível *talvez* desvendarmos enfim "A razão" de tal hegemonia sustentando que o liberalismo contratual contemporâneo de Rawls (e de outros teóricos intitulados como "comunitaristas" (como Michael Sandel e Charles Taylor) que se opõem a Rawls sem, de fato, contraporem verdadeiramente o cerne de seus pressupostos, pois deles também se valem⁹⁰) é em larga escala assimilado em virtude dessa corrente adaptar-se muito facilmente ao modelo político hegemônico de hoje; servindo, portanto, à reprodução e manutenção das suas estruturas e, ao final, legitimando filosoficamente *o discurso de poder*. Essa terceira hipótese conduz-nos a concluir, com efeito, que os adeptos desse modelo condizem-no de forma *ardilosa* e nada ingênua - tendo consciência de que a "utopia realista" de Rawls é preenchida muito mais por utopia do que por realismo, fazendo com que uma quantidade vasta de esforços sejam empreendidos para que *as coisas permaneçam como estão*, ou seja, sem apresentar uma mudança estrutural concreta na vida das pessoas mais expostas, que aguardariam o tempo necessário até que as resoluções procedimentais e "justas" dos povos liberais razoáveis e dos povos decentes destinassem-lhes *algum olhar*.

Não estou aqui tentando sugerir que a proposta de Rawls detinha interesse em legitimar o exercício de poder dos Estados hegemônicos, que tratam o liberalismo como sinônimo de "liberdade", "democracia" e "direitos humanos". Não sustento, em absoluto, que exista uma desonestidade intencional por parte do autor e seus seguidores, mas aponto que a sua construção política permite que o discurso hegemônico do poder se acomode confortavelmente e dele se sirva. Isso nos auxiliaria a compreender o silêncio da comunidade internacional em geral no cenário político atual em relação ao discurso do presidente Barack Obama, discurso marcado e demarcado pelo teologismo - reproduzindo tudo que há de teológico no conceito de soberania⁹¹ - proferido perante o Congresso estadunidense em agosto de 2013, a respeito da intervenção militar na Síria (antes que o entrave fosse resolvido pela surpreendente aceitação da sugestão russa de entrega do armamento químico por parte do governo Sírio), afirmando que o dever de ingerência bélica no país em constante guerra civil deve ser comandado pelos Estados Unidos, em virtude de em si tratarem eles da democracia

⁹⁰ Uma das raras vezes que podemos encontrar uma crítica de Derrida direcionada de forma mais direta ao comunitarismo e sua proposta harmoniosa de justiça encontra-se em "Vadios": "eu propunha então ligar a justiça ao desajuntamento, ao ser *out of joint*, à interrupção da relação, à desligação, ao segredo infinito do outro. O que pode de fato parecer ameaçador para um conceito comunitário ou comunitarista da justiça democrática". DERRIDA, Jacques. *Vadios*. Coimbra: Palimage, 2003, p. 171.

⁹¹ AGAMBEN, Giorgio. *O reino e a glória: por uma genealogia teológica da economia e do governo*. São Paulo: Boitempo, 2011.

constitucional mais antiga do mundo⁹². Em termos rawlsianos, poderíamos sugerir que há legitimidade nesse discurso, correspondendo à intervenção como um artefato necessário e justo, operado por um país liberal razoável contra o terrorismo de um Estado vadio fora da lei, em nome da segurança nacional e dos direitos humanos. Vejamos como é perfeitamente cabível adaptar a teoria rawlsiana à postura imperial dos Estados Unidos:

O direito dos povos dá aos povos bem ordenados direito à guerra na busca racional dos interesses racionais de um Estado; estes, sozinhos, não são razão suficiente. Os povos bem ordenados, tanto liberais como decentes, não iniciam guerra uns contra os outros; guerreiam apenas quando acreditam sincera e razoavelmente que a sua segurança é seriamente ameaçada pelas políticas expansivas de Estados fora da lei⁹³.

Assim, aos demais Estados cabe apenas aceitar e admitir que tal premissa política representa, de fato, *a verdade universal sobre a democracia, a liberdade e os direitos humanos*. O efeito perverso dessa dinâmica imposta pela ideologia dominante concentra-se em impor a todos nós uma escolha forçada: só somos livres para escolher se escolhermos o lado certo; e o passo desse lado certo é dado, por certo, pelos estados liberais ou decentes. Podemos aqui lembrar que o tratamento dado a Saddam Hussein; tido como aliado econômico precioso dos estadunidenses, só mudou após o dia em que ele deixou de se mostrar dócil para com a estratégia política e militar-econômica dos Estados Unidos, passando a ser ele um representante do "Eixo do mal"⁹⁴ e o Iraque declarado por Londres e Washington em face a crise de 1998, como uma nação fora da lei. O mesmo ocorrera antes, com a Líbia, quando Reagan destinou ao país a mesma alcunha, acompanhado-o de uma lista interminável (Cuba, Nicarágua, Coréia do Norte, Irã etc)⁹⁵. Lembremos, também, que os mesmos Estados Unidos invadiram o Iraque em 2003, apesar do veto do Conselho de Segurança da ONU, em que pese todas as críticas cabíveis ao Conselho (e que aqui dispenderei espaço em momento oportuno para analisar), desrespeitando as regras do direito internacional. O discurso oficial à época da guerra do Iraque foi da suposta compra de urânio do Níger, feito pelo Iraque, situação que não restou comprovada⁹⁶. Para evitar a catástrofe nuclear, os Estados Unidos resolveram intervir

⁹² "Mas tendo tomado minha decisão como comandante baseado no que estou convencido de que é dos nossos interesses de segurança nacional, estou também consciente de que sou o presidente *da democracia constitucional mais antiga do mundo*. Acredito desde há muito tempo que nosso poder está enraizado não só em nossa força militar, mas em *nosso exemplo como governo* do povo, pelo povo e para o povo. E é por isso que tomei uma segunda decisão: buscarei autorização para o uso da força dos representantes do povo americano no congresso". Disponível em: <<http://www.estadao.com.br/noticias/internacional,veja-a-integra-do-discurso-de-obama-sobre-a-siria,1069936,0.htm>> Acesso em outubro de 2013.

⁹³ RAWLS, John. *O direito dos povos*. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p. 119.

⁹⁴ DERRIDA, Jacques. *O soberano bem*. Coimbra: Palimage, 2004, p. 69.

⁹⁵ *Idem*. *Vadios*. Coimbra: Palimage, 2003, p. 184-185.

⁹⁶ Sobre o tema, conferir o filme "Jogo de poder", de 2010 dirigido por Doug Liman, estrelado por Sean Penn e Naoni Watts. O longa retrata a situação real que legitimou a invasão de Iraque, em 2003. O diplomata americano

para "democratizar" o Iraque. Mas o termo "democratizar" poderia ser facilmente identificado na direção semântica de "evangelizar", "exorcizar" e até mesmo "usurpar", sabendo-se que as tropas estadunidenses só deixaram o país em 2011, controlando, por todo esse período, o petróleo da região.

Por trás desse discurso universalista dos estados liberais ou decentes, cooptado pelo discurso padrão dos direitos humanos, sabemos, mesmo fingindo não saber, que impera um desejo de *padronização cultural*, legitimado, em linhas gerais, pela ONU e pela dinâmica tradicional do direito internacional, bem como por uma quantia considerável de filósofos e cientistas políticos que pensam o tema da justiça a partir do procedimentalismo e da normatização já existente.

A primeira Guerra do Golfo inaugurou este novo estágio do poder soberano imperial, onde restou-se difundido, perante a comunidade internacional, a ideia de que os Estados Unidos são o único poder capaz de administrar a justiça internacional e conter o mal iminente, não como função de seus próprios motivos nacionais, mas em nome do direito global⁹⁷. Como afirmou George Bush à época, a Guerra do Golfo demarcou o nascimento de uma nova ordem mundial, circunstância que obviamente intensificou-se após o 11 de setembro, tema em que tratarei do tema de forma mais acurada no quarto capítulo. Reativou-se a ideia, em nome da segurança global, de "guerra justa", conceito complexo e que remonta à tradição bíblica, reativado e legitimado pelo Direito Humanitário, celebrado pelas Convenções de Genebra, e recepcionado pela Organização das Nações Unidas⁹⁸.

Hoje, as organizações internacionais (tanto a ONU quanto as organizações monetárias e até as organizações não-governamentais) solicitam que os Estados Unidos assumam o papel central da nova ordem global, convocados, sobretudo, para conduzir a intervenção militar a favor da ordem. Esta talvez seja essa a principal característica do poder imperial: a continuidade de convocações por parte da comunidade internacional é o que "legitimaria" a atuação do poder imperial⁹⁹.

O direito de declarar uma "guerra justa", terminologia revisitada por Rawls e que a meu ver representa a manutenção da arriscada e perigosa correlação entre os conceitos de "guerra" e "justiça", acaba por legitimar o uso da força armada como mecanismos razoáveis

Joseph Wilson, interpretado por Penn, foi enviado em missão internacional à Níger, para investigar a suposta venda de urânio efetuada por este país ao Iraque. Wilson não obteve êxito na investigação, mas mesmo assim Bush manipulou as informações oficiais para legitimar a invasão. Após o ocorrido, Wilson tornou público a manobra e, por óbvio, ele e sua família sofreram as consequências.

⁹⁷ HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Império*. Rio de Janeiro: Record, 2001, p. 198.

⁹⁸ HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Império*. Rio de Janeiro: Record, 2001, p. 30.

⁹⁹ *Ibidem*, p. 200.

de resolução de conflitos, mesmo que isso, como vemos cotidianamente nos conflitos internacionais, possa levar a morte milhares de civis inocentes. Temos elementos, portanto, para sustentarmos que a construção política para um direito dos povos em Rawls impulsiona e legitima o poder imperial de alguns Estados, em que pese a estarmos atentos à ressalva de acreditarmos não ter sido esse o seu interesse particular.

Se Rawls intentava construir uma teoria política factível perante o horizonte da política internacional, deveria o filósofo estadunidense corrigir o seu pressuposto que estabelece a dicotomia entre povos bem-ordenados e demais povos avessos aos direitos humanos, pois, como aqui refiro, basta uma rápida análise no panorama das relações internacionais para percebermos, com significativa facilidade, que todos os países membros das Nações Unidas, em sua história recente, vez por outra cometeram violações aos direitos humanos¹⁰⁰. Rawls deveria ter revisado a dicotomia de seu pressuposto (deixando tal tarefa agora para os estudiosos que dão sequência ao seu pensamento), encurtando ou até mesmo eliminando o abismo que separa a atuação dos "povos bem-ordenados" dos demais, pois vemos que muitos dos países que melhor representam os ideais do liberalismo político também são os mesmos que também detêm os requisitos para ingressar a lista dos "Estados fora da lei". A distância que parece separá-los mostra-se muitas vezes inexistente. O movimento e a alternância de vontades, as quais possibilitam que em dado instante estejam preenchidos os requisitos de um "povo liberal razoável", podem fazer com que no exato instante seguinte - ou até mesmo no mesmo instante, porém sob uma perspectiva diversa - tais requisitos deixem de estar preenchidos.

O exemplo que aqui mais tratei, tido por Rawls como o país símbolo do "liberalismo razoável", qual seja, os Estados Unidos, altera diversas situações em que perfeitamente se enquadra no conceito de "povo liberal razoável", e em seguida satisfaz todos os pré-requisitos de um Estado tido como "fora da lei". Em que pese possamos ainda questionar o pressuposto liberal, quando, internamente, o país estimula a livre concorrência e promove o desenvolvimento tecnológico estão plenamente enquadrados naquele primeiro conceito, mas quando, externamente, violam normas internacionais sobre direito de guerra, invadem e destroem as estruturas básicas dos países que tiramos como exemplo há pouco - países que não apresentavam nada de concretamente ofensivo contra a segurança dos Estados Unidos - e quando conservam bases militares de natureza jurídica ilegal (como Guantánamo), as quais têm como finalidade manter pessoas presas sem acusações até mesmo formais - sem direito de

¹⁰⁰ TEIXEIRA, Anderson Vichinkeski. *Teoria pluriversalista do direito internacional*. São Paulo: Martins Fontes, 2011, p. 217.

comunicação ou visita - cometendo diversas violações aos mais tidos como mais elementares "direitos humanos", presentes tão enfadonhamente em todos os discursos oficiais do país há tempos, deixa de ser, assim, os Estados Unidos um país liberal razoável para se tornar um respeitável modelo de Estado fora da lei¹⁰¹.

Não adiantemos aqui as discussões que pretendo propor a respeito dos povos "vadios" ou da "vadiocracia", algo que farei em momento diverso e que aqui permanece como uma *promessa*. Ressalto apenas, por ora, para finalizar este momento de discussão, ainda nas pegadas da tradição da tolerância, para a afirmação de Derrida de que não há senão Estados vadios, em potência ou em ato. Existem mais Estados vadios do que se pensa. Precisar a democracia - esta democracia - para sobreviver, da existência dos Estados vadios? Ou de países identificáveis - pelas formas nebulosas que ora vimos - como tais? Deixemos essa questão em suspenso.

1.8 Habermas e a última aposta no consenso

No campo da teoria política atual, Jürgen Habermas é, sem dúvida, visto como um dos pensadores que mais contribuem para a discussão da democracia e do espaço público, a partir da sua ideia de ação comunicativa. Para Habermas, a democracia é o que possibilita a emancipação do indivíduo na sociedade e a chave para a resolução dos conflitos insuperáveis que surgem pela distorção da comunicação, do mal-entendido e da incompreensão, da insinceridade e da impostura¹⁰², com a pretensão de um estabelecimento global de comunicação interativa coerente. A intersubjetividade seria esta chave para a compreensão da interatividade do homem com o mundo, a partir das relações básicas que ele estabelece com os demais. A comunicação, como uma prática livre¹⁰³, racional e honesta¹⁰⁴, é aquilo que permite a formação de um consenso entre os interlocutores. Tal consenso é o que funda a deliberação democrática.

¹⁰¹ TEIXEIRA, Anderson Vichinkeski. *Teoria pluriversalista do direito internacional*. São Paulo: Martins Fontes, 2011, p. 216-217.

¹⁰² HABERMAS, Jürgen. *Filosofia em tempo de terror. Diálogos com Habermas e Derrida*. BORRADORI, Giovanna (Org.) Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003, p. 48.

¹⁰³ "Uma pessoa só pode ser livre se todas as demais o forem igualmente". In HABERMAS, Jürgen *A ética da discussão e a questão da verdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p. 13.

¹⁰⁴ *Idem*. *Teoria de la acion comunicativa: complementos y estudios previos*. Madrid: Cátedra, 1997, p. 481.

Quando pronuncio um enunciado de fala, de acordo com o argumento do filósofo alemão em tela, torno-me implicitamente disponível para defender aquilo que afirmei. Isso é o que Habermas trata como “reivindicação de validade universal” do ato da fala. Habermas entende que alguma forma de reivindicação de validade está sempre implícita na própria estrutura da fala, pressuposto que o leva a concluir que a racionalidade proporciona a estrutura e o objeto da comunicação. Assim, toda vez que nos comunicamos com alguém, automaticamente nos comprometemos com a possibilidade de um acordo dialógico livremente perseguido, onde o melhor argumento irá vencer. Uma espécie de busca cooperativa pela verdade¹⁰⁵. Isso explicaria porque que toda vez que nos deparamos com desacordos, ou pelo menos com a pluralidade de diferentes convicções, estamos sempre buscando uma solução posterior¹⁰⁶.

A ação comunicativa, para Habermas, é o resíduo de racionalidade embutido em nosso intercâmbio linguístico cotidiano. Constrói uma ordem ética a partir da voz ativa de cada interlocutor, contrária às pretensões etnocêntricas e eurocêntricas, levando em conta a possibilidade de divergências nesse cerco comunicacional entre diferentes povos, culturas e indivíduos. Para Habermas, o fim imanente da linguagem concentra-se na busca do acordo, sem imposições por forças alheias à razão comunicacional. Apesar de toda a sua boa vontade, é pela condição do acordo relacional como uma espécie de fundamento contratual, portanto delimitado e quantificável, que se propõe a insuficiência da ação comunicativa como fundamento para a questão ético-política.

Embora tenha sido assistente de Adorno e por seus primeiros escritos alavancarem uma das discussões originais da escola de Frankfurt, qual seja, a de revigorar e atualizar a crítica marxista à ideologia do capital e da cultura ocidental contemporânea, a breve exposição até aqui já deixa claro que Habermas, no momento decisivo de sua carreira, abandona Adorno e reposiciona seu olhar para o neo-kantismo, passando a integrar um rol de filósofos plenamente vinculados ao pensamento iluminista, logo, calcado pela filosofia do sujeito e, por conseguinte, compreendendo a tolerância como algo substancial para a construção de sua ideia de consenso. Para o filósofo, a grande saída para a consagração do estado de direito estaria no desenvolvimento de uma cultura da tolerância¹⁰⁷.

¹⁰⁵ *Idem. Teoría de la acción comunicativa I*. Madrid: Taurus, 1999, p. 60.

¹⁰⁶ *Idem. Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Madrid: Catedra, 1997, p. 481. “Llamo común a un saber que funda acuerdo, tendiendo tal de validez susceptibles de crítica. Acuerdo significa que los participantes aceptan un saber como válido, es decir, como intersubjetivamente vinculante”.

¹⁰⁷ HABERMAS, Jürgen. *A inclusão do outro. Estudos de teoria política*. São Paulo: Edições Loyola. *O discurso filosófico da modernidade*. Rio de Janeiro: Martins Fontes, 2002, p. 2007, p. 178.

A tolerância, a partir da visão do observador, sociológico, passa a ser vista como recurso sempre mais escasso. Por isso, a exigência de tolerância carece de justificação normativa - e isso em proporção crescente. Essa justificação, por sua vez, precisa atender à reivindicação de que a coexistência das formas de vida protegidas em sua integridade sejam também regulamentadas de maneira justa e honesta, ou seja, de acordo com regras que possam ser aceitas por todas as partes, de maneira racional¹⁰⁸.

A ampliação do nível de tolerância, no prisma das relações interculturais e inter-relacionais, é algo sempre desejável, como deixei claro já em sede introdutória, mas ainda é insuficiente para o contexto ético-político atual. De longe são perceptíveis as assimetrias entre a concepção habermasiana e derridiana. Não nos é cabido aqui adentrar de forma profunda ao pensamento de Habermas ou ao dos demais pensadores que aderem à ética do discurso como construção de uma teoria política. Todavia, mesmo de forma breve é tido como necessário trazer um horizonte de percepção sobre seu pensamento, ainda mais por ter Habermas mantido uma importante interlocução com Derrida, marcada pela dissimetria de momentos ácidos e acolhedores, tanto sob o ponto de vista pessoal quanto filosófico. Destinarei a seguir algumas linhas para demarcar essa ambivalência, em uma digressão breve, porém necessária.

1.8.1 Derrida por Habermas: "um pensador não sério"

É necessária aqui uma breve digressão para expor os entraves pessoais e teóricos entre Derrida e Habermas no cenário intelectual europeu no auge de suas construções filosóficas. São conhecidos os atritos ocorridos entre Habermas e Derrida, principalmente nas, por vezes injuriosas, críticas contidas na obra "*O discurso filosófico da modernidade*" nos dois capítulos dedicados a Derrida. Habermas acusa a filosofia de Derrida de reivindicar o legado heideggeriano sem apresentar um pensamento substancialmente novo, denunciando-o sobretudo, na obra referida, como um pensador ainda inserido na dinâmica na filosofia do sujeito¹⁰⁹, como um mau leitor de Husserl, Saussure e Rousseau, filósofos muito revisitados em suas primeiras obras do autor franco-argelino, além de identificar a desconstrução como um ato arbitrário¹¹⁰. Dando continuidade, a crítica de Habermas (já frágil em conteúdo por perceber a desconstrução apenas destinada a discutir o plano da linguística e não como uma crítica de maior envergadura - amplitude que tentarei mostrar no capítulo seguinte - e

¹⁰⁸ *Idem. A inclusão do outro. Estudos de teoria política.* São Paulo: Edições Loyola. 2007, p. 335.

¹⁰⁹ HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade.* Rio de Janeiro: Martins Fontes, 2002, p. 251-251.

¹¹⁰ *Ibidem*, p. 266: "Derrida força os textos de Husserl, de Saussure ou de Rousseau a depor contra a opinião explícita dos seus autores".

também marcada, por certo, por uma incompreensão cognitiva do pensamento do autor no âmbito de uma revisita ao terreno da comunicação¹¹¹) pende para a deselegância, afirmando que a proximidade de Derrida aos críticos literários dos Estados Unidos - que, segundo Habermas, transformaram tal discussão singela em uma Disciplina - deve-se ao fato de o autor de "*De la grammatologie*" não pertencer a classe de filósofos que gostam de argumentar¹¹². Mais que isso: Habermas abdica, como fizera Foucault e tantos outros expoentes importantes do cenário filosófico de ponta, de travar a discussão no campo das ideias, passando a desferir inferências no intuito de denegrir a reputação de Derrida, caracterizando-o como um niilista, obscurantista, obstinado pela mera retórica, além de um pensador politicamente duvidoso¹¹³. Habermas afirma, já nas primeiras linhas de um de seus ensaios, que averiguou o pensamento de Derrida a partir de seus discípulos anglo-saxões, afirmando que tal pensamento não se atém a dimensão literária e sim ao nivelamento prejudicial entre filosofia e literatura. Sendo assim, "o pensamento filosófico fica privado não só da sua seriedade, como também da sua produtividade e eficácia"¹¹⁴. Habermas também acusa Derrida de tentar eliminar a contração entre os discursos sérios, não-ficcionais e irracionais, circunstâncias que por si só eliminariam a possibilidade da comunicação e a produção do consenso, tão ambicionado por Habermas.

Se o pensamento filosófico, de acordo com as recomendações de Derrida, e liberado do dever de solucionar problemas e refuncionalizado para os fins da crítica literária, não somente perde sua seriedade, mas também sua produtividade e capacidade de realização. Inversamente, a faculdade de julgar da crítica literária também perde sua potência, quando, como creem os seguidores de Derrida nos *literary departments*, e adaptada it crítica da metafísica por meio da apropriação dos conteúdos estéticos da experiência. A falsa assimilação de um empreendimento ao outro priva ambos de sua substância. Com isso retomamos it nossa questão inicia!. Aquele que desloca a crítica radical da razão para o domínio da retórica a fim de neutralizar o paradoxo de sua auto-referencialidade embota a lâmina da própria crítica da razão. A falsa pretensão de superar a diferença de gênero entre filosofia e literatura não permite sair da aporia¹¹⁵.

¹¹¹ Habermas, como tantos, não entendeu a discussão proposta por Derrida a respeito da comunicação contaminada por rastros, deixando isso claro ao afirmar que "desse venerável discernimento hermenêutico não se segue a afirmação propositadamente paradoxal de Derrida de que toda interpretação é inevitavelmente urna interpretação equivocada, e toda compreensão um mal-entendido". Cf: HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade*. Rio de Janeiro: Martins fontes, 2002, p. 278. E adiante: "Para ele (Derrida), os processos no mundo mediados pela linguagem estão inseridos em um contexto *formador de mundo*, que a tudo prejulga, estão entregues fatalmente ao acontecer incontrolável da criação de textos, são dominados pela mudança poético-criativa de um pano de fundo posto em cena como arquiescritura e estão condenados a provincialidade". Cf: HABERMAS, Op. cit p. 288. A refutação a essa tese de Habermas será melhor desenvolvida no segundo capítulo.

¹¹² *Ibidem*, p. 272.

¹¹³ *Ibidem*, p. 227-228: "A conhecida melodia da auto-superação da metafísica dá o tom também para o empreendimento de Derrida; a destruição alterou o nome para desconstrução (...) até aqui nada de novo".

¹¹⁴ HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade*. Rio de Janeiro: Martins Fontes, 2002, p. 179 ss.

¹¹⁵ *Ibidem*, p. 294.

Na medida do tempo, Derrida resolve se opor de forma mais efetiva aos seus críticos. Desafia Habermas a comprovar onde se é possível apontar um suposto "primado pela retórica" ao longo de suas obras. Derrida contesta o postulado habermasiano, ressaltando também o fato de que o filósofo alemão infere predicados em seu nome muitas vezes sem jamais citá-lo. Derrida espanta-se com a tranquilidade em que "o filósofo do consenso, do diálogo e da discussão" ousa criticá-lo sem articular uma referência sequer, valendo-se do álibi de partir de comentadores para sustentar suas posições, algo que, para Derrida, fere, por si só, qualquer sentido que se possa atribuir a uma ética da discussão, ressaltando a contradição performativa em que recai o pensador alemão, traindo, assim, o ponto de partida e decisivo de sua construção filosófica¹¹⁶. Não é necessário desferir tempo aqui para sustentarmos que toda crítica a um autor que não parta da efetiva leitura original de suas inferências é capaz de produzir, além de uma incompreensão sem tamanho, uma injustiça impossível de ser relevada, ainda mais em se tratando de um filósofo da envergadura de Habermas.

Derrida contragolpeia Habermas, atrelando seu anseio pelo consenso como um postulado moralista e ainda refém das promessas não cumpridas pelo pensamento iluminista:

É *sempre* em nome da ética, de uma ética pretensamente democrática da discussão, é sempre em nome da comunicação transparente e do "consenso", que se produzem as infrações mais brutais às regras elementares da discussão (a leitura diferenciada ou a escuta do outro, a prova, a argumentação, a análise e a citação). É *sempre* o discurso moralista do consenso - ao menos aquele que finge apelar sinceramente ao consenso - que produz na realidade a transgressão indecente das normas clássicas da razão e da democracia¹¹⁷. (grifo no original).

Em 2000, os dois pensadores se reconciliam e organizam um seminário em Frankfurt, articulando filosofia do direito, ética e política¹¹⁸. A aproximação ganha maior amplitude quando tratam em conjunto sobre o nebuloso episódio do "11 de setembro", lançando um livro organizado por Giovanna Borradori (amiga em comum e quem articulou o reencontro) sobre os efeitos que tal evento conduziria ao Ocidente. Esta estratégica aproximação rendeu ao filósofo da desconstrução o prêmio Adorno, sem dúvida a mais importante distinção honorífica que recebera em vida¹¹⁹, em setembro de 2001, dada a influência indiscutível de

¹¹⁶ DERRIDA, Jacques. *Limited inc*. Campinas: Papirus, 1991, p. 182.

¹¹⁷ DERRIDA, Jacques. *Mémoires pour Paul de Man*. Paris: Galilée, 1988, p. 225.

¹¹⁸ PEETERS, Benoît. *Derrida*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013, p. 602.

¹¹⁹ *Ibidem*, p. 606.

Habermas no cenário intelectual alemão¹²⁰. Os pensadores chegaram a assinar em conjunto um texto intitulado "*Em defesa de uma política externa comum*", embora tenha sido escrito integralmente por Habermas¹²¹. A conciliação entre os autores não significa em absoluto uma afinidade de ideias, principalmente no ponto político entre "consenso" e "hospitalidade" em que este presente escrito ambiciona tencionar.

1.8.2 "A falácia central da ética do discurso"

A contraposição derridiana ao conceito de consenso, não apenas argumentando contra Habermas, é o desenlace que proporciona a desconstrução de tal proposta, lembrando que a estratégia desconstrucionista, como veremos melhor no próximo capítulo, não intenta neutralizar os seus alvos. Pelo contrário: conserva seus pressupostos, tidos como uma exigência necessária para sua contração e superação, desestabilizando, por fim, sua pretensão de plenitude inabalável, supostamente não sujeita ao jogo da pulsão diferencial.

Para Derrida, em sua proposta impossível de hospitalidade incondicional, tema que destinarei mais espaço em breve, a procura por um consenso seria um mecanismo de interrupção da relação intercultural. Se a partir do encontro com uma cultura diversa privilegia-se a procura pelo consenso, mesmo investido em uma argumentação sincera, acabo dirigindo-me na busca da igualdade e não dou espaço à diferença - à diferença do absolutamente outro que chega sem participar da negociação que pressupõe a razão comunicativa habermasiana. Essa diferença é, no máximo, tolerada, pois é ela guiada pelo desejo de produção do consenso. O consenso, nesse caso, germina a tolerância em sua dimensão relacional, circunstância que Habermas não nega. O consenso, nesses termos, transita ainda entre ideários de "mônadas contratantes" que instituem cercas demarcatórias na sua inter-relação.

O consenso, em qualquer esboço de democracia, funciona como um aparato de legitimação procedimental. Tenta organizar e sistematizar as relações sociais, mas nunca toma o lugar do singular recebimento da exterioridade do totalmente outro, já que não é possível decodificar o acolhimento. O consenso, pelo argumento aqui proposto, encaminha-se para uma espécie de fantasia inatingível ou atingido de forma muito reduzida, pois o que se percebe no campo das relações humanas é que são as regras sociais e não as regras discursivas

¹²⁰ "Para Derrida, o conflito com Habermas não foi inócuo: desde meados dos anos 1980, o acesso aos editores alemães mais importantes lhe foi vedado e a presença da sua obra no mundo germânico sofreu muito com isso". Cf: PEETERS, Benoît. *Derrida*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013, p. 602.

¹²¹ *Ibidem*, p. 629.

(impregnadas de estratégias de superação do outro) que encerram uma discussão, pois as bases de uma sociedade não são consensuais.

Quando a questão transborda o mundo do “contrato social” e da “comunidade de fala ideal” e recai no mundo de pessoas de carne e osso - principalmente naqueles tidos como “resíduos da história” - o que está em pauta não é a possibilidade do consenso, pois as regras do discurso se atêm à quem pode discursar; a ambos que detêm voz¹²². Ambos que detêm a mesma sintonia de relação e iguais condições de interlocução.

Quando invisto minha liberdade frente a alguém que me interpela a agir, esse agir não está fundamentado pelas regras do discurso. Não está fundamentado por regra nenhuma e sim por uma espécie de *desejo de justiça sem satisfação*¹²³ que transcende em muito o ideário do consenso. De que adianta um faminto concordar comigo se o que ele espera de mim é minha ação? O que há de mais *insano* (segundo a razoabilidade da razão tradicional) e transgressor do que assumir-me responsável perante aquele que, de antemão, não se põe ao diálogo e não intenta se pôr? Aquele que me abomina e que não se compromete com o jogo linguístico proposto pela ética do discurso?

A teoria da ação comunicativa intenta a possibilidade de uma construção dialógica de pessoas em pé de simetria de emancipação. Há uma dimensão de circularidade que retira do diálogo aquele que não apresenta as condições mínimas para a interlocução. Quem está fora do jogo inicial da esfera comunicativa tende a permanecer não inserido pela lógica da construção da ética do discurso. Está vetado quem não adere ao contrato que antevê e pressupõe reciprocidade. Essa seria a concepção daquilo que se entende por uma “*falácia central da ética do discurso*”¹²⁴, pois tal construção filosófica não atenta para as dissimetrias que antecedem o encontro comunicativo. Em termos práticos, “se o cético entra de alguma forma no discurso argumentativo, o mesmo não se dá com o cínico que domina em última análise as possibilidades de estabelecimento do discurso, está antes e fora dele, apresenta anterioridade lógica e ontológica”¹²⁵. Nesse âmbito, a crítica da ética do discurso não carrega uma dimensão suficientemente crítica para estabelecer o encontro ético por excelência ou a recepção do totalmente estrangeiro, pois só uma construção filosófica que proponha-se a subverter os limites da inteligibilidade ocidental capacita-nos para retirar o pensamento político das amarras do ideário iluminista e avançar na confecção de um novo sentido de

¹²² A ética do discurso neutraliza a investida do “terceiro”, tema que será também abordado no capítulo 3.

¹²³ LEVINAS, Emmanuel. *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. Paris: Kluwer Academic, 1971, p. 42.

¹²⁴ SOUZA, Ricardo Timm de. *Totalidade e desagregação*. Sobre as fronteiras do pensamento e suas alternativas. Porto Alegre: Edipucrs, 1996, p. 120-123.

¹²⁵ *Ibidem*, p. 120.

relação, a partir da experiência de uma cultura de singularidades e de uma política que interrompa o passo trilhado pela ideia tradicional de soberania.

A razão comunicativa, para integrar o outro, pressupõe algo que o anteceda, que aqui entendemos ser a própria recepção do outro, pela hospitalidade incondicional, proposta nesse escrito. Só há agir comunicativo com alguém se esse alguém for compreendido como uma exterioridade (independente e anterior a qualquer ato de fala) - exatamente como alguém que pode não concordar comigo e que pode permanecer não concordando, portanto, capaz de abalar a minha pretensão de controle. Mais que isso: pode não estar disposto a reconhecer como simétrico o jogo comunicativo. Pode abalar as estruturas pré-originárias da comunicação.

Pelo empreendimento aqui movido, a ideia de tolerância pressupõe um distanciamento e uma barreira cultural que impede o contato entre diferentes compreensões de existencialidade. A abertura a uma cultura diferente; o acolhimento pelo outro que adentra meu território, que me mostra uma nova forma de interagir com a humanidade; uma nova forma de conceber o mundo - ultrapassa a solidão erupcionada pelo conceito de tolerância. A concepção de acordo, de “tolerância”; de tolerar o outro, de estabelecer um contrato de boa convivência com o outro, significa sem dúvida, como já dito, uma conquista da humanidade. Mas esse é o exato ponto que propomos discutir neste ensaio: por mais que a concepção de “tolerância” seja uma significativa conquista, isso não significa que ela se constitua em um produto racional de tal forma acabado que não se ponha à *desconstrução*, pois ainda permanece o desejo por um fundamento para além do sonho relacional-contratual, originário do iluminismo. Em verdade, para além de toda ideia de direito ou política e para além da ideia de Estado, pois “a própria desconstrução se confunde com a re-politização à medida de um outro conceito de político”¹²⁶. Para Derrida, a questão política não começa pelo pensamento político, já que nem tudo se reduz a política¹²⁷, para o filósofo argelino-francês.

A tolerância traduz-se, assim, como a “razão do mais forte”, ou seja, é pensada, segundo as insinuações de Derrida, como um conceito ainda na encosta do falo-logo-onto-teo-teleocentrismo disseminado pelo Ocidente, ansioso pela presença, pela busca da origem unívoca, pela luz e pela visão¹²⁸, antevendo um distanciamento e uma barreira cultural que impede o contato entre diferentes culturas; apesar de ser impossível pensarmos qualquer

¹²⁶ BERNARDO, Fernanda. *Mal de hospitalidade*. In: NASCIMENTO, Evandro (Org.). *Jacques Derrida. Pensar a desconstrução*. São Paulo: Estação Liberdade, 2005, p. 174.

¹²⁷ *Idem*. *A crença de Derrida na justiça: para além do direito, a justiça*. Santiago de Compostela: Revista Agora, vol. 28, n.2, 2009, p. 60.

¹²⁸ DERRIDA, Jacques. *Memórias de cego. O auto-retrato e outras ruínas*. Lisboa: Fundação Colouste Gulbenkian, 2010, p. 20.

cultura sem relação com o outro, já que nenhum costume tem origem solitária. A crítica estende-se aqui também à ideia concebida pelo multiculturalismo, onde Habermas também se ancora, e que, apesar de sua boa-vontade, mantém-se ainda no registro metafísico do contrato social, pois supõe a mera coexistência pacífica de culturas ou identidades culturais em um espaço de tolerância recíproco. É, segundo Fernanda Bernardo¹²⁹, uma espécie de consenso apaziguador “ou a crença confiante (e arrogante!) de uma dada “identidade” ou “comunidade sócio-cultural” que, generosamente, abre-se a outras”. *No acordo multicultural, não há espaço para a sombra (ou a “assombração”) da efetiva mestiçagem, ou para a experiência própria da estrangeiridade.*

Assim, a ideia de tolerância, herança do ideário iluminista e um dos conceitos-chave da construção teórica da ideia de globalização, ainda está longe de se configurar como um registro de fundamentação sólido para se pensar um cosmopolitismo por vir, pois está ela sempre ao lado do mais forte. “É uma marca suplementar de soberania, que fala ao outro sobre a posição elevada do poder, estou deixando que você exista, você não é inaceitável, estou lhe deixando um lugar em meu lar, mas não se esqueça de que este é meu lar...”¹³⁰.

1.8.2 A democracia do "status quo"

Dando continuidade à discussão com Habermas, mesmo que o filósofo não tenha produzido obra específica destinada a analisar as consequências de sua ação comunicativa no panorama político das relações internacionais atuais, é possível perceber a investida do pensador alemão em seus trabalhos até aqui publicados. A inspiração habermasiana, no campo de sua propositura política, é ancorada sobretudo sobre o direito cosmopolita idealizado por Kant, e seu desejo de paz perpétua (ideal que, apesar de ainda não implementado no âmbito das relações internacionais, sustentarei, no decorrer desta tese, que ainda permanece como uma construção insuficiente).

Habermas inova, em relação a Kant, ao compreender a política a partir de uma "globalização do risco", além de estruturar restrições à soberania, algo não pensado pelo filósofo de Königsberg. Sua relativização do direito internacional clássico, transformando-o em um sistema de cidadania universal para eliminar as intempéries entre os Estados a partir do respeito ao conjunto de regras e valores dos direitos humanos esculpidos pelas Nações

¹²⁹ BERNARDO, Fernanda. Entrevista para o jornal “O Globo”. Prosa & verso: Rio de Janeiro. Publicado em 11 de junho de 2011.

¹³⁰ DERRIDA, Jacques. *Filosofia em tempo de terror. Diálogos com Habermas e Derrida*. BORRADORI, Giovanna (Org.) Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003, p. 137.

Unidas, representariam a pauta de conduta mínima a ser seguida por todos os países¹³¹. Segundo o autor: "a solidariedade cosmopolita deve se fundar somente no universalismo moral representado pelos direitos humanos"¹³².

A passagem, portanto, do direito internacional clássico para o direito cosmopolita deveria ocorrer a partir da afirmação moral da doutrina dos direitos humanos como universalmente válida e reconhecida por todos os Estados. Entretanto, o próprio Habermas constata que o fato de a doutrina atual dos direitos humanos prever uma secularização do poder político faz com que o diálogo intercultural torne-se ainda mais difícil, pois a defesa dos direitos humanos pode soar ofensiva quando contrasta com as prescrições de determinadas religiões¹³³.

Habermas nega o pressuposto kantiano de tentar estabelecer uma estrutura que se assemelhe a um "Estado mundial". Segundo o filósofo, "a institucionalização procedimental que possui a tarefa de harmonizar globalmente os interesses comuns, e assim por diante, não é realizável no quadro estrutural de um Estado mundial"¹³⁴. O que Habermas propõe, de fato, para a ordem nas relações internacionais, seria um sistema político multinível, com uma organização mundial amplamente reformada em uma rede transnacional entre Estados. No entanto, para que o mundo alcançasse esta dimensão de tolerância recíproca e respeito aos chamados direitos humanos, seria necessário que a opinião pública mundial consolidasse esta compreensão de uma esfera pública mundial¹³⁵, algo que, no passo do tecnocapitalismo em que vivemos, onde os interesses da *lex mercatoria*, representada pelas multinacionais, sobressai-se sobremaneira aos interesses dos Estados, tornando essa consolidação da opinião pública algo, para dizer o mínimo, distante.

Mesmo assumindo a distância existente entre a compreensão de uma opinião pública mundial pautada nos direitos humanos e o *status* atual de nossa cultura global - mais aproximável da ideia de indústria cultural pensada por Adorno e Horkheimer - Habermas adota, como saída para suavizar o abismo que as separa, um tratamento à questão teórica da opinião pública pelo intermédio de uma *institucionalização constitucional*. Essa institucionalização seria o instrumento capaz de converter em poder político o influxo produzido comunicativamente, fornecendo, assim, uma "suficiente integração à sociedade

¹³¹ HABERMAS, Jürgen. *A era das transições*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003, p. 18.

¹³² *Idem*. *A constelação pós-nacional: ensaios políticos*. São Paulo: Littera Mundi, 2001, p. 136-137.

¹³³ *Idem*. *A inclusão do outro. Estudos de teoria política*. São Paulo: Edições Loyola, 2007, p. 229-235.

¹³⁴ *Idem*. *A constelação pós-nacional: ensaios políticos*. São Paulo: Littera Mundi, 2001, p. 96.

¹³⁵ TEIXEIRA, Anderson Vichinkeski. *Teoria pluriversalista do direito internacional*. São Paulo: Martins Fontes, 2011, p. 223.

cosmopolita, e uma suficiente legitimação à ONU"¹³⁶, estimulando contínua e pontualmente o desenvolvimento de uma opinião pública mundial em escala global¹³⁷. Isso significa que, embora ainda não consolidado o modelo de uma opinião pública mundial, está ele estruturado pelos componentes normativos, morais e pelo senso de justiça universalista já existentes, sem o autor destinar qualquer conteúdo crítico a este modelo, permitindo-nos associar Habermas como um pensador conivente e condescendente com as "promessas de paz e conciliação que não suportamos mais", realçada por Blanchot e aqui trazida como pedra de toque para que se compreenda o que se pretende problematizar nessa tese.

Habermas poderia, ainda no campo da *institucionalização* (aposta, a meu ver, sempre insuficiente e demarcada pela burocracia, como toda investida institucional), propor uma estrutura organizacional completamente renovada, mas entende como suficiente, para o alcance do cosmopolitismo e do desenvolvimento de uma opinião pública mundial, o aperfeiçoamento da ONU. Para ele, a criação da ONU, em conjunto com o aparato de declarações e tratados relacionados aos direitos humanos, "foram todas respostas justas e necessárias às experiências moralmente significativas do século, ao desencadeamento total da política e ao Holocausto"¹³⁸. No entanto, parece claro que para que a ONU pudesse assumir esta tarefa emancipatória, conduzindo o mundo em direção à uma opinião pública comprometida com os direitos humanos, seria necessária uma modificação estrutural profunda em determinados órgãos que estruturam as nações unidas, principalmente no Conselho de Segurança, órgão que, como já citei durante a discussão com Rawls, concentra e conserva maior poder para determinados países, demonstrando o *déficit* de democracia em que vivemos, ainda que pensada em uma forma de democracia-liberal-parlamentar.

Habermas percebe o problema e propõe a modificação do Conselho de Segurança¹³⁹, na tentativa de desvinculá-lo do resultado da Segunda Guerra Mundial, fato que nitidamente

¹³⁶ HABERMAS, Jürgen. *O Ocidente dividido*. São Paulo: Tempo Brasileiro, 2006, p.128-129.

¹³⁷ *Ibidem*, p.139.

¹³⁸ *Idem*. *A era das transições*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003, p. 17.

¹³⁹ A título informativo, há hoje em dia uma proposta de reconfiguração do Conselho de Segurança, promovida pelo G4 (Brasil, Alemanha, Índia e Japão). O Conselho de Segurança, formado por 5 membros permanentes (Estados Unidos, China, França, Grã-Bretanha e Rússia) e 10 membros rotativos, é o órgão definitivamente de maior poder no cenário internacional, podendo excluir e suspender países do rol das Nações Unidas, decidir pela intervenção bélica em países "em nome da paz", denunciar pessoas para serem investigadas pelo Tribunal Penal Internacional, emitir resoluções vinculativas para os demais países da ONU, dentre outros. A proposta do G4 é no sentido de ampliação do número de membros permanentes e rotativos do Conselho. Os membros permanentes contam com um poder extra em relação aos demais países do Conselho de Segurança. São somente eles que detêm o poder de veto em qualquer discussão do Conselho, tendo rédeas maiores sobre as principais deliberações internacionais. Uma das críticas do G4 é no sentido de ser inadmissível não existir países da América Latina e da África como membros permanentes do órgão. Outra crítica vai no sentido de que é necessário que o poder do Conselho seja dividido não só pelos países vencedores da Segunda Guerra Mundial. A proposta seria de ampliar o número de membros permanentes, passando de 5 para 11 (onde entrariam como permanentes, além dos 4

legítima, sem razões, maior poder para os Estados vencedores da guerra, sem dar suficiente espaço político para deliberação à outras regiões do mundo¹⁴⁰. A solução para isso é, novamente, procedimental. Habermas entende como necessário estabelecer regras e critérios que delimitem em que condições a ONU deve intervir nos conflitos internacionais de forma avessa ao momento atual, onde a atuação do Conselho de Segurança é seguidamente direcionada aos interesses de seus membros permanentes, principalmente no caso dos Estados Unidos.

Habermas, apesar de claramente se opor a proposta de um Estado mundial centralizador, defende que as decisões políticas do Conselho de Segurança, assim como as decisões jurídicas dos tribunais internacionais, devam romper com a soberania dos Estados que delas se oporem, a partir do uso de uma força policial que fosse capaz de garantir os interesses dos direitos humanos, por intermédio de forças militares descentralizadas, o que daria, segundo o autor, maior garantia de coercibilidade na execução das deliberações do Conselho¹⁴¹. Mas quem estruturaria e manteria tais forças militares não seria a ONU, mas sim os próprios Estados nacionais. "A justificativa desta medida decorreria das dificuldades financeiras que a ONU historicamente possui, enquanto aos Estados não seria tão difícil sustentar um exército, pois já contam com um"¹⁴². No entanto, parece uma proposta no mínimo quimérica acreditar que algum país aceite passar o controle de parte de seu exército aos cuidados da ONU, sabendo que o órgão poderá futuramente puni-lo na medida em que desrespeitar alguma decisão do Conselho de Segurança ou de algum tribunal internacional¹⁴³. A proposta habermasiana, no que tange a intervenção militar, não é clara, mas devemos deixar claro que esse não é o interesse primordial do autor e sim estabelecer as bases para a formação e consolidação de uma estrutura comunicacional inclusiva, capaz de articular o debate político em uma opinião pública mundial simétrica as prerrogativas da tradição da tolerância e dos direitos humanos.

No entanto, a própria proposta de Habermas - de tolerância e respeito aos direitos humanos estabelecidos pelas Cartilhas de convivência internacional - ou seja, a Declaração Universal de Direitos Humanos e a Carta das Nações Unidas, afirma-se de maneira contraditória. Ao promover o discurso universalista dos direitos humanos desenvolvido pelo

países do G4, mais 2 países africanos), e o número de membros rotativos de 10 para 14, passando a integralidade do Conselho de 15 membros para 25.

¹⁴⁰ HABERMAS, Jürgen. *O Ocidente dividido*. São Paulo: Tempo Brasileiro, 2006, p.174.

¹⁴¹ HABERMAS, *loc. cit.*

¹⁴² TEIXEIRA, Anderson Vichinkeski. *Teoria pluriversalista do direito internacional*. São Paulo: Martins Fontes, 2011, p. 226.

¹⁴³ TEIXEIRA, *loc.cit.*

Ocidente, inevitavelmente, ao mesmo tempo promove-se a descaracterização de determinadas culturas locais em nome de uma cultura global que demonstra-nos insistentemente seu *desejo de padronização*. Logo, apesar de seu empenho, a razão comunicativa de Habermas e seu resvalar para o campo das relações internacionais, a partir de uma proposta de modificação da estrutural da ONU e do poder militar internacional, resta insuficiente. E essa insuficiência é apenas o resultado da aposta no *pressuposto* que contamina todas as demais articulações, sejam no campo da subjetividade ética, seja no campo da política (lembremos, inseparáveis): o pressuposto da *tolerância*.

O que pode ser tido como uma demonstração do conservadorismo do autor, em sua estrita vinculação ao modo de pensar a ética e a justiça sob a dinâmica formal-parlamentar-procedimental - portanto, *mecânica* - está no seu posicionamento frente a crise econômica que encrava o coração da Europa hoje em dia. Vejamos, a esse respeito, o que nos diz o filósofo alemão:

Na União Europeia, o processo decisório constitui ótimo exemplo para esse *déficit* democrático que surge com a transferência dos grêmios decisórios nacionais para as comissões interestatais, formadas por representantes dos governos. (...) a União Europeia apresenta-se como um megaspaço continental, densamente interconectado pelo mercado e pouco regulado verticalmente por aparelhos político-administrativos legitimados para tal. (...) no Estado Democrático de Direito, a infra-estrutura do espaço público preenche uma função ideal, a saber, a transformação de problemas relevantes, em nível de sociedade global, em núcleos cristalizadores de discursos, permitindo que os cidadãos se refiram simultaneamente aos mesmos temas importantes e tomem posição em relação a temas controversos, dizendo sim ou não¹⁴⁴.

Em linhas gerais, os pronunciamentos do filósofo acerca da crise econômica europeia conduziram a discussão para uma tentativa de solução do entrave por intermédio do fortalecimento de todos institutos jurídicos já existentes, revigorados agora por um transnacionalismo que reivindicaria o fim dos estados nacionais e pela solidariedade respaldada pela ideia de dignidade humana¹⁴⁵ consagrada nos tratados internacionais; tanto que faz questão de evocar a necessidade do respeito à Constituição Europeia como saída para boa parte dos problemas atuais da Europa.

Embora ciente de que, para superar a crise, o posicionamento da Europa deva romper com a dinâmica do capital financeiro-especulativo, já que o "populismo de direita continua a apresentar uma caricatura dos grandes temas nacionais, que se obstruem uns aos outros e

¹⁴⁴ HABERMAS, Jürgen. *A era das transições*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003, p. 140-141.

¹⁴⁵ "A dignidade humana (...) é a "fonte" moral da qual os direitos fundamentais extraem seu conteúdo". HABERMAS, Jürgen. *Sobre a Constituição da Europa*. São Paulo: UNESP, 2012, p. 10-11.

bloqueiam qualquer formação de vontade que ultrapasse as fronteiras"¹⁴⁶, a aposta de Habermas ainda representa a tentativa e crença de que o Ocidente conseguirá finalmente cumprir as promessas do iluminismo, sem repensar os seus pressupostos que, a meu ver, demonstram-se hoje já insuficientes para redimensionarmos a questão das relações mundanas e da política internacional.

Embora não estando vivo para presenciar a retomada política de uma extrema direita à beira do fascismo que vem ganhando cada vez mais espaço no cenário europeu atual, Derrida já havia percebido que a Europa só poderia enfrentar seus problemas mais estruturais - mantendo sua identidade sem que isso signifique recrudescer, ainda mais, as regras que demarcam sua xenofobia em relação ao estrangeiro e seu nacionalismo inconsequente - se percebesse a necessidade de compreender-se de um modo radicalmente novo¹⁴⁷. No entanto, a Europa costuma assumir a dianteira - posicionando-se como um posto avançado em virtude de sua posição geográfica e histórica¹⁴⁸ - para impor seu ritmo.

Trata-se de um discurso de Estado, mas a vigilância não deve-se apenas exercer-se no âmbito dos discursos de Estado. Os projetos europeus melhor intencionados, aparentemente e expressamente pluralistas, democráticos e tolerantes, podem tentar, nesta bela competição para "conquistar os espíritos", impor homogeneidade de um meio termo, de normas de discussão, de modelos discursivos¹⁴⁹.

As crises da democracia, na Europa e demais recantos do globo, para serem superadas, demandam não apenas o aperfeiçoamento de sua estrutura interna mas sim, e não menos importante, de um reposicionamento das perguntas mais fundamentais que tocam o fundamento da democracia, realocando-a para o lugar de uma experiência da aporia¹⁵⁰ e não como apenas uma questão atrelada ao espaço jurídico, algo que demarcaria uma relação diferenciada com o tempo, com a liberdade, com a soberania e com a ideia de estrangeiridade em geral, já que a democracia deverá sempre manter a estrutura de uma promessa¹⁵¹. É claro que a esteira do procedimentalismo proposto por Habermas não dá conta dessa promessa. Derrida problematizou a questão da democracia em seu âmago, muito embora tenha se submetido a assinar, como coloquei anteriormente, um texto com Habermas ainda nas mesmas diretrizes conciliatórias e pouco radicais do filósofo alemão, circunstância que aqui

¹⁴⁶ Disponível em: <<http://www.presseurop.eu/pt/content/article/1106151-juergen-habermas-esta-em-jogo-democracia>> Acesso em abril de 2014.

¹⁴⁷ DERRIDA, Jacques. *O outro cabo*. Coimbra: Reitoria UC/ Amar arte, 1995, p. 104. "A velha Europa parece ter esgotado todas as possibilidades de discurso e de contra-discurso sobre sua própria identificação."

¹⁴⁸ *Ibidem*, p. 115.

¹⁴⁹ DERRIDA, Jacques. *O outro cabo*. Coimbra: Reitoria UC/ Amar arte, 1995, p. 117.

¹⁵⁰ *Ibidem*, p.111. "Ouso sugerir que a moral, a política, a responsabilidade, *se existirem*, nunca terão começado senão com a experiência da aporia."

¹⁵¹ *Ibidem*, p. 129.

se aventa até mesmo como uma crítica ao posicionamento de Derrida à época, e que hoje ainda poderia ser retomada¹⁵².

Ao encerrarmos, por ora, a retomada restrita e ligeira daquilo que aqui avento como a *tradição da tolerância*, conduzo o leitor à sequência deste ensaio. O próximo capítulo tentará demonstrar como a estratégia da desconstrução permite-nos repensar a estrutura do falo-logo-centrismo como marcas primordiais do pensamento ocidental, algo que nos impede de perceber o rastro da escritura como condição de pensarmos o tempo e tudo aquilo que desse pensamento deriva, mostrando que é impossível dissociarmos a discussão ético-política da discussão da metafísica da presença, da temporalidade e do desejo de origem no pensamento de Jacques Derrida. Vencida essa etapa, estaremos prontos enfim para conduzirmos a estratégia da desconstrução no transpassamento de uma política da estrangeiridade e da democracia por vir de forma mais detida.

2 A ESTRATÉGIA DA DESCONSTRUÇÃO E A CONTAMINAÇÃO DIFERENCIAL NO PENSAMENTO DE JACQUES DERRIDA

Eis que chega, a essa altura, o momento de tomar a palavra (já antes incitada mais agora desenvolvida de forma mais estridente) e prestar provas em espaço público, à aprendizagem silenciosa dos ensinamentos do principal filósofo destacado para protagonizar este ensaio. Todo o trabalho de um herdeiro é o trabalho de procurar trilhar o caminho do autor, mostrando-se digno de sua tarefa de herdar, sabendo-se, sempre, que a consciência do discípulo é então uma consciência infeliz¹⁵³, como diz-nos o próprio Derrida. Como, então, ser fiel ao seu pensamento - a sua assinatura - mantendo-se disposto, *ainda*, à sua contra-assinatura, senão reescrevendo-a, preservando sua singularidade, mas ainda conservando a identidade deste que aqui escreve? Este um primeiro desafio, por certo não pequeno. Claro, já aqui uma *questão de justiça*: ser fiel ao autor cometendo-lhe, talvez, uma das maiores infidelidades - que seria apropriar-se dos seus dizeres - num *double-bind*, que é o fato de *ler atraindo* - algo que só poderia ser feito, exatamente, em nome de uma loucura pela justiça. Pois logo que se está a falar de Derrida, do pensamento de Derrida, em um discurso à *beira do abismo*, mas que pretende-se comunicativo, está-se sempre já a perjurar esse endereçamento

¹⁵² Muitos seguidores de Derrida criticaram e se desapontaram com a aproximação dos filósofos. Embora interessante sob o ponto de vista estratégico, Derrida, já maduro e reconhecido perante a comunidade filosófica, perdeu a oportunidade de romper de forma mais radical com o procedimentalismo-jurídico-tolerante-liberal-democrático pressuposto por Habermas e seus discípulos, retomando a discussão ainda a partir de conceitos que poderiam desconstruídos ou até mesmo descartados - tal qual enquadra-se a própria ideia de democracia - ainda que pensada na forma de um "por vir" (*à venir*). Poderia ter sido essa a estratégia do filósofo? Tal questão permanece em aberto.

¹⁵³ DERRIDA, Jacques. *A escritura e a diferença*. São Paulo: Perspectiva, 2009, p. 43-44.

que se intentava direto e preciso, porém que sempre se desvelará como insuficiente. *Suplementável*.

A consciência da infidelidade que está-se sempre prestes a cometer é, paradoxalmente, a própria condição para a fidelidade: *herdar é tomar a palavra para poder responder em um novo tom*. Por esse motivo escrevo na primeira pessoa do singular - para guardar a responsabilidade por essa tarefa monstruosa do herdeiro - de assinar *por cima* de uma assinatura, sem borrá-la, mas sabendo-se o imenso risco de. Proponho-me, assim, apresentar os traços da desconstrução derridiana comprometendo-me em reescrevê-la, assumindo aqui minha trajetória falhada - *talhada na falha*, pois incapaz de dar conta de todo excesso singular de um pensamento.

Em meados dos anos 60, um dos primeiros cursos desenvolvidos por Jacques Derrida, então em início de carreira, na famosa Universidade Sorbonne, intitulava-se "Pensar é dizer não". A ideia do curso quase de prontidão remete-nos a uma das mais sábias provocações do filósofo Theodor Adorno, na esteira de Hegel, quando afirmou que todo pensar, digno deste nome, é *pensar o negativo*, pois o positivo já nos foi dado.

Poderíamos caracterizar a *estratégia da desconstrução*, pensada por Derrida, como uma intermitente insistência em dizer-nos "não", desafiando a constelação de "sim's", em que a *ancestral* sede de totalidade nos impostou conviver. Pensar o posto não é pensar. *Pensa. ~ posto é celebrar o que é imposto*. É celebrar o fonologocentrismo, ou seja - *a relação primeva da metafísica entre razão, fala e presença* - . E como fugir do imposto que nos é dado pelo horizonte corriqueiro da Filosofia, desta "disciplina" que até mesmo em seus recantos mais arejados, vez por outra seduz-se pelo posto? A Filosofia da impostura, - do conceito vulgar e metafísico de *escritura* -, que tanto perseguiu Derrida ao longo da vida, como antecipei no capítulo anterior, acusando-o por vezes de "irracional", de impostar-se como uma "fraude intelectual" e até mesmo como um "obscurantista terrorista"¹⁵⁴, e que ainda em alguns recantos cataloga-o como um mero poeta, um crítico literário ou um neo-sofista¹⁵⁵, no

¹⁵⁴ Michel Foucault foi quem, por um "apelo a autoridade", a saber, o método e a prática corrente de todos os dogmáticos", segundo Derrida, rotulou o pensamento do autor de "*L'Écriture et la différence*" como um "obscurantismo terrorista". Derrida comenta o episódio, bem como dos seus demais críticos principalmente em DERRIDA, Jacques. *Limited inc*. Campinas: Papyrus, 1991, p. 191-192. A vida de Derrida foi marcada por uma série intempéries no meio acadêmico, estabelecendo uma relação de admiração com alguns pensadores e mágoa com outros, e *ambas* com alguns intelectuais de grande envergadura da qual destaco, além dos já referidos Michael Foucault e de Jürgen Habermas, também Jacques Lacan, Pierre Bourdieu, Paul Ricoeur, Gilles Deleuze, dentre inúmeros outros. Cf: PEETERS, Benoît. *Derrida*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2013.

¹⁵⁵ A referência aos sofistas reivindica uma ressalva. Ser catalogado como "sofista", em primeira instância, não desabonaria o pensamento de Derrida, já que devemos compreender que nossa compreensão a respeito da sofística, em linhas gerais, deve-se ao que deles foi dito à nós, principalmente por Platão e Aristóteles. Henri Bergson, autor de suma importância e que posa como anfitrião da filosofia francesa do século XX, por onde

interregno de desmerecer suas intuições e acomodá-las ao academicismo evangelizador, circunstância também muito combatida por Derrida.

Derrida, em seu estilo metonímico, vale-se de uma série de conceitos, ou quase-conceitos como ele mesmo preferiu definir, para tentar explicitar a dinâmica que caracteriza a *performance diferencial*¹⁵⁶ que qualifica a sua nova compreensão de escritura, de tempo, de política, de direito, de soberania etc. São inúmeros os chamados indecidíveis no pensamento de Derrida. Mas nenhuma presença bastaria-se a si mesma, pois estaria ela sempre entregue aos contornos do rastro, do dom, do evento, da invenção, do segredo e do por vir, elementos que nos levariam a compreender a relação aporética da hospitalidade incondicional - aberta ao totalmente estrangeiro - e da necessidade urgente de recompreendermos a ideia de democracia. Mas esse passo demanda um antepasso, por isso remeteremos tais elementos para mais tarde, já que neste segundo capítulo terei a pretensão de trazer a tona perante o leitor a estratégia da desconstrução e suas implicações gerais para enfim recaí-la no campo da soberania do eu e da soberania política, o que destinarei espaço nos capítulos sucessores. Entendo não ser possível discutir as implicações da desconstrução sobre o tema da soberania sem investir certo tempo nas implicações desta estratégia em seus aspectos mais profundos; aspectos que até mesmo englobariam o ético e o político.

A problematização aqui defendida envolve as imbricações do pensamento de Derrida para pensarmos o direito, a justiça, a soberania e a democracia, termos que aqui serão reiterados na discussão proposta. Mas deixemos intencionalmente de lado, por ora, estas referidas imbricações. Antes de debruçar-me efetivamente na triangulação entre "tolerância", "hospitalidade" e "democracia" a partir do pensamento de Derrida, algo que já se iniciou mas que será agora contraído, abordarei a *estratégia da desconstrução* e algumas de suas derivações no pensamento do autor, conceito que o trouxe notoriedade e que mais o marcou ao longo de sua vida, seja pela legião de adeptos que alcançou, seja pelas incompreensões por ela geradas, algo que trouxe uma série de mal-entendidos e as já referidas inimizades

parte a genealogia da filosofia francesa contemporânea, é elucidativo ao relativizar o consagrado rechaço demonizador destinado aos sofistas. Para Bergson, os primeiros sofistas conduziram a filosofia a uma necessária relativização de seu arcabouço de verdades, porém ainda sustentados por uma ideia de eticidade. Os pensadores subsequentes foram quem teriam ressaltado a má fama destinada ao grupo de pensadores: "caberia guardar-se de condenar em bloco a sofística, como se fez até Hegel. Pois o que Eutidemo tem de pouco sério, Protágoras e Górgias têm em beleza moral. Os últimos sofistas infamaram os primeiros e, ao colocá-los todos no mesmo saco, chegou-se a acreditar que a sofística não é uma filosofia". In: BERGSON, Henri. *Cursos sobre a filosofia grega*. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 263-264. Sobre o ponto, conferir também: SOUZA, Ricardo Timm de. *Em torno à diferença. Aventuras da alteridade na complexidade da cultura contemporânea*. Rio de Janeiro: Lúmen Júris, 2008, p. 13.

¹⁵⁶ A performance diferencial enseja a marca do pensamento do autor para bem além, como tentarei demonstrar, de um mero evocar pelo pensamento da diferença. A diferença (*différance*) em Derrida, será um conceito que sempre o acompanhará e demarcará a sua performance perante todos os temas que enfrentou.

intelectuais. Antes de explorar a *estratégia da desconstrução* derridiana no plano da justiça, algo que o filósofo deixou claro se tratar principalmente no seminário intitulado "*force de loi*", é necessário abordar a concepção originária de sua investida desconstrucionista, que inicia tendo como referência o plano da linguagem, desembocando em todas as demais temáticas e cindindo a dualidade entre teoria e prática, já que, para Derrida, a *linguagem é desde sempre ação*¹⁵⁷, desarmando, portanto, as críticas que insinuam a desconstrução como um plano inscrito fora do campo pragmático, já que ela é, desde a gênese de sua proposição, indissociável do plano político. Talvez a *desconstrução* nem seja o conceito central no pensamento derridiano, mas ela ocupa o centro do palco, estrelando as abordagens em nome do autor, em virtude de sua inicial grande recepção anglo-saxônica.

A desconstrução, para Derrida, não é um método, mas sim a procura pelo desmonte desestabilizador de qualquer discurso ou estrutura que se apresente como algo encerrado e inabalável. Não haveria possibilidade de desmembrarmos a ideia de desconstrução pela conceituação, pois uma de suas atribuições consiste em desenlaçar os ditames do logocentrismo e do falocentrismo¹⁵⁸, ou seja, da prevalência da fala (portanto, da presença) por excelência como o sintagma hegemônico no contexto filosófico ocidental. Talvez seja mais prudente, inclusive, referi-la no plural: "Não existe A ou uma só desconstrução. Se houvesse uma, e homogênea, ela não seria "intrinsecamente" nem conservadora, nem revolucionária, nem determinável segundo um código de dessas posições"¹⁵⁹.

Segundo o autor de "*Voyous*", todo o pensamento ocidental se construiu a partir da ideia de um centro, uma origem, uma verdade, uma forma ideal, um ponto fixo, um motor imóvel, uma essência, um Deus, uma presença, como signos hegemônicos primordiais, também verificável na linguística moderna. O problema dos centros é que estes propõem a exclusão e a marginalidade do seu contrário e, assim, instituem uma compreensão metafísica do mundo que estipula qual é o paradigma verdadeiro a ser seguido.

O desejo de se obter um centro origina opostos binários dos quais um termo é central e o outro marginal. Contudo, os centros pretendem definir ou fixar o jogo dos opostos binários. As construções filosóficas, ao logo da história da racionalidade ocidental, em sua maioria, dependeram de posições aparentemente diamétricas e de pares conceituais irreduzíveis:

¹⁵⁷ Concordo com Moysés Pinto Neto quando afirma que "Embora seja fundamental na filosofia derrideana, a linguagem é simplesmente um *material plástico* no qual ele trabalha *experimentalmente*, demonstrando no próprio texto - a partir da sua *performatividade* - a polivocidade do real". Cf: PINTO NETO, Moysés. *A escritura da natureza: Derrida e o materialismo experimental* (texto cedido pelo autor), p. 27.

¹⁵⁸ DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*. São Paulo: Perspectiva, 2004, p. 48. Em que pese a tradução do título do livro estar equivocada (pois o título original é *De la grammatologie*) remeto a nota de rodapé para a tradução brasileira que foi a mais consultada durante a pesquisa.

¹⁵⁹ *Idem. Limited inc*. Campinas: Papirus, 1991, p. 193.

espiritual e material, universal e particular, eterno e temporal, masculino e feminino, natural cultural etc. Aquilo que não se encaixa prontamente a esta relação de opostos tende a ser marginalizado ou suprimido¹⁶⁰. A *desconstrução*, no pensamento de Derrida, seria, portanto, uma tática para descentrar e desestabilizar a forma de interpretação hegemônica de uma compreensão que impõe-se totalizante. O primeiro passo da desconstrução é subverter a hegemonia do sentido central consagrado e propor uma interpretação que prime por seu oposto. Logo, intenta subverter sua ordem para que o sentido marginal da proposição possa tomar a centralidade e, temporariamente, eliminar a hierarquia. Uma das ações da desconstrução, para subverter essa lógica de opostos binários, estaria na dimensão de identificar a ordem de pares irreduzíveis na construção conceitual de um dado campo teórico, seja na religião, na literatura, na filosofia ou nas teorias éticas ou políticas. Ela intervém invertendo ou subvertendo a ordem, a hierarquia violenta, mostrando que os termos colocados na base poderiam, justificadamente, moverem-se para o topo da construção do sentido interpretativo¹⁶¹.

2.1 Pulsão diferencial e razão aporética

Um dos outros nomes atribuídos metonimicamente à estratégia da desconstrução poderia ser identificado a partir do seu conceito de “*différance*”, construção que situa uma dissimetria conceitual acerca do conceito de “diferença”, perceptível apenas pela escrita. Muitos autores traduziram para o português esta ideia derridiana por “diferença” ou “diferência”, mas tais traduções não atendem ao jogo linguístico proposto pelo autor – que enseja a própria quebra do conteúdo lógico do termo – esvaindo por completo a ruptura de sentido que há por trás desta proposta. Outras propostas mais atentas, traduzem-na como “dyferensa”, preservando o valor fonético do termo¹⁶².

Entre o termo “*différence*”, escrito gramaticalmente de forma correta, e o neologismo derridiano “*différance*” existe uma diferença perceptível apenas pela grafia, mas imperceptível pela fala. Ambos os termos são pronunciados da mesma forma, mas contém uma pequena diferença (de apenas uma letra na escrita) que traz o tensionamento para além do modelo

¹⁶⁰ *Idem. Gramatologia*. São Paulo: Perspectiva, 2004, p. 33-79.

¹⁶¹ “Desconstrução” significa, também, uma ousadia para além das moderações, dos controles e meios-terminos das tradições, dos meios-terminos intelectuais tão bem cultivados por certos tipos de pensamento que fazem de seu pretenso equilíbrio sua tentação maior; através da tensão de fronteiras do pensamento, chega-se à desneutralização de todo e qualquer pensamento” In SOUZA, Ricardo Timm de. *Justiça em seus termos. Dignidade humana, dignidade do mundo*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2010, p. 95-96.

¹⁶² É a estratégia adotada por Rodrigo Barros Oliveira, recepcionada por Moysés Pinto Neto in PINTO NETO, Moysés. *A escritura da natureza: Derrida e o materialismo experimental*. (texto cedido pelo autor), p. 10.

padrão de construção de conceitos filosóficos. Daí a necessidade de uma tradução para a língua portuguesa que atenda a esses dois elementos (grafia e pronúncia)¹⁶³. Podemos interpretar o conceito de *diferença*, em alguma medida, como a vingança da escritura em relação à fala¹⁶⁴, uma vez que sua sutileza gráfica só pode ser percebida lendo-a em um texto, e não pelo recurso do som. Para Derrida, este neologismo não corresponde a um conceito¹⁶⁵, como os demais conceitos filosóficos, pois demarcaria a própria desestabilização da ideia de conceito - do próprio conceito de *conceito*.

O que se pode afirmar desta propositura derridiana é que ela escapa às barreiras impressas pelo plano lógico. Entre a “*diferença*” e a “*diferença*” é possível perceber que há uma distinção na escrita das palavras, caracterizada sutilmente por uma letra. Assim, contém na estrutura representacional na escrita da palavra “*diferença*” um “erro” gramatical, mas mais que isso: há uma estranheza, uma animosidade, uma tensão. *Posso dizer tudo dela menos o óbvio*. Existe um dizer maior do que aquilo que a própria palavra diz. Um descaminho potencial que se diferencia de si mesmo. A reserva de dúvida inscrita em seu próprio plano interior. Derrida articula uma razão diferencial (ou uma pulsão diferencial, para resguardar aqui a influência de Freud em seu pensamento e também escapar, em alguma medida, do potencial logocêntrico); algo que servia para esclarecer, diferenciar, mas agora assume tarefa de desestabilizar. Transmutar a própria ideia de *limite*. “Uma ordem que resiste à oposição, fundadora da filosofia, entre o sensível e o inteligível”¹⁶⁶. A “*diferença*” procura retirar o conceito de seu sossego teórico e colocá-lo no plano concreto do mundo da vida.

A “*diferença*”, gramaticalmente correta, provém do verbo “*diferir*”, que pode significar, em primeira ordem, uma ação de “remeter para mais tarde”, em uma operação que

¹⁶³ Por isso, aderi a tradução proposta por Ricardo Timm de Souza, “traduzindo” o termo como *diferença*, proposição que manteria o jogo de sentido objetivado, ainda que incompleto, pois o diferenciador apontado pela letra “a”, no neologismo derridiano, é carregado de sutilezas importantes, dentre elas a relação com a primeira letra do alfabeto, guardando relação também a multiplicidade impressa pelo Álef - א - primeira letra do alfabeto hebraico (articularei de forma mais detida no próximo capítulo a “relação” de Derrida e o judaísmo). Apesar de ser um termo intraduzível por assim dizer, penso ser essa forma mais “fiel” à pretensão do autor do que as demais investidas pelas traduções brasileiras. Outra possibilidade seria trazer o termo derridiano em sua expressão original como fazem inúmeros intérpretes.

¹⁶⁴ Bennington, abordando a temática, afirma que “ao passo que a palavra desaparece instantaneamente na hora em que é pronunciada, a escritura dura e pode sempre estar de volta para me festejar ou me condenar. E mesmo se tenho a prudência ou a modéstia de não escrever nada de comprometedor, a escritura é na sua essência falsificável: se não se está *a priori* seguro de alcançar o destinatário certo, o destinatário também não está nunca *a priori* certo da identidade do remetente ou do signatário”. In BENNINGTON, Geoffrey. *Jacques Derrida por Geoffrey Bennington*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991, p. 40.

¹⁶⁵ “A *diferença*, que não é nem uma palavra nem um conceito, me pareceu ser, estrategicamente, o mais próprio a ser pensado, se não a dominar – sendo talvez aqui o pensamento aquilo que se mantém num certo nexos necessário com os limites estruturais do domínio – o mais irredutível de nossa época”. In DERRIDA, Jacques. *A diferença*. In *Margens da filosofia*. São Paulo: Papirus, 1991, p. 34.

¹⁶⁶ DERRIDA, Jacques. *A diferença*. In *Margens da filosofia*. São Paulo: Papirus, 1991, p. 36.

envolve o tempo que se prolonga; um desvio, uma demora; e, em segunda ordem, o sentido do diferencial (*pólemos*), do não-idêntico, do outro, do discernível, da dissemelhança¹⁶⁷. Já a “*diferença*” procura dimensionar, de forma conjugada, segundo Derrida, os dois sentidos que se pode auferir pelo conceito pré-original da palavra “diferença”. Tanto deixar para depois quanto sugerir o não-idêntico. A “diferença” rompe, portanto, com a lógica do conceito de diferença”, pois este jamais carregara consigo os dois sentidos que o neologismo derridiano¹⁶⁸ incorpora.

Nesse sentido, a diferença, como “diferir”, marca não só a dilação temporal dos presentes, mas principalmente a mediação temporal e temporizadora, o tempo antes do tempo que se inscreve na síntese passiva produzindo-a como síntese em um tempo finito. Já a diferença, como “*pólemos*”, marca não apenas a não-identidade ou a dessemelhança do “diferente”, mas principalmente a impossibilidade de uma presença simples em geral, ou seja, a impossibilidade da auto-afecção pura que preside á noção de auto-identidade, o que possibilita uma abertura para a alteridade. Por esse motivo é necessário aqui perfilar pela pulsão diferencial, pois é nos seus passos que a categoria de hospitalidade será posteriormente sustentada, já que a aporia da hospitalidade é pensada na dinâmica aporética da temporalidade como contrapartida ao desejo de presença.

2.2 Metafísica da presença e domesticação do tempo

Analisando a estrutura do pensamento ocidental desde seus primórdios, podemos afirmar que a grande tarefa da filosofia fora, de algum modo, elevar o empírico ao grau conceitual. Tal pretensão consagra aquilo que se denominou “ontologia”: a procura obsessiva pelo “ser”. Não se admite, desde os gregos, a hipótese do “indeterminado”, uma vez que a natureza, o cosmos e a essência dos entes, necessariamente, têm de ser perspectivas determináveis e ordenáveis plenamente pela razão, pois só assim se poderia admitir o grau de ciência a um determinado saber – *a sabedoria dos conceitos bem acabados que expõem o que é a realidade*. A realidade não pode admitir dúvidas para ser, de fato, realidade.

¹⁶⁷ *Ibidem*, p. 38-39.

¹⁶⁸ *Ibidem*, p. 39. “A palavra diferença não pôde nunca remeter, nem para o diferir, como temporização, nem para o diferendo, como *pólemos*. Essa perda de sentido que a palavra diferença deveria – economicamente compensar. Ela pode remeter simultaneamente para toda a configuração das suas significações, é imediatamente e irredutivelmente polissêmica e isso não será indiferente à economia do discurso que eu procuro manter”.

Para Ricardo Timm de Souza¹⁶⁹, a percepção da racionalidade ocidental inaugura com uma pergunta: “O que é a realidade?” Começa-se, assim, o filosofar. Existe uma dúvida, uma diferença originária, pois aquele que pensa só é capaz de pensar algo diferente de si. A questão da realidade – “o que é a realidade?” (X=?) – ganha uma resposta, pois o aparelho cognitivo não suportava, já em sua origem, o indeterminado, o infinito, o *apeiron*. A vontade conceituante dá uma resposta: determina, pelas categorias lógicas, que realidade é igual a Y (X=Y). Finalmente, a concepção se desdobra e compreende-se a realidade a partir da nomenclatura dos objetos: a realidade coincide com seu nome (X=X). A diferença assim é neutralizada e o pensamento se torna totalidade. O ser humano fecha-se ao indeterminado e apropria-se da realidade. A diferença se torna igualdade: “é na igualdade, na equalização do diferente, no processo dinâmico desta equalização de uma vez para sempre, que repousa a segurança do *logos*”. Essa compreensão apropriativa, oriunda da ontologia clássica, desaguou nas percepções éticas e políticas que estavam por vir. O homem desde sempre habitaria o verbo “ser”. As teorias ético-políticas, desde então, dimensionaram este registro de operação a partir de elementos essencializantes sem considerar o necessário “reiniciar” que o pensamento filosófico verdadeiro deve se prestar, sem considerar que toda decisão ética mantém aberta em seu coração o *fantasma do indecível*, dimensão que será de fundamental relevância nesta perquirição.

Isso tudo remete-nos a pensar, com Derrida, na *economia* de possibilidades do pensamento do *ser*, já que todo o horizonte possível de constituição do *ontos* é refém de uma certa *metafísica da presença*, pois a ontologia, enquanto discurso dirigido ao ser, contém uma certa dose de auto-percepção da fenomenologia como pensamento que traz à filosofia a vinda da presença dos entes.

Até mesmo Heidegger¹⁷⁰, filósofo que abre os caminhos para se pensar o “ser” a partir da existência fora do horizonte ôntico da presença, resiste em aceitar que o *sentido do ser* esteja irremediavelmente embrenhado no tecido linguístico diferencial, circunstância que possibilita a pré-compreensão em geral da palavra “ser”. Para o filósofo da floresta negra, o sentido *do ser* (ou o sentido *de ser*) é pré-originário e funciona indefectivelmente como origem. Ainda que o privilégio da presença, ou seja, do verbo “ser”, especialmente no indicativo presente, seja, de algum modo, destruído pela ontologia heideggeriana, esta,

¹⁶⁹ SOUZA, Ricardo Timm de. *Sentido e alteridade. Dez ensaios sobre o pensamento de Emmanuel Levinas*. Coleção Filosofia, n.120. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005, p. 189-208.

¹⁷⁰ Embora houvesse uma admiração intelectual recíproca, Derrida e Heidegger nunca chegaram a se encontrar pessoalmente. Heidegger, que não demonstrava grande interesse por filósofos não alemães, chegou a declarar para John Jackson que Derrida é um autor difícil, mas o único filósofo contemporâneo que é por ele admirado. In: PEETERS, Benoît. *Derrida*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013, p. 307.

justamente enquanto onto-logia (discurso sobre a totalidade do ser), não se pode libertar da teleologia implícita no conceito fenomenológico de "horizonte de sentido" (pois o teleologismo aniquila a imprevisibilidade monstruosa do acontecimento (*event*)¹⁷¹). Ainda que não descreva uma trajetória linear como tal fez a metafísica, a espiral hermenêutica¹⁷² converge irremediavelmente para um centro único, muito embora Derrida, por diversas vezes, tenha deixado claro que Heidegger marca de forma decisiva todo o seu pensamento¹⁷³.

Apesar da notável influência, o pensamento de Heidegger é tido por Derrida como uma tautologia do mesmo. O *existir* é reduzido à *compreensão*. “Ser” articula-se com o “pensar”¹⁷⁴. Filosofar é pensar sobre os atos impensados que constituem a existência – os atos simples do cotidiano e do mundo prático. Para Heidegger, este mover existencial que antecede a consciência é “a” grande questão digna de ser pensada¹⁷⁵. Assim, ao fim e ao cabo, tudo retoma e retorna ao Ser-aí, e por isso é possível inferir a filosofia heideggeriana, apesar de realmente instigante e renovadora, como uma proposta ainda imersa em uma totalidade¹⁷⁶.

Algumas linhas de Derrida¹⁷⁷ podem nos ajudar a esclarecer esta ideia:

Na leitura desse jogo, pode-se entender em todos os sentidos o seguinte encadeamento: o fim do homem é pensamento do ser, o homem é o fim do pensamento do ser, o fim do homem é o fim do pensamento do ser. O homem é desde sempre seu próprio fim, isto é, o fim do seu próprio. O ser, é desde sempre, o seu próprio fim, isto é, o fim do seu próprio.

O que interessa Derrida, na sua estratégia desconstrucionista, perpassa pela tentativa de não naturalizar o que é in-naturalizável¹⁷⁸, ambição, para ele, deflagrada pela “metafísica

¹⁷¹ DERRIDA, Jacques. *Vadios*. Coimbra: Palimage, 2003, p. 253.

¹⁷² Prefiro aqui referir como “espiral hermenêutica” ao invés do consagrado termo “círculo hermenêutico”, pois a dimensão interpretativa pensada pela analítica existencial de Heidegger designa uma espiral autonômica, que a cada volta recolhe os seus próprios resíduos, diferente do fechamento que induz a ideia de círculo.

¹⁷³ A própria ideia de desconstrução foi pensada no percorrer das contribuições de Heidegger. Derrida deixa claro que sua percepção de desconstrução foi inspirada na ideia de “destruição” que Heidegger desenvolve no parágrafo 6º de “Ser e tempo”. O autor de “*Le Souverain bien*” manifesta o desejo de adaptar o conceito de destruição heideggeriano aos seus próprios fins, desviando-o do caráter semântico aniquilador e demasiadamente negativo que o termo enseja na língua francesa, muito mais próximo do conceito de “demolição” em Nietzsche. Cf: DERRIDA, Jacques. *Carta a um amigo japonês*. In: OTTONI, Paulo (Org.). *Tradução: a prática da diferença*. Campinas, Editora da Unicamp. FAPESP, 1998, p. 20.

¹⁷⁴ “Dito sem rodeios, o pensamento é o pensamento do Ser”. In HEIDEGGER, Martin. *Carta sobre o Humanismo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967, p. 28.

¹⁷⁵ *Ibidem*, p. 38.

¹⁷⁶ “Enquanto o Ser é o peso e o sentido absoluto da realidade, tão estupendamente abrangente que até a diferença pode “sobreviver” em seu seio sem ser dialeticamente incorporada, como faria celeremente um processo de totalização mais ingênuo ou, em outras palavras, insuficiente. O Ser heideggeriano é a totalidade perfeita”. SOUZA, Ricardo Timm de. *O tempo e a máquina do tempo. Estudos de filosofia e pós-modernidade*. Porto Alegre: Edipucrs, 1998, p. 80.

¹⁷⁷ DERRIDA, Jacques. *Os fins do homem*. In *Margens da filosofia*. São Paulo: Papyrus, 1991, p. 175.

¹⁷⁸ Documentário “Derrida”. Disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=CtcpwJCC6Co>> Acesso em outubro de 2013.

da presença”, ou seja, a pressuposição de um *logos* superior por trás do mundo que o comanda e neutraliza a temporalidade. Um teo-teleologismo que ordenaria e organizaria a realidade na sua origem. Derrida aponta que a história do pensamento ocidental se confunde com a *metafísica da presença*, ou seja, a pressuposição de uma origem pura que fora, de algum modo, maculada por um movimento desordenador *a posteriori*. Este é o primeiro dualismo metafísico instituído e que por ele decorrem todos os demais problemas filosóficos por detrás: o puro originário e o contaminado posterior.

O que seria a vontade de presença - a realização pura da presença a si - senão o enunciado da morte? O efeito da desconstrução conforta o plano de tornar impossível toda totalização, toda plenitude que se faça reivindicar¹⁷⁹. O plano da filosofia, e da comunicação em geral, está implicado no desejo, por ora inevitável, da plenitude; da pura plenitude que tende e pende, mas que *deve* necessariamente ela *não* atingir. A filosofia deve manter aceso o desejo pelo "perguntar", por isso podemos afirmar que a filosofia nasceu morta, pois ao nascer encastelou-se no desejo metafísico (ou de uma espécie de metafísica) que pende pela totalização encerrada de uma resposta: *é o desejo pelo perguntar que inspirou seu desabrochar que em seguida foi aniquilado pelo desejo de clausura - acabamento*. Que o desejo da filosofia tem como *finalidade* a plenitude, disto poucos podem discordar, mas se tal é atingida, sua finalidade com ela desaparece, paralisa-se, imobiliza-se ou morre de prontidão. "A plenitude é o fim (objetivo), mas, se o atingíssemos, seria o fim (a morte). Esse não-fim não é um resíduo extrínseco da essência teleológica da intenção, pertence-lhe como seu outro mais irreduzível, como o próprio outro, nela"¹⁸⁰.

A aventura da desconstrução ocorre no risco de abrimos mão da ideia de que o mundo está concebido em um livro puro, o livro em si, uma escritura divina que conteria a totalidade do todo e que traria, como consequência portanto, a aniquilação do tempo. Uma *arkhé* preordenada que determina uma espécie de harmonização universal¹⁸¹. "O grande livro total, o livro do saber absoluto, que reúne em si, circularmente, sua própria dispersão infinita"¹⁸².

O abandono do livro total joga-nos na escritura inaugural, que "por ser inaugural, no sentido jovem deste termo, é que a escritura é perigosa e angustiante"¹⁸³. A vontade de origem, de *arkhé*, coaduna-se com a vontade de arquivo - com a vontade de *domiciliação* do

¹⁷⁹ DERRIDA, Jacques. *Limited inc*. Campinas: Papyrus, 1991, p. 156.

¹⁸⁰ DERRIDA, Jacques. *Limited inc*. Campinas: Papyrus, 1991, p. 173.

¹⁸¹ *Idem*. *Mal de arquivo. Uma impressão freudiana*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001, p. 17-23.

¹⁸² *Idem*. *Papel-máquina*. São Paulo: Estação Liberdade, 2004, p. 30.

¹⁸³ *Idem*. *A escritura e a diferença*. Perspectiva, 2009, p. 12-14.

arquivo¹⁸⁴. Mas esse é justamente o desencaixe temporal que interdita a arquivagem como acolhimento: a arquivagem não é senão a arquivagem e o furor do seu próprio atraso em relação àquilo (o acontecimento) pelo qual se pretende acolher ou arquivar. Por deixar sempre muito a desejar, todo arquivo tende para a auto-destruição como arrebatamento e salvaguarda do desejo de arquivar o tempo - ou "a tempo" - a memória¹⁸⁵. Assim, todo o arquivo é ao mesmo tempo e sem oposição um empenho para com a imemorabilidade da memória e para com o porvir absoluto da memória: o que dá sentido ao arquivo, portanto, não é nem da ordem do arquivável nem sequer da ordem do sentido - a promessa e o empenho excedem o presente vivo da sua enunciação, estendendo-se diferencialmente para um passado e um porvir absolutos sem a-presentação possível.

Nesse sentido, Derrida nos auxilia a compreender que a afirmação inscreve-se no mundo a partir da promessa pré-originária que está na "origem" do próprio mundo, guardando a sua memória e abrindo assim o por vir. Aquele que afirma *firma*, marca compromisso - grafa a sua assinatura no texto do mundo e promete reiterar seu compromisso para além da própria capacidade egológica do "eu", abrindo, assim, o tempo para além do tempo cognoscente por implicar a ausência radical (ou a morte) daquele que firma. Mas essa assinatura marcará e reterá o caráter permanente, portanto, preso ao tempo, da relação com o outro. Mantém o presente num agora passado, que permanecerá um agora futuro, logo, um agora geral¹⁸⁶.

A relação da temporalidade, em Derrida, irrompe a compreensão vulgar de tempo, compreendido a partir da perspectiva aristotélica, como uma sucessão isolada de "agoras", ou seja, o tempo pensado como um presente pontual. O desafio da filosofia seria, portanto, justamente o de tentar pensar a sucessão desses elementos mantendo incólume a especificidade de cada um. O tempo seria pensado, então, a partir de uma retenção e protensão de "agoras". "Um agora não pode co-existir, como agora atual e presente, com um outro agora como tal. A *co-existência* não tem *sentido* senão na unidade de um só e mesmo agora. Isso é o próprio *sentido*, naquilo que une à presença"¹⁸⁷ (tradução livre).

Mas como pensar um "conceito" de "tempo" que seja em si próprio temporal, isto é, que seja produzido "agora" e que simultaneamente escape à extinção essencial do "agora"? O

¹⁸⁴ *Idem. Mal de arquivo. Uma impressão freudiana.* Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001, p. 13. "Foi assim, nesta *domiciliação*, nesta obtenção consensual de domicílio, que os arquivos nasceram."

¹⁸⁵ *Ibidem*, p. 28.

¹⁸⁶ DERRIDA, Jacques. *Margens da filosofia.* São Paulo: Papyrus, 1991, p. 358.

¹⁸⁷ "Un maintenant ne peut pas coexister, comme maintenant actuel et présent, avec un autre maintenant comme tel. La co-existence n' a de sens que dans l' unité d' un même maintenant. Cela est le sens même, en ce qui l' unit à la présence". (tradução minha). DERRIDA, Jacques. *Marges - de la philosophie.* Paris: Minuit, 1972, p 62-63.

recurso à dialética parece ser, de novo, uma alternativa: cada "agora" é, em si próprio, incompleto como presente absoluto e nessa incompletude essencial extingue-se para dar lugar a um novo "agora", e assim sucessivamente segundo uma síntese de retenção e protensão, isto é, de arquivamento ou armazenamento. Esse movimento de permanente incompletude teleológica seria a "escrita" do tempo, pensada sob o signo da imperfeição e do inacabamento: "nome de tempo, como grama inacabado no horizonte de uma escatologia ou de uma teleologia, remetendo segundo o círculo para uma arqueologia. A *parousia* pensa-se no movimento sistemático de todos os conceitos"¹⁸⁸.

O conceito de escritura no pensamento de Derrida, conceito que me deterei em breve, denota a concretude mundana em detrimento das amarras transcendentais, que remetem o sentido para a *parusia* da presença plena, tendo como consequência, por fim, a eliminação da temporalidade e da finitude. A aposta da racionalidade ocidental sempre atuara no plano de "exorcização do tempo"¹⁸⁹, mas o pensamento da desconstrução implica em direcionar nossa compreensão da realidade sem a necessidade de um comando externo *fora do tempo*. Não há nada que não esteja sujeito, desde sempre, ao jogo do *rastros*, o jogo do por vir, pois "somente o ser infinito pode reduzir a diferença na presença"¹⁹⁰. Só Deus poderia suspender o rastro, ou seja, o jogo da pulsão diferencial, da contingência pura, que estabeleceria a desconstrução da pretensão de estabilização, em termos mais precisos, da pretensão da totalidade. O rastro não é a marca de uma passagem ou sulco deixado por uma presença ou de síntese produtiva originária, isto é, de qualquer variação modal da fenomenologia¹⁹¹.

Neste sentido, ganha corpo a tese de Martin Hägglund¹⁹², ao estabelecer que o pensamento de Derrida, inevitavelmente, desembocaria em um *ateísmo radical* (e esse é um ponto que retornarei), uma vez que a identificação da vontade de presença enquadra-se como a sublimação teológica do rastro - *a aniquilação do jogo da diferença (différence)*¹⁹³ *pré-originária* - pois o desafio da desconstrução tem como pressuposto a impossibilidade de existência de um ente transcendental, visto de fora, que comandaria o movimento, logo, que comandaria o *por vir*.

¹⁸⁸ "La force et la potentialité, la *dynamique* a toujours été pensée, sous le nom de temps, comme grammaire inachevée dans l'horizon d'une eschatologie ou d'une téléologie, et renvoyant selon le cercle à une archéologie. La parousie se pense dans le mouvement systématique de tous ces concepts" (tradução minha). DERRIDA, Jacques. *Marges de la philosophie*. Paris: Minuit, 1972, p. 69.

¹⁸⁹ SOUZA, Ricardo Timm de. *O tempo e a máquina do tempo. Estudos de filosofia e pós-modernidade*. Edipucrs: Porto Alegre, 1998.

¹⁹⁰ DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*. São Paulo: Perspectiva, 2004, p. 87.

¹⁹¹ *Idem*. *Margens da Filosofia*. Campinas: Papyrus, 1991, p. 26 -ss.

¹⁹² HÄGGLUND, Martin. *Radical Atheism. Derrida and the Time of Life*. Stanford University Press, 2008.

¹⁹³ Explicitarei a tensão da tradução em breve.

O abandono da estrutura teocêntrica de compreender o tempo, o comando do tempo, direciona-nos na desconstrução de ideias que se prestam a pensar a origem como um primeiro motor, ou até mesmo, indo um pouco mais longe, no desafio de desconstruirmos qualquer proposta que suponha a própria ideia de *origem*, pois pensar a origem remete-nos à (perigosa) necessidade da metafísica¹⁹⁴. Se tudo se produz por diferenciação, então a origem não pode ser unitária, mas o pensamento da origem nos conduz ao desejo do puro e pressupõe um momento incorruptível do tempo. Um *estado de instantes* entre o antes, o agora e o depois. *Mas o século XX foi essencialmente o século que deu chance à filosofia de quitar sua dívida com a temporalidade e libertou-nos para pensarmos a possibilidade-impossível de nos relacionarmos com ela.*

2.3 O problema da origem é um problema de origem

A vontade de presença é, portanto, um tema ligado ao desejo de origem. De estabelecer uma raiz fundante do mundo que confunde-se com a ideia de essência.¹⁹⁵ Mas pensar a temporalidade, ou o tempo do rastro, reivindica percorrer os temas da essência e da origem que são, portanto, a condição de possibilidade que logo transformam-se em condição de impossibilidade para se pensar a temporalidade. São o mal que assombram e demarcam o, *de algum modo inescapável*, pensamento da totalidade. Segundo a lógica a-lógica do rastro, a distinção entre causa e efeito perde sua pertinência, pois causa e efeito são ambos conceitos pensados a partir do tempo presente e não fraturado, logo, a partir de um ponto originário. Pensar a temporalidade como rastro significa compreender o traço diferencial da origem. "O rastro *não é nada*, não é um ente, excede a questão *o que é* e eventualmente a possibilita"¹⁹⁶. (grifo no original). O rastro é melhor figurado pela ideia de *cinza*, que ainda expressa uma medida *legível* ao mundo, muito embora mal sejam perceptíveis as partículas indefiníveis que a tornam disseminável - *a cinza não é nada não ser cinza* - ou seja, signo de *apagamento radical*¹⁹⁷.

¹⁹⁴ DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*. São Paulo: Perspectiva, 2004, p. 91-92.

¹⁹⁵ DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*. São Paulo: Perspectiva, 2004, p. 92.

¹⁹⁶ DERRIDA, *loc. cit.*

¹⁹⁷ PEREIRA, Gonçalo Zagalo. *A desconstrução derridiana ou a hospitalidade incondicional*. Dissertação de mestrado. Coimbra, 2005, p. 44.

Ao se conceber uma gramatologia, ou uma nova maneira de atribuir sentido ao tempo, como podemos dela pensar, perde-se o mito da origem - já que o mito *da* origem é um mito *de* origem. Ao pensarmos na dinâmica do rastro, que dá-se desde sempre, devemos lidar com sua dimensão de possibilidade e impossibilidade. Possível, porque traz-nos condições de desprendermo-nos da ideia de presença; impossível porque esta fuga, agora consciente, ainda assim não conseguiria sublimar tudo aquilo que fora conservado pela presença. "Gramatologia, este pensamento se conservaria ainda encerrado na presença"¹⁹⁸. A gramatologia, com efeito, não aniquila o pensamento sobre a origem - apenas *reposiciona* a pergunta sobre a origem

As críticas apressadas ao pensamento derridiano insinuaram que a desconstrução seria uma operação que não permitiria a interpretação em geral de um texto ou da própria realidade a nossa volta, já que nada no mundo estaria fora do jogo da *diferença* ou do rastro. Mas Derrida esclarece que a "presença" é sempre uma estabilização provisória de um *fantasma* que a antecede. Isto não significa que não exista estabilização e sim que esse desejo pleno de estabilização, como vontade de presença, que se manifesta em todos os campos e capaz de produzir hegemonias conceituais (já que nenhum conceito é *neutro* ou *inocente*) é apenas provisório e, em sua pretensão de encerramento, se há, deve atacado, pois isso elimina, por si só, a possibilidade da temporalidade, logo, a possibilidade da justiça.

Nesse sentido, destinemos espaço para discutir uma das tentativas menos rigorosas de subjugar a desconstrução, ou seja, a pretensão de reduzi-la a uma tentativa de encetar uma dispersão geral da comunicação e uma estratégia restritiva ao plano da linguística. Os equívocos iniciam-se por muitos críticos do filósofo não haverem percebido de prontidão que o conceito de "escritura" em Derrida não trata, *apenas*, da inscrição gráfica em um espaço comunicacional demarcado pela tentativa de erradicação do sentido dos enunciados, e, sim, se põe como uma estrutura filosófica capaz de discutir radicalmente a própria ideia de sentido que antecede e contamina a própria pergunta pelo sentido. Seria, portanto, a escritura um dos outros nomes da desconstrução, em mais uma estratégia performática de problematizar uma inafastável imanentização do tempo para além do desejo de transcendentalidade e/ou transcendência.

2.4 Da escritura vulgar à escritura indecível

¹⁹⁸ DERRIDA, *op. cit.*, p. 118.

"A desconstrução começa com a desconstrução do logocentrismo, e assim, querer confiná-la ao fenômeno linguístico é a mais suspeita das operações".
Jacques Derrida¹⁹⁹.

O conceito de *escritura em geral*, em Derrida - condição para se pensar a *escritura* em sentido estrito, na ideia de que nada há fora do texto - foi o conceito estruturado estrategicamente pelo filósofo para erradicar a sua compreensão a respeito do tempo - *pela potência do seu pensamento acerca da temporalidade* - que trará consequências aos demais estilhaços por ele produzidos. Como reiterei recentemente, a discussão de Derrida, na cena da *escritura*, não diz respeito, primordialmente, à linguagem ou à linguística em geral, e sim, como aqui insistirei, à temporalidade. À vontade sedutora pela presentificação do tempo. Portanto, a discussão de Derrida ultrapassa a dimensão linguística, embora muitas vezes não percebida pelas críticas apressadas ao seu pensamento. Neste contexto, antes de prosseguir, deve ser bem compreendida aqui a ideia de que o novo conceito de *escritura* proposto por Derrida não diz respeito somente ao terreno da escrita de um texto; apenas foi utilizada como *movimento performativo* para caracterizar algo de muito maior alcance e profundidade.

Derrida compreende que a ideia de linguagem, vista pelo pensamento ocidental desde Platão, e da ciência tida como "linguística", *por ele subordinado*; erra ao reduzir e associar o interesse da comunicação, a "um estado de pureza ideal"²⁰⁰. Este seria seu objetivo primevo. Mas não existem ideias soltas em um plano paralelo, como pretendia Platão e a tradição ocidental. As ideias fazem companhia aos demais elementos concretos presentes no mundo. O que acontece no jogo diferencial a que Derrida dá o nome geral de *escritura* é o anúncio como tal da exterioridade radical, isto é, daquilo que o próprio não é, na presença do presente. A exterioridade é a marca daquilo que não pode aparecer como tal, mas que unicamente se pode anunciar produzindo-se no jogo significativo das diferenças linguísticas. A esse jogo e essa experiência da vinda à presença das diferenças sem a-presentação e a-percepção *como tais*, Derrida dá o nome de *arqui-escrita*, reativando e revigorando o termo "escrita", que ao longo de toda a história da metafísica fora subjugado por boa parte dos filósofos que a reduziram a uma representação da fala. Será a *arqui-escrita*, portanto, a condição da experiência em geral, como um pensamento que se pensa a partir de uma *necessária contaminação*.

¹⁹⁹ DERRIDA, Jacques. *Pensar em não ver. Escritos sobre as artes do visível*. (1979-2004). Florianópolis: Ed. UFSC, 2012, p. 30.

²⁰⁰ DERRIDA, Jacques. *Limited inc*. Campinas: Papirus, 1991, p. 161.

A linguagem traz consigo a dimensão da finitude, uma vez que sempre sobra algo de não dito quando se profere algum enunciado. Da “palavra” sempre transborda alguma possibilidade de interpretação e construção de significado que incapacita sua clausura. A este *espaçamento*²⁰¹, Derrida qualificou como *rastro*. Um termo que mantém um labirinto na pretensão de definição totalizante. Este rastro de incompletude traz a própria possibilidade do filosofar como característica própria da escritura, logo, da existência, pois *nada há fora do mundo concreto da inscrição*²⁰².

Neste sentido, Derrida compreende que não há qualquer possibilidade de determinação do sentido unívoco de um texto, porque todo o texto está sujeito ao jogo da *diferença*. Desconstruir um texto não é procurar o seu sentido, mas seguir os trilhos em que a escrita estabelece e, ao mesmo tempo, possibilitar a transgressão de seus próprios termos, produzindo então um *desvio* (*dérive*) assemântico. Abandonando a busca pelo sentido único, uma leitura desconstrucionista será aquela que não deixar que tal interpretação penda para qualquer dos lados. Assim, o primeiro momento da desconstrução se destina a inverter essa hierarquia. Mas multiplicar a possibilidade de compreensão de um dado conceito invertendo sua posição não é, em verdade, o que interessa à desconstrução. No segundo passo da investida desconstrucionista, esta inversão dá lugar a um *deslocamento* que torna o conceito impassível de identidade, tornando a escritura como um processo contínuo de expropriação. Indeterminável e indecidível²⁰³.

²⁰¹ "A enigmática relação do vivo com seu outro e de um dentro com um fora: o espaçamento". In DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*. São Paulo: Perspectiva, 2004, p. 87.

²⁰² Derrida toma por empréstimo a oposição entre *fala e escritura* para destrinchar os ditames do logocentrismo e da metafísica da presença, deflagrando a referida preponderância da fala sobre a escritura (*A farmácia de Platão*, p. 47) pois, em toda história do pensamento ocidental, a compreensão hegemônica apregoa que o fator presencial da fala eliminaria as possibilidades de incompreensões onde a escrita dá ensejo. A presença do falante, pelo elemento da linguagem presente e do privilégio do som, auxiliaria a compreensão de sua intencionalidade, já que, na escrita, a ausência do escritor daria margem a interpretações diversas, gerando assim a dificuldade de se realizar uma interpretação unívoca sobre a proposta de sentido de algum escrito. Em outras palavras: a diferença entre um discurso falado e um discurso escrito, para a tradição do pensamento ocidental e da linguística, está no fato de que, no primeiro caso, o autor do discurso falado está ao lado do intérprete e por isso pode eliminar as interpretações *parasitárias* que porventura sua preleção sugira, enquanto no discurso escrito, o autor não está lá. Sua ausência significa a possibilidade da pluralidade de interpretações. A incumbência da racionalidade ocidental desde Platão, segundo Derrida, seria a de exorcizar a escritura e dar predileção à fala como ente protagonista da construção de sentido, pois a fala, em tese, dificulta o mal entendido semântico-sintático da comunicação. Nesses termos, a tradição ocidental sempre operou na dinâmica dos opostos binários da linguagem. Entretanto, segundo Derrida, tanto no plano da fala quanto no *jogo* da escritura, não há possibilidade de um significado unívoco e estável em qualquer discurso, pois não existe uma produção de sentido capaz de refugiar-se totalmente do *rastro* que caracteriza por si só a linguagem. Derrida compreende que nunca há um purismo, uma natureza na linguagem que consiga fugir da *disseminação* em que todo e qualquer jogo comunicativo está, assim, jogado. Toda comunicação está inscrita em alguma cultura e por isso sempre haverá um *suplemento*, ou seja, uma abertura constante ao por vir, que impede qualquer compreensão naturalista da comunicação.

²⁰³ DUQUE-ESTRADA, Paulo Cezar. Derrida e a escritura. In: DUQUE-ESTRADA, Paulo Cezar (Org.) *Às margens. A propósito de Derrida*. São Paulo: Edições Loyola, 2002, p. 11-15.

Apesar de toda produção conceitual *exigir uma dose de idealismo*, não há idealização que consiga manter-se pura; salvaguardada da contaminação dada pelo movimento diferencial²⁰⁴. Elevando a discussão com os linguistas e os filósofos da linguagem para o mesmo nível da discussão imposta pela dimensão performativa de seus conceitos, Derrida sustentará que o pensamento da escritura em geral mantém-se preso ao mesmo laço da idealidade, da transcendentalidade, do desejo de origem e vontade de purificação imposto pela metafísica da presença²⁰⁵. Senão, vejamos adiante.

O erro cometido pelos linguistas ortodoxos concentra-se em pressuporem um momento puro e outro preenchido pela imperfectibilidade humana, ou para além da dimensão humana. Derrida refere-se à impossibilidade de existir uma comunicação não-sujeita à *iterabilidade da marca*²⁰⁶, ou seja, não há comunicação que não exprima a sua marca, *seu traçado*, na concretude das relações mundanas. Derrida prefere articular a ideia de comunicação nesses termos aos invés da ideia de *speech acts*, tão presentes em Searle, Austin, Habermas e demais "pensadores da comunicação", pois esta referência privilegia em demasia o "humanismo ontoteológico"²⁰⁷. Muito embora o conceito de escritura tenha como alvo primordial o desejo de presença da metafísica ocidental, a construção do autor também pode ser apropriada como crítica aos ditos "linguistas", também vistos como reféns do desejo de plenitude.

O conceito vulgar de escritura, pensado pela maior parte dos filósofos e linguistas, mantém-se preso na suposição de que há uma dimensão sensível e mutável e uma outra que comanda, em outro plano, a ordem geral. A própria ideia de signo pensada por Saussure, criticada diversas vezes por Derrida, atua no interregno de um significante impuro e maculado, corrompido pela artificialidade da escritura (deste conceito vulgar de escritura) e um significado ordenador que comanda, em um plano transcendental, a ordem natural do sentido.

²⁰⁴ "Toda produção conceitual exige, certamente, uma idealização". In: DERRIDA, Jacques. *Limited inc.* Campinas: Papyrus, 1991, p. 158-160.

²⁰⁵ É claro, então, que o jogo labiríntico da escritura derridiana guarda relação com a *Ahfhhebung* hegeliana e com a ontologia fundamental de Heidegger. No entanto, Derrida se distancia de Hegel, ao não admitir a possibilidade de estabilização conferida ao espírito absoluto que coincide o pensamento do todo consigo mesmo, ao fim do processo dialético, e com Heidegger, ao não admitir a zona de diferenciação que conserva uma operacionalização dualista entre ser e ente, atribuída ao fenomenólogo da floresta negra.

²⁰⁶ "O que chamo de iterabilidade neste contexto é ao mesmo tempo o que tende a atingir a plenitude e interdita acesso a ela. Pela possibilidade de repetir toda a marca como a mesma, dá lugar à idealização que parece liberar a presença plena de objetos ideais (não-presentes sob o modo da percepção sensível e para além de toda dêitica imediata), mas essa própria repetibilidade faz que a presença plena de uma singularidade assim repetida comporte nela mesma a remessa a algo diverso e fissure a presença plena que ela, contudo, anuncia. É por isso que iteração não é simples repetição". In: DERRIDA, Jacques. *Limited inc.* Campinas: Papyrus, 1991, p. 174.

²⁰⁷ DERRIDA, Jacques. *Limited inc.* Campinas: Papyrus, 1991, p. 184.

O conceito de signo, em Saussure, pressupõe a linearidade do tempo, dando mostras de sua total prisão à história da metafísica na qual está, por assim dizer, jogado²⁰⁸. O signo saussuriano está ainda (e irremediavelmente) pensado segundo o princípio binário significado/significante em que a função do primeiro termo é a de exprimir o segundo. Para a linguística moderna, portanto, o significante está sujeito ao rastro, enquanto o significado é pensado na presença plena de uma consciência independente. Não necessita do significante para ser o que se é²⁰⁹. A ideia de rastro já contém as duas faces pretendidas pela ideia de signo, rompendo, assim, com o dualismo da linguística moderna²¹⁰. Coisa e signo não se diferenciam. Integram mutuamente no plano concreto da escritura. Todo significado é significante de significante, ele próprio produtor de significantes, e assim até ao infinito, sem isso querer dizer que a possibilidade de *distinção* perca operatividade, uma vez que ela funciona ainda no interior da lógica da presença, circunstância que prescinde invariavelmente qualquer análise estática da experiência.

Retomando o ponto, a proposta da filosofia da linguagem, ou *desta* filosofia da linguagem, que tanto atacou e foi contra-atacada por Derrida, tem por objetivo eliminar a abertura pressuposta pelo jogo da escritura, tratando como elementos secundários as "formas parasitárias de comunicação"²¹¹, ou seja, as interações marginais que escapam a pretensão purificante do positivismo da linguagem. Ficam de fora os discursos tidos por John Searle como "marginais", tais como os discursos "não-sérios", a metáfora, o não-intencional, o erro, ou tudo aquilo que percorre a *sutileza* da linguagem fenomenológica, como um jogo de olhares, um sorriso ou o próprio silêncio. Todos esses elementos "acidentários" e prescindidos pela linguística tradicional, não podem ser, simplesmente, "deixados de lado" ou tendo a sua existência e interação na realidade absolutamente ignoradas, "relegadas a um canto escuro"²¹², nem sequer provisoriamente por razões *supostamente* metodológicas, pois todo procedimento teórico da linguagem que parte já da sublimação dos elementos contingenciais da comunicação estará conduzido à ruína e a derreter como a neve ao sol, de acordo com Derrida²¹³. Isto quer dizer que o *falso* e toda intermitente imprevisibilidade contingencial não estão deslocados do mundo concreto, onde restaria ao pensamento desferir golpes para processar a sua aniquilação ou negligenciar a sua existência. Uma análise filosófica sobre o mundo necessita contemplar os elementos residuais prescindidos pela metafísica. Nesse

²⁰⁸ *Idem. Gramatologia*. São Paulo: Perspectiva, 2004, p. 89.

²⁰⁹ *Ibidem*, p. 89-90.

²¹⁰ *Ibidem*, p. 90.

²¹¹ DERRIDA, Jacques *Limited inc*. Campinas: Papirus, 1991, p. 169.

²¹² *Ibidem*, p. 167.

²¹³ *Ibidem*, p. 166.

sentido já operava Nietzsche, demarcando a influência do filósofo alemão no pensamento derridiano, seguramente um dos pensadores mais presentes em suas assinaturas²¹⁴.

A exclusão dos elementos parasitários, essa "escolha infeliz", feita pelos linguistas, é tidas por Derrida como "ilusória", por tamanha inconsequência e ingenuidade, ou recaem no oportunismo de mascarar uma "fraqueza teórica"²¹⁵. Para o filósofo, o rigor filosófico não pode render-se ao empirismo bruto²¹⁶. Precisa ele dar conta desses elementos parasitários recalcados e esquecidos pela linguística tradicional. Para Derrida, são esses descaminhos da linguagem que interessam à desconstrução. A gama de *quase-conceitos* que demarcam a zona de indecidibilidade, incondicionalmente aberta ao porvir, que propulsiona o *agir desconstrutivo*, em contraposição ao *agir comunicativo*. E este agir desconstrutivo corresponde a um espaço de *inscrição pragmático* na realidade como uma "pragmatologia"²¹⁷ - pois, nas reiteradas provocações de Derrida, não existe nada "fora do texto".

A ideia de que "não há nada fora do texto" foi diversas vezes mal interpretada por boa parte dos comentadores da obra derridiana. Derrida inúmeras vezes tratou de esclarecer que quando fala em *texto*, ou *contexto* (o que levaria a mesma direção²¹⁸) não está se referindo ao livro e sim a todas as estruturas ditas "reais, "econômicas", "históricas", em suma, todos os referenciais possíveis²¹⁹. A extensão do conceito de "texto" em Derrida, sempre sujeito ao jogo da *diferença*, não se trata do texto em um livro. O livro, como inscrição permanente no mundo concreto, esta sujeito ao jogo da diferença, levando-nos a conclusão de que *toda a existencialidade da existência esta sujeita a este jogo*. O mundo (o lugar de toda a inscrição ou instituição) é um só, motivo pelo qual o delírio idealista, que pressupõe uma ilusão transcendental ou o dualismo ontológico, devem ser imediatamente afastados, sem negarmos que toda a história da filosofia está por assim dizer, por eles, contaminada.

Apesar da fragilidade da maioria das críticas, que em demasiadas ocasiões valeram-se de argumentos de autoridade e ataques pessoais ao autor, muitas vezes sem sequer citar seus textos ou demonstrar uma leitura atenta a eles, Derrida demonstrou, a meu ver de forma suficientemente clara, que o cenário que irradia o palco da desconstrução ultrapassa o campo

²¹⁴ Nietzsche é considerado o filósofo do talvez, segundo Derrida, categoria tão cara ao seu pensamento que representaria a reserva de dúvida e a abertura diferencial constante. In: DERRIDA, Jacques. *Amar por amizade: talvez - o nome e o advérbio*. In: *Políticas da amizade*. Coimbra: Campos das Letras, 2003, p. 50 e ss.)

²¹⁵ DERRIDA, Jacques. *Limited inc*. Campinas: Papyrus, 1991, p. 161-169.

²¹⁶ *Ibidem*, p. 172: "O empirismo é, ainda, como filosofia, comandado pela lógica que me parece necessário desconstruir".

²¹⁷ *Ibidem*, p. 207.

²¹⁸ DERRIDA, Jacques. *Limited inc*. Campinas: Papyrus, 1991: "A frase que, para alguns, torna-se uma espécie de lema, em geral tão mal compreendido, da desconstrução ("não existe extra-texto") não significa nada de diferente: não existe extra-contexto"(p. 187)

²¹⁹ *Ibidem*, p. 203.

linguístico ou da escritura em sentido vulgar e emerge na ousada pretensão de discutir a "história-real-do-mundo"²²⁰ (ou o texto), afirmando que a composição que deflagra toda a realidade é marcada por um *traço diferencial*, que admite momentos de estabilização, porém nunca em forma *estrutural* definitiva, já que todo processo de estabilização é sempre precário e desmoronável, portanto, nunca livre do movimento de retorno no diferencial²²¹.

levar em conta uma certa estabilidade (por essência sempre provisória e finita), é precisamente não falar de eternidade ou de solidez absoluta, é levar em conta uma historicidade, uma não-naturalidade, ética, política, institucionalidade. Se se recordar isso é pôr radicalmente em questão a estabilidade dos contextos (...). Digo que não há estabilidade absoluta, eterna, intangível, natural. Mas isso está implicado no próprio conceito de estabilidade. Uma estabilidade não é uma imutabilidade, é, por definição, sempre desestabilizável²²².

Acompanhando o postulado de Derrida, compreende-se que só é possível nos reportarmos a esse real a partir de uma experiência interpretativa que admita a falha, o erro, a incompreensão; enfim, todos os elementos parasitários da linguagem, pois nenhuma lógica comanda o sentido da interpretação, podendo toda tentativa de repetição, enfim, ser reinterpretada²²³, concluindo-se, com efeito, que não existe repetição que não contenha, nela mesma, o conteúdo diferencial, ainda que manifestado de forma quase imperceptível. Os elementos que constituem a *sobra* da linguagem, *o conteúdo recalçado desta*, seriam, portanto, os elementos primordiais para compreendermos a própria ideia de compreensão, impassíveis de serem descartados, tal qual pretendido *por certas* filosofias da linguagem. Não há sentido como tal senão na sua própria repetição segundo uma cadeia de iterabilidade que começou sempre já e que é, por isso, mais originária que o próprio sentido. Mas essa cadeia de iterabilidade é *texto*, isto é, produção de representação e "gráfica da suplementaridade"²²⁴.

Descabidas as críticas ao autor que se direcionam a sustentar que a estratégia da desconstrução conduziria a uma total impossibilidade da interpretação, o que daria margem a uma variação infinita de compreensões, levando a uma dispersão absoluta de produção de sentido - uma espécie de escolha na forma do tudo ou nada²²⁵. Como dito, a filosofia de Derrida não comporta o relativismo inconsequente do qual fora acusada, até mesmo porque o relativismo absoluto não passa de uma contradição, nos termos de uma lógica basilar²²⁶. O

²²⁰ *Ibidem*, p. 187 ss.

²²¹ *Ibidem*, p. 203-207.

²²² *Ibidem*, p. 207.

²²³ DERRIDA, Jacques. *A escritura e a diferença*. Perspectiva, 2009, p. 380.

²²⁴ *Idem*. *La dissemination*. Paris: Seuil, 1972, p. 195.

²²⁵ *Idem*. *Limited inc*. Campinas: Papirus, 1991, p. 155.

²²⁶ "O relativismo, como todos os sucedâneos, permanece como uma posição filosófica que contradiz a si mesma" In: DERRIDA, Jacques. *Limited inc*. Campinas: Papirus, 1991, p. 187.

estado contingencial pré-originário comporta a estabilização, no entanto a alude como sempre passível de corrosão. É o estado contingencial absoluto, que só guarda possibilidades *mínimas* de estabilização por força de uma *economia*, ou seja, uma contração que assombra a estrutura diferencial e põe em reserva o desejo de estabilização. O que não é admitido pela estrutura suplementar da pulsão diferencial é A interpretação *absoluta* das interpretações. Um pergaminho contendo *o livro total do mundo* que contempla uma estrutura pré-ordenada da ideia de "verdade" que deve ser, assim, assimilada.

A possibilidade de se transgredir toda inscrição está, portanto, desde sempre instalada²²⁷, e conviver com essa aporia, com a circunstância de inexistir um controle absoluto sobre a pulsão diferencial pré-originária - ou sobre a *alteridade radical*, se preferirmos - conduzir-nos-ia a, finalmente, fazer ressoar o coração do por vir - a insegurança salutar em relação ao por vir - e vê-lo não mais como um elemento ameaçador, pois a desconstrução só ameaça a pretensão de estabilização que se destina a produzir *violência*.

Assim, bastaria, enfim, apontar que só há interpretação se esta estiver disposta a articular-se com a *indecidibilidade*. "Indecidibilidade é sempre uma oscilação *determinada* entre possibilidades (...) essas possibilidades são muito *determinadas* em situações estritamente definidas (por exemplo, discursivas - sintaxe ou retórica - mas também políticas, éticas). São *pragmaticamente* determinadas"²²⁸.

Não existe responsabilidade moral ou política que não esteja sujeita previamente à prova dessa passagem pelo indecível. "Mesmo se uma decisão parece só tomar um segundo e não ser percebida por nenhuma deliberação, ela está estruturada por essa experiência indecível"²²⁹.

Se toda compreensão está, por ora, preenchida pelo intérprete - por seu desejo de plenitude - cabe dizer que a tentativa de purificação, onde impera a pretensão de neutralidade e/ou naturalidade do discurso, *esse regime de simplificação discursiva*, servirá bem, por exemplo, ao poder. No campo de disputa de forças hegemônicas, essa abertura penderá ao lado que, por certo, o controle e o articule melhor a seu favor, *diz a história*. Dito, sem rodeios: no campo da soberania, a disputa entre significados dará lugar a uma disputa entre forças, sendo, portanto, necessário incluir os elementos ético-políticos desempenhados no terreno da linguagem. À filosofia que não se prestar a isso restará o papel de cúmplice do formalismo esquematizante ou dos arremedos hegelianos do "fim da história", onde o

²²⁷ *Ibidem*, p. 180.

²²⁸ DERRIDA, Jacques. *Limited inc*. Campinas: Papyrus, 1991, p. 187, p. 203.

²²⁹ *Ibidem*, p. 156.

vencedor já foi apontado. Como não é por nós razoável admitir a tese de que um conhecimento neutro é possível - de que uma ciência inocente seja possível - ou até mesmo que um dia *venha a ser* ele possível (imagens tão ingênuas, ou *suspeitamente* ingênuas, que a nós são corriqueiramente promovidas), chegamos à inevitável conclusão de que toda linguagem é, por si só, *contaminada pelos "valores" dominantes do poder*.

O discurso da neutralidade excludente dos elementos ditos parasitários da linguagem deixaria, portanto, um flanco aberto ao preenchimento pelo lado mais forte, que assumiria o controle a ponto de promover a dominação:

Mas quem pode acreditar que nossos discursos, na aparência puramente teóricos, sobre o estatuto do parasita, por exemplo, não são também de natureza política? Uma vez que se demonstrou, como espera tê-lo feito, que a exclusão do parasita (desvios, contaminações, impurezas etc) não pode justificar-se por razões puramente teórico-metodológicas, como ignorar que essa prática da exclusão ou essa vontade de purificação, de reapropriação essencial interior e ideal, do lado do sujeito ou de seus objetos, traduz-se necessariamente numa política? Política da língua (que pode dar lugar, mesmo que não o faça sempre, a violências de estado), política da educação, política da imigração, comportamento perante o "estrangeiro" em geral. Isso tange a todas as instituições sociais - e não é sequer indispensável mobilizar o código da luta de classes para recordá-lo. Isso tange de modo geral a tudo, simplesmente tudo: à maneira de "viver", "falar", "escrever". Tudo isso é política, de ponta a ponta, mas não é somente política²³⁰.

Dando seguimento, seríamos levados a pensar, na companhia do autor, que todo o presente vivo da intuição e da pretensão de instauração acontecem por força de uma inscrição de algo que foge a qualquer configuração temporal pensada a partir da presença - *a partir da origem*. Todo o acontecer é um acontecer preenchido pela potência incomensurável da *diferença*. Do espaçamento a-temporal. O que não significa a impossibilidade de se pensar a emergência de um sentido intuível como tal, como pretenderam tantos críticos. Ao contrário: a zona de indecidibilidade é o que mantém a tensão dos pensamentos da ética e da política inseridos no tempo, portanto possíveis. Pensar a ética e a política fora de si mesmos, é o que propõe o autor. Fora dos condicionantes e das demarcações em que se insuflaram a ética e a política ao longo da história da racionalidade ocidental. Pensamentos que têm que *ter em conta* toda a sua dimensão aporética, *sem poder dar conta* de uma pretensão de totalidade homogeneizante.

A não-neutralidade da linguagem nos incita, necessariamente, pensar a não-neutralidade da soberania. Assimilando essa compreensão, estamos finalmente prontos para, a seguir, seguir o desafio de conduzir a cena da hospitalidade - *esse outro nome da desconstrução* - aos espaços de ruptura da soberania, ou seja, da razão totalizante. A

²³⁰ *Ibidem*, p. 185-186.

hospitalidade incondicional pensada por Derrida e que aqui ocupa a dimensão central desta tese, direcionará seu alvo para tensionar o desgastado conceito de soberania, categoria essa que guarda estreita relação com a ideia de tolerância. E não apenas da soberania instituída em termos relacionais, jurídicos ou políticos, mas também da soberania do tempo como temporalização dos possíveis. Pensar o acolhimento do outro - do absolutamente outro, ou seja, do absolutamente estrangeiro à ipseidade - redimensiona a desconstrução da soberania da ipseidade.

3 A SOBERANIA DO EU E A CENA DA HOSPITALIDADE INCONDICIONAL

Vimos no capítulo anterior que a desconstrução derridiana visa a desconstruir os pressupostos metafísicos de um desejo de presença que conduzem a uma idealidade pretensamente neutra (que se manifesta na ontologia, na linguística, na ética, na política etc.). Neste terceiro capítulo, momento onde a tese toma contornos mais decisivos, tentarei dar conta de demonstrar como a filosofia derridiana tem como um de seus principais intentos a desconstrução da soberania do "eu" (entendido como uma instância constituída e constituinte do pensamento hegemônico) através da exposição de uma percepção de hospitalidade que se trata de uma exposição incondicional a uma alteridade que a precede e que lhe é irreduzível, servindo-se como passo para a superação do modelo esculpido pela tradição da tolerância.

Construímos até aqui a proposta desconstrucionista e suas implicações para enfim recairmos no desejo de soberania da ipseidade, ponto que nos conduzirá ao seu escape. Chamarei este escape aqui-originário da presença de "cena da hospitalidade", que, por sua incondicionalidade, condiciona a possibilidade do *acontecimento* da abertura ao outro e possibilita a instauração da ética e da política, que faz *surpresa* a todo o *acontecer*.

Como vimos, o movimento do pensamento desconstrucionista se instaura na convocação da filosofia, *como tal*, ao questionamento da clausura que implica a "metafísica da presença"²³¹. A filosofia sempre demarcou seu terreno como inscrição das investigações a respeito da possibilidade do *sentido* ou do *saber* em geral, a partir do *privilégio da consciência*, presente si mesma. Não é por acaso que a inauguração (mas não o começo) da filosofia de Derrida, materializa-se como um diálogo com a fenomenologia de Husserl, logo mais repousando sobre as consequências do peso deste pensamento na ontologia existencial de Heidegger. Em Husserl, a história da filosofia demarca-se como a história da reflexão sobre as condições do aparecer daquilo que é tido como o saber em geral - um jogo entre luz e sombra - que reflete o desvelamento dos entes. Esse seria o próprio objeto de preocupação da filosofia e suas condições de acesso ao mundo em um retorno, contra o idealismo alemão, às coisas mesmas e seu aparecer à consciência²³².

Husserl percebe algo que é, de algum modo, evidente, porém jamais pensado por seus antecessores. Quando procuramos definir o que é "consciência" sempre estamos definindo a "consciência de alguma coisa". Essa relação já permite compreender a consciência. Ou seja, como a consciência é sempre "consciência de", portanto sempre relacionada a alguma coisa, fica impossível defini-la fora dessa relação. Isso não significa a absorção do sentido dos objetos pela mente. Eu sou consciente de determinado objeto na medida em que ele continua existindo fora de mim. Há uma funcionalidade própria entre a mente e as coisas. consciência não é uma realidade substancial e sim apenas um modo que o sujeito tem de visar as coisas. É apenas um movimento de olhar para as coisas, sempre determinado pela intencionalidade.

Para que as coisas sejam visadas pela consciência, é preciso que elas tenham uma realidade própria e a intencionalidade é o modo como a consciência visa as coisas. O ato de conhecer deixa de ser uma substância pensante como propunha Descartes. A pretensão de Husserl era restabelecer o ponto de partida do filosofar hegemônico, não se sujeitando à corrosão de um fundamento absoluto imune às contingências existências e culturais da racionalidade. Sua ideia seria pôr entre parênteses, ou seja, em *epoché*, o cerco de verdades metafísicas tendo como ponto de partida o "eu pensante" como único fundamento realmente

²³¹ DERRIDA, Jacques. *A voz e o fenômeno. Introdução ao problema do signo na fenomenologia de Husserl*. Lisboa: Edições 70, 2012, p. 107.

²³² Ainda que Husserl não tenha descrito a fenomenologia como uma ontologia, aquela; enquanto descrição fiel e rigorosa do aparecer dos entes à consciência, não pode deixar de se tomar a si mesma como discurso sobre o acesso à totalidade do ser, mesmo que tal acesso só possa ser concebido idealmente segundo um *horizonte* de intuição. Ao menos é disso que Heidegger se apropriou da filosofia de Husserl para construir sua ontologia fundamental, embora seja discutível estar presente tal interpretação ontologizante em Husserl.

possível e, com isso, a premissa de levar às últimas consequências o *cogito* de Descartes e estruturar um *neocartesianismo*, como ele preconizava nas suas “meditações cartesianas”²³³. A subjetividade transcendental husserliana representa o último suspiro da filosofia da consciência e legitima o “abrir” de tubos de oxigenação da filosofia fenomenológica que ainda ganhava fôlego.

As consequências da fenomenologia husserliana, vista mais de perto, nos leva a admitir que a consciência não será senão o acolhimento tardio e passivo (o “produto”) da sua própria ausência (“produtiva”), isto é, do seu outro, não no sentido de um ente mundano, mas sim visto como uma anterioridade/alteridade absoluta e irreduzível a qualquer horizonte ideal de intuição. É esse retardamento do presente vivo até o infinito que grafa a “diferença entre a idealidade e a não-idealidade”²³⁴, e é aqui que Derrida alia-se e se distancia da fenomenologia husserliana.

A desconstrução do *ego cogito* de Husserl, ao condensar no “em si” a própria condição de se estabelecer uma reflexão mais profunda a respeito da possibilidade de instauração e de intuição do mundo²³⁵, inauguraria a recepção do outro (algo também percebido por Levinas²³⁶). Portanto, a desconstrução, tida como dessedimentação e exposição arqui-originária à alteridade, nos permitiria pensar toda a incondição de uma pretensão de instituição da ipseidade - ou da totalidade do eu - na medida em que demarca a incompletude estrutural que escapa à ordem de toda ideia de constituição da subjetividade. Isso significa afirmar que toda construção da ipseidade já nasce corrompida pela desconstrução, ou seja, está, desde sempre, aberta estruturalmente à inscrição da incondicionalidade daquele que subverte minha pretensão de horizonte constituído e constituinte, já que tudo se constitui por *contaminação*.

Após essa constatação, não parece soar tão mais escandalosa a aproximação possível entre o interesse primordial da fenomenologia e o interesse do saber absoluto que coincide-se consigo mesmo de tipo hegeliano. As pretensões de totalidade fracassam perante a *razão suplementar*, ou seja, a possibilidade que produz com retardamento aquilo a que intenta juntar-se²³⁷; logo, o movimento que intera a mediação entre o sentido e o não-sentido; a

²³³ SOUZA, Ricardo Timm de. *O tempo e a máquina do tempo*. Estudos de filosofia e pós-modernidade. Porto Alegre: Edipurs, 1998, p. 57-58.

²³⁴ DERRIDA, Jacques. *A voz e o fenômeno. Introdução ao problema do signo na fenomenologia de Husserl*. Lisboa: Edições 70, 2012, p. 95 ss.

²³⁵ HUSSERL, Edmund. *Meditaciones cartesianas*. México: Fondo de Cultura Económica, 1986, p. 37 ss.

²³⁶ LEVINAS, Emmanuel. *Descobrir a Existência com Husserl e Heidegger*. São Paulo: Instituto Piaget, 1997.

²³⁷ DERRIDA, Jacques. *A voz e o fenômeno. Introdução ao problema do signo na fenomenologia de Husserl*. Lisboa: Edições 70, 2012, p. 98.

presença e a não-presença, rompe com a lógica binária da identidade e da não-contradição, e nos permite afirmar que a constituição do eu é suplantada pela "cena da hospitalidade", pois o sujeito só media e acolhe em si aquilo que lhe é absolutamente exterior, recolhendo-se posteriormente, como Levinas já percebera. Segundo Derrida, "um recolhimento do em-si supõe já o acolhimento; ele é a possibilidade do acolhimento e não o inverso"²³⁸.

Ainda que Husserl tenha dados passos decisivos no caminho oposto da metafísica, o privilégio da intencionalidade da consciência ainda hipotecaria de certo modo a possibilidade de se pensar a temporalidade, reivindicando a soberania do presente vivo, algo que possibilitaria o pensamento do ser. O acolhimento ao totalmente estrangeiro pensado por Derrida desafia o certame entre consciência e totalidade, remetendo a discussão da soberania, nos seus múltiplos sentidos, para o plano da aporia, resvalando em flancos para pensarmos a questão da justiça, da política e da democracia.

Ao compreender o acolhimento dessa forma, não há como não aproximar aqui Derrida e Levinas. Não resta dúvida que a concepção de "acolhimento", cerne da proposta de hospitalidade em Derrida, bebe da fonte levinasiana. "A hospitalidade torna-se o próprio nome do que se abre ao rosto, do que mais precisamente o "acolhe"²³⁹. Nisso condensa-se a fórmula proposta por Derrida: "*l'hôte comme host est un guest*", ou seja, o dono da casa só se sente dono - só se sente em casa - em virtude do hóspede que lhe indica tal condição. A casa, assim, é hospitaleira ao seu dono. É o lugar que acolhe aquele que julga possuí-la. Apropriase dela ao mesmo instante em que é ex-propriadado. É o que Derrida caracteriza como "apropriação expropriante" ou "ex-propriação" - condição aporética que põe em cheque a propriedade do próprio²⁴⁰.

Se há consciência egológica como instância de significação do mundo isso é devido a essa anterioridade ou alteridade arqui-originária que se afirma no comprometimento em se afirmar. Mas essa afirmação é uma afirmação pré-egológica que promete e compromete a inscrição daquilo mesmo que permite tal inscrição.

Suponhamos um primeiro *sim*, o *sim* arqui-originário que antes de tudo compromete, promete, consente. Por um lado, ele é originariamente, na sua própria estrutura, uma resposta. Ele é *antes de mais segundo*, vindo depois de uma demanda, de uma questão ou de um outro *sim*. Por outro lado, enquanto compromisso ou promessa, ele deve *pelo menos* de antemão ligar-se a uma confirmação num próximo *sim*. *Sim* ao próximo, dito de outro modo, ao outro *sim* que está aí já mas que permanece

²³⁸ *Idem. Adeus a Emmanuel Levinas*. São Paulo: Perspectiva, 2004, p. 59.

²³⁹ DERRIDA, Jacques. *Adeus a Emmanuel Levinas*. São Paulo: Perspectiva, 2004, p. 39.

²⁴⁰ PEREIRA, Gonçalo Zagalo. *A desconstrução derridiana ou a hospitalidade incondicional*. Universidade de Coimbra. Dissertação de mestrado, 2005, p. 17.

contudo por vir. O "eu" não pré-existe a este movimento, nem o sujeito, eles instituem-se aqui. Eu ("eu") não posso dizer sim (sim-eu) senão prometendo guardar a memória do *sim* e de o confirmar imediatamente. Promessa de memória e memória de promessa²⁴¹.

A quebra do espelho particular dando lugar a abertura à exterioridade é uma das condições para se pensar a hospitalidade, ao lado de Derrida. E isto que as marcas do pensamento levinasiano, impressas em ferro em brasa em boa parte da inscrição ético-política do filósofo da desconstrução, pensador que levou às últimas consequências todos os temas onde se pretendeu debruçar, conduziram-me a escolhe-lo, (ou ser escolhido por ele), como principal referencial teórico neste ensaio. Nesse momento de escrita, necessária se faz uma delicada e relativamente longa digressão para conjugarmos esses dois pensamentos complementares, que se entrelaçam e se contra-assinam mutuamente, já que "uma contra-assinatura põe algo de seu, no curso e para além da leitura passiva de um texto, que nos precede e que reinterpretemos de maneira tão fiel quanto possível, nele deixando uma marca"²⁴².

3.1 Derrida e a lealdade-infiel ao pensamento de Emmanuel Levinas

"Fiel e infiel, com razão! Muitas vezes me vejo passar fugazmente diante do espelho da vida como a silhueta de um louco (ao mesmo tempo cômico e trágico) que se mata para ser infiel por espírito de fidelidade".
Jacques Derrida²⁴³

Enfim, é chegado o momento de enfrentarmos um dos pontos mais decisivos deste ensaio: a tentativa, sempre incompleta e insuficiente, de delimitarmos a proximidade e o distanciamento - a mesma proximidade que os separa²⁴⁴ - entre dois pensadores que levaram, ao fim e ao cabo, às últimas consequências o pensamento sobre a exterioridade e sobre a

²⁴¹ "Suppons un premier *oui*, le *oui* archi-originaire qui avant tout engage, promet, acquiesce. D' une part, il est originairement, dans sa structure même, une réponse. Il est *d' abord second*, venant après une demande, une question ou un autre *oui*. D'outre part, en tant qu' engagement ou promesse, il doit *au moins* et d'avance se lier á une confirmation dans un prochain *oui*. *Oui* au prochain, autrement dit à L' áutre *oui* qui est déjà là mais reste pourtant à venir. Le "je" ne préexiste pas à ce mouvement, ni le sujet, ils s'y instituent. Je ("je") ne peux dire *oui* (oui-je) qu'en promettant de garder la mémoire du *oui* et de le confirmer aussitôt. Promesse de mémoire e mémoire de promesse". (tradução minha). DERRIDA, Jacques. *Psyché. Invention de l' autre II*. Paris: Galilée, 2003, p. 247-248.

²⁴² DERRIDA, Jacques. *Papel-máquina*. São Paulo: Estação Liberdade, 2004, p. 336.

²⁴³ DERRIDA, Jacques; ROUDINESCO, Elisabeth. *De que amanhã... diálogo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004, p. 12.

²⁴⁴ BERNARDO, Fernanda. *Levinas e Derrida: "Um contacto no coração de um quiasma"*. Revista Filosófica de Coimbra, n.33, 2008, (p. 39-78), p. 42.

justiça. Este trabalho de aproximação/distanciamento, tarefa que por si só poderia remeter a uma outra tese, terá como foco a discussão do acolhimento ao outro - ao totalmente outro - pensado por ambos, e sua reverberação em algumas construções dos autores.

Levinas foi quem introduziu o pensamento fenomenológico na cultura filosófica francesa, como tradutor de Husserl, e, ao longo de suas obras, demonstra uma relação ambígua com a percepção husserliana. Por vezes a crítica é atroz, por outras, é perfeitamente verificável o teor da influência de Husserl em seu pensamento²⁴⁵. Levinas afirma que apenas faz uso do método fenomenológico, pois vincula a este a necessária inquietação do pensamento avesso a premissas edificantes e pretensões totalizantes, introduzindo a “dúvida subversiva”, mas aufere que a articulação da “significação sem contexto²⁴⁶”, pedra de toque das obras do pensador lituano-francês, dá-se no ultrapassar da pretensão fenomenológica²⁴⁷.

Com isso, a questão que se instituiu, apesar das conquistas inegáveis da fenomenologia e da ontologia fundamental²⁴⁸, é sobre a possibilidade de existir um pensamento fora do horizonte da intencionalidade, pensamento que também poderia ser atribuído a Derrida, como vimos brevemente acima, conduzindo a uma primeira aproximação ao pensamento de Levinas, a qual apenas incito sem destinar demasiado espaço.

3.1.1 "A amizade no coração de um quiasma"

Derrida, com pouco mais de trinta anos de idade, tomou conhecimento da obra "*Totalité et infini*", uma das mais significativas construções deixadas pelo pensamento levinasiano, através de Paul Ricoeur²⁴⁹. Derrida, que até então conhecia apenas os trabalhos relacionados a Husserl e Heidegger escritos por Levinas, deixou claro inúmeras vezes, em

²⁴⁵ “A apresentação e o desenvolvimento das noções utilizadas devem tudo ao método fenomenológico. A análise intencional é a procura do concreto. A noção, tomada sob o olhar direto do pensamento que a define, revela-se entretanto implantada, sem que o pensamento ingênuo o saiba, em horizontes insuspeitados por esse pensamento; tais horizontes emprestam-lhe um sentido – eis o ensinamento essencial de Husserl” (tradução livre). In: LEVINAS, Emmanuel. *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. Paris: Kluwer Academic, 1971, p. 14.

²⁴⁶ LEVINAS, Emmanuel. *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. Paris: Kluwer Academic, 1971, p. 8.

²⁴⁷ PELIZZOLI, Marcelo Luiz. Da fenomenologia à “metafenomenologia” e “meta-ontologia”. Aportes para uma crítica a Husserl e Heidegger desde Levinas. In: SOUZA, Ricardo Timm de; OLIVEIRA, Nythamar Fernandes de. (Orgs.). *Fenomenologia hoje I. Existência, ser e sentido no alvorecer do século XXI*. Porto Alegre: Edipucrs, 2001, p. 284.

²⁴⁸ Levinas, por diversas vezes, deixa clara sua admiração pela filosofia de Heidegger, apesar de sempre compreender a necessidade de superação desta: “*Sein und Zeit* (...) é um dos mais belos livros da história da filosofia – digo-o após vários anos de reflexão (...) Com Heidegger, na palavra ser revelou-se a sua “versatilidade” (...) Devo ainda sublinhar um último contributo do pensamento de Heidegger: uma nova maneira de ler a história da filosofia (...) Em Heidegger, há uma nova maneira, direta, de dialogar com os filósofos e de exigir aos grandes clássicos ensinamentos absolutamente atuais”. In: LEVINAS, Emmanuel. *Ética e infinito. Diálogos com Philippe Nemo*. Lisboa: Edições 70, 1982, p. 29-35.

²⁴⁹ PEETERS, Benoît. *Derrida*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2013, p. 178.

cartas e escritos, a tamanha singularidade deste filósofo em meio aos demais intelectuais franceses de sua época²⁵⁰, além de apontar jamais tê-lo abandonado como referência filosófica²⁵¹. Em 1964, Derrida assistiu o curso lecionado por Levinas, aproximando-se cada vez mais de seu pensamento e de sua figura pessoal, iniciando um laço afetivo que iria perdurar até o final de suas vidas²⁵².

Essa presença/distante, repleta de amizade e admiração recíproca, marcou a relação entre ambos, onde cartas e telefonemas corriqueiros alimentaram essa relação singular. Em inúmeros textos que tocam de forma mais acurada o tema da justiça, Derrida posiciona-se ao lado Levinas no que tange ao tema do acolhimento e da exterioridade, fazendo-se clara a influência do autor²⁵³. Após a morte de Levinas, Derrida pronuncia-se com dois textos de primoroso rigor, afetuosidade e tristeza pela perda de um daqueles que mais próximos lhe esteve, apesar da distância. Um deles lido na forma de discurso ao passo do enterro do mestre:

Há muito tempo, há tanto tempo, eu temia dizer Adeus a Emmanuel Levinas. Sabia que minha voz tremeria no momento de fazê-lo, e sobretudo de fazê-lo em voz alta, aqui, diante dele, tão perto dele, pronunciando esta palavra de adeus, esta palavra "a Deus" que de certa maneira, recebi dele, esta palavra que ele me ensinou a pensar ou pronunciar de outra forma²⁵⁴.

Levinas, por sua vez, também deixou estridente o apreço pela figura pessoal e intelectual de Derrida, dedicando-lhe, em 1973, o artigo "*Jacques Derrida. Tout Autrement*", texto que integraria posteriormente a obra "*Noms Propres*". Nesse texto, o filósofo confessou o seu "encontro filosófico" com Jacques Derrida como sendo e tendo sido o registro do

²⁵⁰ Importante referenciar antes de prosseguir que uma análise mais acurada da relação de Derrida com a filosofia francesa à sua época demandaria um estudo de maior expressão, atentando para o fato de Levinas posicionar-se como um filósofo *solitário* frente à cena francesa dos anos sessenta e setenta, e também ao fato de que a influência do cenário filosófico francês impressa no pensamento derridiano ser identificável, porém impassível de uma análise linear, em virtude dos próprios pressupostos da desconstrução - como um pensamento *herdeiro sem herança* - bem como em virtude de todas as intempéries pessoais entre os filósofos franceses e Derrida ao tempo. Para tanto, conferir a excelente e profunda tese de Moysés Pinto Neto; "*A escritura da natureza: Derrida e o materialismo experimental*", p. 43-125 (texto cedido pelo autor); bem como a bela obra de JOHNSON, Christopher. *System and writing in the philosophy of Jacques Derrida*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

²⁵¹ Em carta endereçada a Levinas, Derrida faz questão de demarcar a decisiva influência daquele em relação ao seu trabalho: "De minha parte, em tudo que faço seu pensamento está de certa forma presente." (PEETERS, op. cit, p. 221).

²⁵² PEETERS, Benoît. *Derrida*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013, p. 180-181.

²⁵³ "O pensamento de Levinas: um pensamento diante do qual Derrida confessou não ter nunca objeções, e estar pronto a subscrever a tudo quanto ele diz". Cf: BERNARDO, Fernanda. *Levinas e Derrida: "Um contacto no coração de um quiasma"*. Revista Filosófica de Coimbra, n.33, 2008, (p. 39-78), p. 59.

²⁵⁴ DERRIDA, Jacques. *Adeus a Emmanuel Levinas*. São Paulo: Perspectiva, 2004, p. 15.

“prazer de um contacto no coração de um quiasma”²⁵⁵, enunciado que talvez expresse por si só a relação entre os pensadores.

Como muito bem claro mostrou Fernanda Bernardo²⁵⁶, o pronunciamento afetuoso de Levinas deixou marcas no coração de Derrida e pegadas visíveis por seus escritos, respondendo-lhe que este quiasma era mesmo "muito estreito". Esta talvez seja a efetiva marca da lealdade infiel que demarcou a relação filosófica entre ambos, que nada mais é do que a própria marca do acolhimento de duas singularidades absolutas - ou secretas - ou *absolutamente secretas*; como a marca de um idioma: ao mesmo tempo intocável, inapropriável e intraduzível. De acordo com a filósofa portuguesa, trata-se, na trilha de Blanchot, de uma "relação sem relação": "uma relação cuja possibilidade e cuja finita infinitude é justamente acionada pelo “sem relação” como marca da “separação” e da "alteridade" respeitadas²⁵⁷. Vencida a referência a relação pessoal de ambos, continuemos agora direcionando a mira para a relação filosófica.

3.1.2 Contra-assinaturas

Em, "*L'écriture et la différence*", uma de suas primeiras obras, Derrida destinou um longo artigo intitulado "*Violence et Métaphysique-Essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas*", para expor suas ideias a respeito desse filósofo que manteve profunda "relação *sem relação*". Antes da publicação do texto na referida obra, Derrida entregou-o em mãos ao mestre, dirigindo-se a ele, à época, de maneira tímida e cautelosa²⁵⁸. O artigo demarca a intensidade desse pensamento ao mesmo tempo em que o desprende críticas, ao corresponder Levinas, ainda, à um certo hegelianismo, algo que tanto desejara se afastar; bem como de estar ainda preso ao um modelo demasiadamente grego - portanto, rendido a uma certa hegemonia do *logos* - de dispor as ideias, mesmo que inovadoras.

Além de demonstrar algumas aproximações do pensamento levinasiano com Scheler e Hegel, supostamente contrários ao pensamento anti-totalizante proposto pelo autor, Derrida desfere críticas também à injunção da possibilidade do *encontro puro da alteridade*; da

²⁵⁵ LEVINAS, Emmanuel. *Jacques Derrida. Tout Autrement*. In: *Noms Propres*. Fata Morgana: Montpellier, 1976, p. 72.

²⁵⁶ BERNARDO, Fernanda. *Levinas e Derrida: “Um contacto no coração de um quiasma”*. Revista Filosófica de Coimbra, n.33, 2008, (p. 39-78), p. 57-58.

²⁵⁷ *Ibidem*, p. 63.

²⁵⁸ PEETERS, Benoît. *Derrida*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013, p. 181.

relação de abrigo ao outro que sempre continuará a ser outro; do trauma transformado em acolhimento absoluto sem a mediação com a estrutura falível da concretude mundana, circunstância que manteria o pensamento de Levinas ainda refém das armadilhas articuladas pela metafísica da presença. Para Derrida, o filósofo lituano-francês pressupõe, em "*Totalité et infini*", uma ética inefável e não contaminada pela imanência, portanto de algum modo relacionada ao transcendente, fato que em alguma medida remontaria Kant²⁵⁹. Se somente o discurso é capaz de produzir o encontro ético - o desejo metafísico da justiça - e não o contato cognitivo, como pensar este discurso fora do jogo entregue ao tempo e, *ainda*, entregue ao mesmo sem produzir, originalmente, violência?

Não há guerra senão após a abertura do discurso, e a guerra só se extingue com o fim do discurso. A paz, como silêncio, é a vocação estranha de uma linguagem chamada para fora de si por si. Mas como o silêncio *finito* também é o elemento da violência, a linguagem não pode nunca senão tender indefinitivamente para a justiça, reconhecendo a guerra em si. Violência contra violência. Economia da violência. Economia que não pode reduzir-se ao que visa Levinas sob essa palavra. Se a luz é o elemento da violência, é preciso combatermos a luz com uma outra luz para evitarmos a pior violência, a do silêncio e da noite que precede ou reprime o discurso. Essa vigilância é uma violência escolhida como violência menor por uma filosofia que leva a história, isto é, a finitude, a sério²⁶⁰.

Nesse sentido, o pensamento de Derrida sustentaria que estamos imersos em um universo de inescapável violência, restando a todos nós a inscrição em uma dimensão de "economia da violência", onde a exclusão e a inclusão atuam de forma concomitante. Nenhuma posição pode ser tida de forma autônoma ou absoluta, mas fundamentalmente ligada a outras posições que violam e por quais são violadas. A luta pela justiça não pode, assim, ser uma luta pela paz, mas apenas para o que podemos chamar de uma "menor violência" já que, para Derrida (e quem percebe isso de maneira cirúrgica é Martin Hägglund²⁶¹), o ponto de partida para se aqui argumentar é o de que todas as decisões tomadas em nome da justiça são feitas em vista do que é considerada a menor violência. Se há sempre uma economia da violência, as decisões que envolvem a justiça não podem se traduzir em uma questão de escolher o que é não-violência. Isso não significa que as decisões tomadas em vista da menor violência são, na verdade, menos violentas que a violência na qual se opõem. Pelo contrário, mesmo os atos mais horrendos são justificados em vista do que é considerado a menor violência. O ponto angustiante trazido à pauta está no fato de todas as

²⁵⁹ BERNARDO, Fernanda. *Do "Tout autre" (Levinas/Derrida) ao "Tout autre est tout autre" (Derrida): Pontos de não-contacto entre "Levinas e Derrida"*. Texto cedido pela autora, p. 242.

²⁶⁰ DERRIDA, Jacques. *A escritura e a diferença: Perspectiva*, 2009, p. 166-167.

²⁶¹ HÄGGLUND, Martin. *The necessity of discrimination disjoining Derrida and Levinas*. *Diacritics* 34.1: 40-71, 2010.

decisões da justiça estarem envolvidas, de algum modo, na lógica da violência. O desejo de menor violência nunca é inocente, já que é um desejo de violência, de uma forma ou de outra, não podendo haver garantia de que ele está a serviço de perpetrar o melhor dos mundos²⁶².

Derrida também é crítico, em vários pontos de suas obras, ao apreço dado por Levinas à dimensão do "fraternal" como artefato conceitual para se pensar a justiça e a política. Para o filósofo da desconstrução, o privilégio da força do masculino, do irmão e do pai, em detrimento da feminilidade, da irmã e da mãe, na história da razão ocidental²⁶³ é uma das grandes marcas do pensamento falocêntrico, tema que me deterei de forma mais acurada em breve e que poderia ser aqui anotado como outro ponto de não-contato entre Levinas e Derrida (e onde o segundo vai mais longe)²⁶⁴.

As contra-assinaturas em relação ao pensamento levinasiano não se encerram na questão da economia da violência ou ao plano do acolhimento fraternal. Para Levinas, quem primeiramente sofre o exercício de força imposto pelo desejo ontológico de totalidade é o humano, por isso é possível, a partir de Derrida, remeter o pensamento levinasiano ainda às amarras do humanismo, que, para aquele, a marca do humanismo ou do pensamento que privilegia o humano²⁶⁵ ainda carrega o cerne da irrupção logoantropocêntrica do Ocidente, desde Sócrates, passando, além de Levinas, por Hegel, Heidegger e Lacan²⁶⁶. Derrida deixou

²⁶² Levinas recebe com gratidão e apreensão a crítica, demonstrando o quanto a levou a sério na sua obra de maior potência - "*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*" que, para muitos, em vasta medida trata-se de um diálogo silencioso com Derrida. Esse é o pensamento de Ricardo Timm de Souza e Jacques Rolland (*Parcours de l'autrement*, PUF, Paris, 2000).

²⁶³ Portanto, é bastante recorrente a abertura ao pensamento do filósofo argelino-francês no campo do *feminismo*, sendo também de se anotar o número de pesquisadoras, professoras e admiradoras que disseminaram e disseminam o pensamento desconstrucionista ao redor do mundo. "Com o passar dos anos, prefere cada vez mais a companhia das mulheres à dos homens e, a propósito, acha que foram elas que melhor o leram". In: PEETERS, Benoît. *Derrida*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2013, p. 509. Outro ponto de desencontro que aqui poderíamos anotar *talvez* estaria concentrado na ideia de "ética como filosofia primeira", em Levinas. Em que pese não perceba Derrida rebater essa tese de forma expressa, é possível perceber no filósofo da desconstrução uma indissociação entre epistemologia, ontologia e ética, sendo, portando, a tentativa de estabelecer um "privilégio" originário entre uma das três uma recaída ao *desejo de origem* e na própria metafísica da presença - metafísica, aliás, conceito que também marca uma dissociação entre os filósofos, já que em Derrida a problematização nesse ponto decorre de uma inegável herança heideggeriana sempre confessa pelo autor, e em Levinas manifesta-se como uma própria irrupção contra Heidegger, associando a ideia com a ética. Quem bem percebe isso é Moysés Pinto Neto, ao pensar a metafísica derridiana. Cf: PINTO NETO, Moysés. *Khôra e arkhê*. Disponível em: <<http://ebooks.pucrs.br/edipucrs/anais/semanadefilosofia/VIII/1.23.pdf>> Acesso: maio de 2014.

²⁶⁴ "A saber, ao seu diferendo em torno da questão do "humanismo": dois pontos de absoluto *não*-contacto entre "Derrida e Levinas". E dois pontos através dos quais o pensamento de Derrida vai para além do de Levinas na sua ânsia de justiça". Cf: BERNARDO, Fernanda. *Do "Tout autre" (Levinas/Derrida) ao "Tout autre est tout autre" (Derrida): Pontos de não-contacto entre "Levinas e Derrida"*. Texto cedido pela autora, p. 243.

²⁶⁵ "E isto numa absoluta diferença com Levinas, para quem, como vimos, o outro é sempre o outro como humano. Para Derrida, diferentemente, o absolutamente outro (*tout autre*) é absolutamente todo e qualquer outro (*Tout autre est tout autre*) – o vivente em geral". Cf: BERNARDO, Fernanda. *Do "Tout autre" (Levinas/Derrida) ao "Tout autre est tout autre" (Derrida): Pontos de não-contacto entre "Levinas e Derrida"*. Texto cedido pela autora, p. 254.

²⁶⁶ DERRIDA, Jacques. *O animal que logo sou*. São Paulo: UNESP, 2002, p. 33.

sempre claro que o seu projeto filosófico não se trata de uma *ciência do homem*²⁶⁷ ou de um projeto que tenha o homem como ponto de partida. O projeto de Derrida repousa no humano, mas remonta-se adiante para além do humano. Portanto, um projeto que possibilita o pensamento do homem, na mesma medida em que sustenta, sem opô-lo, o pensamento da *animalidade*, enquanto em Levinas, jamais um animal é um rosto ou um terceiro, não sendo, portanto, preciso responder-lhe responsabilmente²⁶⁸.

Um debate incessante sobre o tema, nos diria Derrida, passa pela resposta à questão – ou as que dela decorre: Quem é o “outro”, o “absolutamente outro” (“*tout autre*”) na “ética” de Levinas? Uma questão a que, sabemos, Levinas responderá na enseada de “o outro homem”²⁶⁹. Derrida, por sua vez, responderá – contra-assinará - desconstrutivamente à própria resposta de Levinas, afirmando que o “*Tout autre est tout autre*”. “O absolutamente outro é absolutamente (qualquer) outro”. Essa marca do “qualquer outro” sobressalta sobre a discussão a respeito do humanismo²⁷⁰. Em Derrida, devemos anotar, por certo, que o tema da *animalidade* deva ser visto *mais outramente* do que o próprio outro.

Ao olhar o olhar do outro, diz Levinas, deve-se esquecer a cor dos seus olhos, dito de outra maneira, olhar o olhar, o rosto que vê antes dos olhos visíveis do outro. Mas quando ele lembra que “a melhor maneira de encontrar o outro é nem mesmo notar a cor dos seus olhos...”, ele fala então do homem, do próximo enquanto homem, do semelhante e do irmão, ele pensa no outro homem, e isso constituirá para nós, mais tarde, o lugar de uma grave inquietação²⁷¹.

Poderia aqui tecer páginas e páginas tentando desmembrar as inúmeras implicações em relação a esta *aproximação que se distancia* entre Derrida e Levinas, porém, como dito, além de tal tarefa ensejar uma nova tese, afasta-se em demasia da proposta de discussão desse ensaio. A abordagem que traz à baila o pensamento de Emmanuel Levinas se faz necessária em virtude mais de sua proximidade do que de seu distanciamento, já que no tema que passarei a enfrentar nesse capítulo - a figura do “estrangeiro” representada na categoria do

²⁶⁷ “O que aqui parece anunciar-se é que, de um lado, a gramatologia não deve ser uma das *ciências humanas* e, de outro lado, que não deve ser uma *ciência regional* entre outras” (grifo no original). In: DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*. São Paulo: Perspectiva, 2004, p. 33-79.

²⁶⁸ BERNARDO, Fernanda. *Do “Tout autre” (Levinas/Derrida) ao “Tout autre est tout autre” (Derrida): Pontos de não-contacto entre “Levinas e Derrida”*. Texto cedido pela autora, p. 250.

²⁶⁹ *Ibidem*, p. 241.

²⁷⁰ Em que pese o sobressalto derridiano sobre a questão da animalidade e o problema do privilégio do humano na pensamento ocidental tradicional, a proposta de minha tese repousa sob a dimensão da política (ou sob uma dimensão ainda tradicional da política) que, ainda, de algum modo, privilegia o humano. Mas estou atento para o fato de que a desconstrução derridiana fornece instrumentos para ultrapassarmos a barreira do humano no campo da política, posicionando a questão de outra forma: *é possível pensarmos uma extensão do conceito de democracia - um conceito de democracia revisitado, por vir - aos animais?* Seria possível esmiuçar esse conceito herdado de democracia à dimensão da natureza? Todas essas questões se enquadram como *questões por vir* - que reivindicam *pesquisas por vir*.

²⁷¹ DERRIDA, Jacques. *O animal que logo sou*. São Paulo: UNESP, 2002, p. 30.

"hóspede" que desafia a soberania da ipseidade - demarca um esforço comum na direção de uma ideia de acolhimento em que ambos os pensadores atuam de forma complementar. No intuito de preparar a discussão, tratarei de forma mais acurada de um conceito que os une mantendo distanciamento: o *ateísmo* - categorias por ambos remetidas, porém com deságues em direções diferentes.

3.1.3 A separação infinita

Como é sabido, em Levinas, a recepção do outro é a experiência do infinito ético, pois, entre o mesmo e o outro existe um abismo infinito que os separam. Levinas admite a postulação de Descartes, principalmente desenvolvida na sua terceira meditação, no que tange a ideia de infinito. Descartes, através da ideia de infinito, tentou provar a existência de Deus e evocou seu caráter inatingível pelo movimento cognitivo²⁷². O ponto de partida da concepção de infinito em Levinas é originária do pensamento cartesiano, entretanto, esta articulação cartesiana é tão somente utilizada em sua estrutura formal, resguardando reservas quando adentra a percepção ética²⁷³. Enquanto Descartes permanece fiel aos fundamentos da racionalidade ocidental, Levinas usa essa racionalidade para petrificar seus próprios limites, fazendo uso da ideia de infinito, como um meio para abrir uma brecha nos esconderijos da totalidade do ser²⁷⁴. “O infinito não está em parte alguma a não ser no rosto de Outrem”²⁷⁵.

Minha existência começa com a presença da ideia de infinito, que já consiste na ideia de servir outrem, o qual está infinitamente separado de mim²⁷⁶. A ideia de infinito postula uma separação total entre o “eu” e o “outro”²⁷⁷, pois é pela exterioridade de outrem que se pode deslumbrar a percepção da alteridade²⁷⁸. O outro é sempre exterior; recusa-se aos meus poderes e minha relação com este outro jamais anula a separação²⁷⁹.

O que pretendo aqui anotar, seguindo Levinas, é que a intencionalidade husserliana é na sua (pré-) origem uma afecção puramente passiva: a afecção sensível da ideia do infinito

²⁷² DESCARTES, René. *Meditações metafísicas*. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 107-108.

²⁷³ SOUZA, Ricardo Timm de. *Sujeito, ética e história. Levinas, o traumatismo infinito e a crítica da filosofia ocidental*. Porto Alegre: Edipucrs, 1999, p. 82.

²⁷⁴ *Ibidem*, p. 93.

²⁷⁵ SEBBAH, François-David. *Levinas*. São Paulo: Estação Liberdade, 2009, p. 50.

²⁷⁶ LEVINAS, Emmanuel. *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. Paris: Kluwer Academic, 1971, p. 104 ss.

²⁷⁷ *Ibidem*, p. 106.

²⁷⁸ “L'extériorité est vraie non pas dans une vue latérale l'apercevant dans son opposition à l'intériorité, elle 'est vraie dans un face à face qui n'est plus entièrement vision, mais va plus loin que la vision; le face à face s'établit à partir d'un point, séparé de l'extériorité si radicalement qu'il se tient de lui-même”. In LEVINAS, Emmanuel. *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. Paris: Kluwer Academic, 1971, p. 323.

²⁷⁹ LEVINAS, Emmanuel. *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. Paris: Kluwer Academic, 1971, p. 326. .

levinasiana. Nesse ponto, Levinas torna-se um herdeiro legítimo de Husserl (e por isso iniciei este capítulo exatamente retomando a ipseidade husserliana para podermos agora saltarmos sobre ela, a partir de Levinas e Derrida), ao valorizar a imediaticidade pré-significante da *expressão*, ainda que em reverberações absolutamente distintas: para Levinas a *expressão* é a epifania do outro como rosto (*visage*)²⁸⁰ para além de qualquer representação signifiante²⁸¹. O rosto não é, para Levinas, um signo da alteridade, pensada como uma espécie de mediação, mas trata-se do próprio outro expresso em pessoa, como palavra viva que escapa a toda tentativa englobante de apropriação totalizante exatamente por exceder o desejo de totalidade. A expressão pré-significante do outro como rosto vem de fora (é absolutamente transcendente) para interromper a totalização do mundo, onde atua a dinâmica da fenomenalização. Esta epifania do rosto inscreve a ideia de infinito no espaço de relação com o mesmo, demarcando a sua inarredável separação.

A esta separação completa, Levinas atribui a ideia de *ateísmo*²⁸². É pela interdependência atea do ser separado, em independência absoluta, que se dá a possibilidade da relação ética. “Somente um ser ateu pode reportar-se ao Outro e já a absolver-se desta relação”²⁸³. A concepção levinasiana anuncia a necessidade do ateísmo como referencial primordial da ruptura da humanidade com seus mitos²⁸⁴ e da indelegabilidade da responsabilidade pelo outro, pois uma possibilidade de delegação da responsabilidade ética poderia ser sugerida pela crença em uma entidade divina que assumiria tal missão. A separação plena e a consagração da percepção de infinito demarcam a falência do aprisionamento de sentido pelas representações da realidade. Em Levinas, a representação assegurava à tradição filosófica o próprio contato com o a realidade²⁸⁵. O estranhamento da diferença do mundo que se depara aos olhos é originário do pensamento filosófico, desde os pré-socráticos, onde a racionalidade ocidental se rendeu ao desejo de *neutralização do mistério* que existe entre a realidade e aquilo que se pensa dela. Assim, o pensamento sobre a racionalidade passou a ser o pensamento da adequação entre representação e conceito²⁸⁶. Não

²⁸⁰ Ricardo Timm de Souza alerta que a melhor tradução para a ideia de “rosto” (*visage*) em Levinas estaria na concepção de “olhar”. A ideia de “olhar” remonta o absolutamente inaprisionável pela racionalidade. Até mesmo mais enigmática que a própria concepção de rosto.

²⁸¹ Levinas define “representação” como “une détermination de l'Autre par le Même, sans que le Même se détermine par l'Autre”. Cf LEVINAS, Emmanuel. *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. Paris: Kluwer Academic, 1971, 184.

²⁸² LEVINAS, Emmanuel. *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. Paris: Kluwer Academic, 1971, p. 46.

²⁸³ “Seul un être athée peut se rapporter à l'Autre et déjà s'absoudre de cette relation”. (Tradução minha). Cf LEVINAS, Emmanuel. *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. Paris: Kluwer Academic, 1971, p. 75.

²⁸⁴ *Ibidem*, p. 75.

²⁸⁵ *Ibidem*, p. 65.

²⁸⁶ LEVINAS, Emmanuel. *Entre nós. Ensaios sobre a alteridade*. Petrópolis: Vozes, 1997, p. 114.

esqueçamos que tal esquematismo, ordenado pela subsunção que há entre o pensamento e a captura da verdade, visto principalmente pelo binário verdadeiro e falso, trouxe inúmeras contribuições à humanidade. Entretanto, este modelo de racionalidade, aniquilador da diferença originária, incapaz de lidar com o inconceituável, ou seja, “o outro”, demonstra toda sua violência no campo relacional, ao desmerecer o abismo incomensurável que há entre a capacidade cognitiva e o infinito da exterioridade.

O deparar-se com a exterioridade é expresso pela percepção de infinito que, sob nenhuma hipótese, pode ser absorvido²⁸⁷. A percepção de infinito extravasa as possibilidades de apreensão pela dimensão da cognição²⁸⁸. Não dá margem a essa possibilidade e fundamenta a relação de exterioridade que condiciona a experiência ética, ao deparar-se com um olhar. Receber de Outrem, para muito além da capacidade do Eu; significa exatamente ter a ideia do infinito²⁸⁹. *Pois conceber a ideia de infinito é já ter acolhido o outro*²⁹⁰.

A única afirmação que poderíamos fazer a respeito do outro, infinitamente outro, é que, entre esta relação minha com outrem, existe uma irreduzível diferença que me causa estranheza, ao primeiro momento, pois esse outro pode dizer “não” ao meu “sim”²⁹¹. O “Outro escapa ao controle do mesmo, devido à sua infinita distância que se preserva”²⁹². O infinito, presente no olhar do outro, é fala para além de palavras²⁹³. De fato, esta concepção de infinito assusta as racionalidades acostumadas a ter as diretivas da filosofia lógico-analíticas com o controle da produção de significado, sem perceber a sofisticação e a sutileza do pensamento do infinito ético levinasiano: *Há uma aproximação tão infinita quanto a distância infinita no se pensar outramente.*

3.1.4 "Um ateísmo radical que se lembra de Deus"

Em Derrida, o tema do ateísmo também é retomado, porém sob um aspecto que ao mesmo tempo alia-se e contra-assina Levinas. Para delinear esse ponto, precisaria aqui

²⁸⁷ “O pensamento começa, precisamente, quando a consciência de sua particularidade, ou seja, quando concebe a exterioridade para além de sua natureza de vivente, que o contém; quando ela se torna consciência da exterioridade que ultrapassa sua natureza”. In: LEVINAS, Emmanuel. *Entre nós. Ensaio sobre a alteridade*. Petrópolis: Vozes, 1997, p. 36.

²⁸⁸ *Idem. Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. Paris: Kluwer Academic, 1971, p. 86.

²⁸⁹ *Ibidem*, p. 215.

²⁹⁰ LEVINAS, Emmanuel. *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. Paris: Kluwer Academic, 1971, p. 218.

²⁹¹ SOUZA, Ricardo Timm de. *Ética como fundamento. Uma introdução à ética contemporânea*. São Leopoldo: Ed. Nova harmonia, 2004, p. 58.

²⁹² *Idem. Sujeito, ética e história. Levinas, o traumatismo infinito e a crítica da filosofia ocidental*. Porto Alegre: Edipucrs, 1999, p.117.

²⁹³ *Ibidem*, p. 136.

demarcar esse *distanciamento aproximativo* - ressaltando, em linhas muito gerais e ciente do risco de que toda averiguação breve conduz - a respeito da relação de ambos com a religião e mais precisamente com a religião judaica.

Levinas é claramente influenciado pela percepção talmúdica que concebe Deus como uma força que não intervém nas relações mundanas. Apenas deixa seus vestígios expressos primordialmente pelo rosto de outrem²⁹⁴. Em Levinas, a ideia de Deus é pertinente para ajudar a pensar o infinito ético, mas esta ideia é vista para além do campo da revelação. Deus é um “desconhecido que não toma corpo”²⁹⁵. Está aberto para às negações e inquietudes da separação ateia. Para Levinas, o encontro com o outro é religião, mas religião aqui significa re-ligar o mesmo ao outro na abertura para a exterioridade em uma outra relação com a liberdade, agora investida²⁹⁶. Expressa uma espécie de “teologia sem palavra”²⁹⁷. Deus é uma palavra que só tem sentido se proferida em contexto ético. Este pode ser tido, sem dúvida, como um ponto polêmico da obra levinasiana, já que muitos atribuem seu pensamento a uma tentativa de conjugar uma teologia salvacionista²⁹⁸, mediada pelo judaísmo.

Levinas, ao longo de toda sua obra, faz referências que poderiam sugerir a imbricação de sua filosofia a algum movimento de fundo teológico. Em "*Éthique et Infini*", Levinas aduz que a Bíblia seria o livro por excelência²⁹⁹. Vejamos que em "*Totalité et infini*", o filósofo propõe chamar "a religião a ligação que se estabelece entre o mesmo e o Outro, sem constituir uma totalidade"³⁰⁰. Mas trata-se de uma falha grosseira admitir que o pensamento levinasiano teria como base a estrutura de uma instrumentalidade teológica, reducionismo em que muitos intérpretes decaíram, em que pese a potência impressa por seu pensamento para que possamos repensar o sentido atribuído à ideia de religião e de Deus. O autor deixou claro, por inúmeras vezes, que seu pensamento transcende a ideia de um criador capaz de influir nas relações mundanas e que possa ser alvo de imanentização pela racionalidade. Em verdade, Levinas

²⁹⁴ “Não digo que outrem é Deus, mas que, em seu Rosto, entendo a Palavra de Deus”. In LEVINAS, Emmanuel. *Entre nós. Ensaio sobre a alteridade*. Petrópolis: Vozes, 1997, p. 151.

²⁹⁵ *Ibidem*, p. 203.

²⁹⁶ LEVINAS, Emmanuel. *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. Paris: Kluwer Academic, 1971, p. 338.

²⁹⁷ *Ibidem*, p. 76.

²⁹⁸ Levinas, ao longo de sua obra, faz referências que podem ensejar que sua filosofia adere a algum movimento de pensamento teológico: “A bíblia seria, para mim, o livro por excelência” (*Ética e Infinito*, p. 16). “Proponemos llamar religión a la ligadura que se establece entre el Mismo y el Otro, sin constituir una totalidade” (*Totalidad y infinito*, p. 64). Mas trata-se de um erro grosseiro admitir o pensamento levinasiano como uma mera instrumentalidade teológica. O autor deixa claro, por inúmeras vezes, que seu pensamento transcende a ideia de um criador que influa nas relações mundanas e que possa ser alvo de imanentização pela racionalidade.

²⁹⁹ LEVINAS, Emmanuel. *Ética e infinito. Diálogos com Philippe Nemo*. Lisboa: Edições 70, 1982, p. 16.

³⁰⁰ “La religion, où le rapport subsiste entre le Même et l'Autre en dépit de l'impossibilité du Tout” (tradução minha). Cf: LEVINAS, Emmanuel. *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. Paris: Kluwer Academic, 1971, p. 64.

valeu-se de uma terminologia que remete à uma relação com a teologia por respeitar a complexidade do religioso - sempre espancado pelos apurados ora infantis das investidas laicizantes - mas, acima de tudo, usando-os em sentidos absolutamente particulares e como uma estratégia performática de argumentação³⁰¹.

Em Levinas, a relação da epifania do rosto e do acolhimento ao totalmente outro remete à dimensão do "santo" ou da "santidade"³⁰². A separação e a ética levinasiana se confundem com a própria santidade: "o homem que entanto é Outro nos vem desde fora, separado – o santo rosto³⁰³". Esse demarca-se como o objetivo primordial de Levinas, confessado a Derrida³⁰⁴.

Derrida procurou tratar o tema do acolhimento ao totalmente outro em termos diametralmente opostos, sendo até mesmo possível remetermos uma contra-assinatura derridiana a Levinas no sentido de que sua tese da contaminação diferencial originária não permitiria ser pensada através da estrutura da santidade, sendo talvez esse um dos motivos pelos quais Derrida procurou distanciar-se dos signos que pudessem conduzir a uma interpretação de seus textos à algum arcabouço teológico, ainda que retificados, como fizera Levinas, muito embora o tema do mistério e do messianismo lhe sejam recorrentes. A razão para tal exercício cuidadoso talvez se deva (e aqui é possível arriscar sermos categóricos) exatamente por Derrida, ainda que seja inegável o vínculo, ter experienciado uma relação com o judaísmo diferente da vivida por Levinas, onde a influência dos preceitos judaicos é clarividente.

A religião judaica esteve presente no cotidiano familiar do jovem Derrida, ainda com prenome Jackie, porém de maneira discreta³⁰⁵. Em 1942, aos 12 anos, após ter sido expulso da escola pelo fato de ser judeu, ingressou na escola adepta integralmente aos preceitos do judaísmo, porém matou o máximo de aulas possíveis nessa escola, que, segundo Peeters,

³⁰¹ Ricardo Timm de Souza é quem bem percebe essa dimensão: "Para Levinas, "religião é ética". Mas o que significa isto? Significa que em nenhuma hipótese se poderia conceber a religião desde um ponto de vista meramente especulativo: pois religião é, entre outras coisas, cultivo da espiritualidade, e lembremos que, para Levinas, "espiritual, para nós, é a fome do Outro", entre outras dimensões. *Religião é ética*, e ética é a negação de toda possibilidade de solipsismo. *Religião é, primordialmente, a efetivação prática da postulação da ética como filosofia primeira* em sua dimensão de máxima abertura". In SOUZA, Ricardo Timm de. *Sentido e alteridade. Dez ensaios sobre o pensamento de Emmanuel Levinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005, p. 219.

³⁰² Por ello, la estructura formal del lenguaje anuncia la inviolabilidad ética del Otro y, sin ningún resabio "numinoso", su "santidad". LEVINAS, Emmanuel. *Totalité et infini. Essai sur l' extériorité*. Paris: Kluwer Academic, 1971, p. 79.

³⁰³ "L'homme en tant qu'Autrui nous arrive du dehors, séparé ou saint visage" (tradução minha). Cf: LEVINAS, Emmanuel. *Totalité et infini. Essai sur l' extériorité*. Paris: Kluwer Academic, 1971, p. 324.

³⁰⁴ "No decurso de uma dessas conversas cuja memória me é tão cara (...) ele me diz: "você sabe, fala-se frequentemente de ética para descrever o que faço, mas o que me interessa, afinal das contas, não é a ética, não apenas a ética, é o santo, a santidade do santo". Cf. DERRIDA, Jacques. *Adeus a Emmanuel Levinas*. São Paulo: Perspectiva, 2004, p. 19.

³⁰⁵ PEETERS, Benoît. *Derrida*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013, p. 40.

"detestou de cara"³⁰⁶. Derrida confessou a Elisabeth Roudinesco³⁰⁷ toda sua insatisfação com a escola judaica na infância e a Antoine Spire o seu relativo não-pertencimento ao judaísmo, muito embora muitos tenham conduzido a interpretação da desconstrução para este lado³⁰⁸:

Sobre a referência judaica e meu "pertencimento", se é possível dizê-lo, ao judaísmo, como o senhor provavelmente sabe, escreve-se muito há anos, e isso me deixa sempre perplexo. Primeiramente, creio que a leitura paciente, vigilante, micrológica, interminável não está reservada à tradição judaica. Em seguida, devo confessar que minha familiaridade com a cultura judaica de que o senhor fala é, infelizmente, muito fraca e indireta. Certamente lamento muito por isso, mas é demasiado tarde. Se o que faço lembra uma glosa judaica, isso não depende nem de uma escolha, nem de um desejo, nem mesmo de uma memória ou cultura. O senhor diz que não considero os textos como sagrados. Sim e não (...) tento, com efeito, abordar os textos não sem respeito, mas sem pressupostos religiosos, no sentido dogmático do termo.

Deixando de lado a questão biográfica, retomemos o ponto a partir de uma questão: é possível dissociarmos o discurso da religião do discurso da salvação? É necessário perguntarmo-nos se seria, de fato, possível dissociarmos o discurso sobre a religião do discurso sobre a salvação, logo, do santo ou da santidade³⁰⁹, mesmo admitindo-se que o tema da sacralidade não encarne algo de necessariamente religioso³¹⁰. Eis uma primeira pergunta que poderia conduzir Derrida a retomar a trilha ao lado de Levinas. Assim como Levinas, Derrida entende que "para nos comportarmos de forma moral, é necessário, em suma, proceder como se Deus não existisse ou já não estivesse interessado pela nossa salvação"³¹¹. A dissociação entre o comportamento moral e a existência de Deus não desvincula em nada a compreensão de que o ato de responder ao outro - a responsabilidade em relação ao outro - está entregue a um ato de juramento, um juramento que pode ser quebrado a qualquer instante, dada a enclausurabilidade do tempo - dada a inusitabilidade do encontro com o totalmente outro - que chega sem anúncio. Não estaria nesta sentença já impressa a marca de

³⁰⁶ *Ibidem*, p. 47.

³⁰⁷ "Quando fui expulso do liceu Ben Aknum, meus pais me inscreveram "na cidade" no liceu Maimônides (...) onde todos os professores judeus da região (...) se juntaram para fundar um lugar de ensino destinado a todos aqueles párias. Vi-me então no meio daquilo tudo, mas guardo uma lembrança triste e infeliz. Acho que foi lá que comecei a reconhecer, se não a contrair essa doença, esse mal-estar, esse mal-ser que, durante toda minha vida, me tornou inapto à qualquer experiência "comunitária", incapaz de desfrutar de um pertencimento qualquer. Pois tudo indica que isso se fixou nessa época, sobre e contra um frenesi fusional "judaico". Cf: DERRIDA, Jacques. ROUDINESCO, Elisabeth. *De que amanhã...diálogo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004, p.135.

³⁰⁸ DERRIDA, Jacques. *Papel-máquina*. São Paulo: Estação Liberdade, 2004, p. 336-337.

³⁰⁹ DERRIDA, Jacques. *Fé e saber. As duas fontes da "religião" nos limites da simples razão*. In: DERRIDA, Jacques. VATTIMO, Gianni. *A religião*. São Paulo: Estação Liberdade. 2004, p. 11-12.

³¹⁰ *Ibidem*, p. 19. "A fé nem sempre foi e nem sempre será identificável com a religião, tampouco com a teologia. Nem toda sacralidade e nem toda santidade são necessariamente religiosas, no sentido estrito do termo, se é que existe um" ..

³¹¹ *Ibidem*, p. 22.

uma certa *multiplicidade de origem*, tal qual pensada por Franz Rosenzweig, tal qual construída pelo judaísmo de Franz Rosenzweig³¹²? Não seria toda a desconstrução um trabalho de reescrita rástrica e descompassada em torno das orelhas amareladas do *Livro de Jó*, que, muito embora sinalize as marcas das chamadas *Religiões do Livro*, também, em grande medida, ajuda a fundar todo o mistério que envolve o mundo ocidental-judaico-cristão? Todos sabemos da vida de Jó e seus percalços incutidos por Satanás: ele perde casa, família e posses. Adquire lepra, etc. Os três amigos que o visitaram (*talvez* uma pré-inscrição da trindade cristã que se avizinhava) tentam estabelecer um elo entre as catástrofes por ele vividas e alguma suposta ofensa de Jó a Deus. Segundo os amigos, haveria um significado velado que justificaria o plano divino em relação à seu horizonte catastrófico. Jó rebate os argumentos dos três e reivindica à Deus uma explicação por ter-lhe virado as costas, logo para ele, um homem tão bom e justo. Quando Jó recebe a visita de Deus, nos últimos instantes do diálogo, este confia-lhe que sua pressuposição era certa. O protagonista, afinal, estava certo desde o início. Deus irrompe-se contra os três amigos teólogos que prenunciavam coisas equivocadas a seu respeito: não há nenhum sentido oculto por trás das catástrofes vividas por Jó. A vida do homem na terra é uma luta. Estar vivo é estar pronto para o sofrimento, e não há um Deus que, do alto de sua potência, manipule o cerco de possibilidades mundanas, tomando o lugar da responsabilidade alheia e da espontaneidade de uma contaminação diferencial sem início e sem fim (*telos*), logo, sem um projeto definível ou definido. Não será exatamente isso que Derrida tenha tentado nos dizer quando, em sua última entrevista³¹³, afirmou que o aprendizado maior de vida consista em aprender, enfim, a morrer, ou seja, a assumir a finitude radical - o luto por conviver sob a sombra fantasmagórica do perjúrio? Não será, assim, a desconstrução uma psicanalização ou uma assombração do judaísmo? Desse Deus judeu enigmático que se manifesta como abismo do desejo do outro conjugado com a ansiedade de não sabermos o que deseja de nós?

Em que pesem todos os questionamentos e aproximações de Derrida com o judaísmo - com o caráter egípcio por excelência do judaísmo em sua proto-estrutura, como sustentou

³¹² ROSENZWEIG, Franz. *El nuevo pensamiento*. Madrid: La balsa de La medusa. Trad.: Isidoro Reguera. 1989. Conferir também: SOUZA, Ricardo Timm. *Existência em decisão. Uma introdução ao pensamento de Franz Rosenzweig*. São Paulo: Perspectiva, 1999.

³¹³ "Nunca aprendi-a-vivir. Pero de ningún modo! Aprender a vivir debería significar aprender a morir, a tomar en cuenta, para aceptarla, la mortalidad absoluta (sin sanvacion, ni ressurección, ni redención: ni para sí ni para el otro) (...) filosofar es aprender a morir. Creo en esa verdad aunque no la admita. Cada vez menos. No aprendí a aceptar la muerte. Todos somos superviventes con la sentencia en suspenso". In: DERRIDA, Jacques. *Aprender por fin a vivir. Entrevista com Jean Birnbaum*. Buenos Aires: Amorrortu, 2007, p. 22.

Sloterdijk³¹⁴ - ou até mesmo com a Cabala, sustentarei que a forma mais contundente de pensarmos a relação do autor com a religião - e mais detidamente com a cultura judaica; com a interface que o aproximou da cultura árabe e com o laicismo próprio da filosofia francesa de seu tempo - necessariamente, deve conduzir- nos para pensar a desconstrução na dimensão do *mistério*, um *mistério* que poderia muito bem ser *mais um* outro nome da desconstrução. A "questão da religião", se existe uma, já não deve mais ser vista como uma "questão da religião", nem simplesmente da procura a uma resposta à essa questão³¹⁵. É preciso reposicionarmos a pergunta sobre essa questão. Uma das reivindicações secretas da desconstrução estaria ligada a quebra de todo o binarismo produzido pela metafísica da presença para, enfim, reposicionar a pergunta e jogá-la na dimensão aporética contaminada pela pulsão diferencial - já que esse binarismo estridente entre o religioso e o secular talvez seja uma das inscrições mais tolas e ancestrais presentes na cena da racionalidade ocidental, como nos remonta o próprio Derrida.

A origem da sacralização me interessa em todo lugar onde ela se produz. A oposição sagrada/secular é ingênua, exigindo muitas questões desconstrutoras. Ao contrário do que se acredita saber, nunca entramos numa era secular. A ideia mesma de secular é de ponta a ponta religiosa, cristã na verdade³¹⁶.

Esse sobressalto é importante para entendermos a inscrição aparentemente contraditória de Jacques Derrida ao endereçar o pensamento à reivindicação por um certo "*ateísmo radical que se lembra de Deus*"; que demarca sobremaneira o ateologismo³¹⁷ da desconstrução, ao mesmo tempo em que a mantém sujeita ao mistério - ao secreto - e, portanto, em alguma medida, à uma esperança messiânica sem messianismo - ao *temor* e o *tremor* de uma *promessa* im-possível.

Eu falo portanto do ateísmo ou do secularismo não totalmente como o dessas convicções, opiniões ou ideologias pessoais que podem ser ou não compartilhadas por uns ou por outros, mas de um ateísmo, de fato de um agnosticismo estrutural em algum tipo que caracteriza *a priori* tudo relacionado a esse que vem e a que vem: pensar o por vir é poder ser um ateu (...) (Eu me pergunto portanto não somente se eu não sou o ateu deste ateísmo estrutural), mas de um novo ateu que se lembra de

³¹⁴ "Com sua análise das obsessões (*hantises, Heimsuchungen*), Derrida formaliza a ideia, desenvolvida por Freud, segundo a qual não se pode ser judeu sem encarnar de alguma maneira o Egito — ou um espectro do Egito. Cf: SLOTERDIJK, Peter. *Derrida, um egípcio - o problema da pirâmide judia*. São Paulo: Estação Liberdade, 2009, p. 27.

³¹⁵ DERRIDA, Jacques. *Fé e saber. As duas fontes da "religião" nos limites da simples razão*. In DERRIDA, Jacques. VATTIMO, Gianni. *A religião*. São Paulo: Estação Liberdade. 2004, p. 56.

³¹⁶ DERRIDA, Jacques. *Papel-máquina*. São Paulo: Estação Liberdade, 2004, p. 337.

³¹⁷ BERNARDO, Fernanda. *Do "Tout autre" (Levinas/Derrida) ao "Tout autre est tout autre" (Derrida): Pontos de não-contacto entre "Levinas e Derrida"*. Texto cedido pela autora, p. 242.

Deus e gosta de se lembrar de Deus, se é ainda possível de ser um ateu, e radicalmente secular nessas condições³¹⁸.

Um ateísmo que apregoa a inexistência de Deus estaria em dissidência com a indecidibilidade. O "ateísmo que se lembra de Deus" derridiano escapa da pretensão de uma originalidade pura - purificada pelas mãos do criador, muito cara à religião ou à religião tida em seu sentido catequizador - ao mesmo tempo em que mantém-se aberto ao por vir, aberto a essa "fé sem dogma", logo, preservadora do segredo que não sabemos mas de que somos herdeiros. Essa ideia insinua a desconstrução como um pensamento da messianicidade da desconstrução como um pensamento do acontecimento, impulsionado pela razão diferencial. Assim como o marrano³¹⁹ - o judeu espanhol do século XIV convertido ao cristianismo que se mantém praticando sua religião secretamente para escapar da perseguição - a desconstrução resguarda em silêncio o pensamento do segredo.

3.1.5 Salvo o segredo - conjurar o silêncio

"Ninguém jamais saberá a partir de que segredo eu escrevo, e o fato de eu dizê-lo não muda nada em relação a isso"
Jacques Derrida³²⁰

Mas, afinal, que segredo é esse que a desconstrução, esse discurso que jura não-querer-dizer-nada, quer dizer sem poder dizer? A imposição dessa pergunta já a demarca em uma outra relação com a temporalidade. A desconstrução deseja tanto guardar o segredo de uma certa ancestralidade não originária, na mais antiga das línguas e dos textos e ao mesmo tempo remetendo ao que há de mais novo, portanto, por vir. Antecipa o por vir, escondendo-o. Não se aproximará a desconstrução a uma espécie de teologia negativa? Parece evidente existir uma aproximação entre a desconstrução, em seu discurso impossível, e aquele discurso que comumente se designa como "teologia negativa", a saber, o discurso que evoca Deus pela

³¹⁸ "Je parle donc d'athéisme ou de laïcité nos pas du tout comme de ces convictions, opinions ou idéologies personnelles qui peuvent être ou non partagées par les uns ou les autres, mais d'un athéisme, voire d'un agnosticisme structurel en quelque sorte qui caractérise *a priori* tout rapport à ce qui vient et à qui vient: penser l'avenir c'est pouvoir être athée (...) (je me demandais donc non seulement si je ne suis pas athée de cet athéisme structurel) mais de nouveau un athée qui se souvient de Dieu, et qui aime à se souvenir de Dieu, s'il est encore possible d'être athée, et radicalement laïque dans ces conditions". (tradução minha). DERRIDA, Jacques. *Penser ce qui vient*. IN: *Derrida, pour les temps à venir*. MAJOR, René (direction). Éditions Stock, 2007, p. 21.

³¹⁹ Derrida comenta sua relação com o judaísmo e a questão do Marrano no belo documentário "D'ailleurs", de Safaa Fathy, produzido em 1999.

³²⁰ DERRIDA, Jacques; BEMMINGTON, Geoffrey. *Circonfissão*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996, p. 147.

apófase ou predicação negativa³²¹. Ambos os discursos respiram a assunção da sua própria inadequação para dizer o que desejam dizer e que, em si mesmo, é indizível como tal.

Todo discurso nunca está fora do horizonte predicativo, na medida em que se constitui como um encadeamento produtor de sentido. Mesmo um discurso como a prece, que se pretende como um endereçamento puro e singular, sem comunicabilidade informativa, também se mostra como uma forma de inscrição textual, logo, correndo o risco irreduzível de sua repetição mecânica. Além disso, em que pese o endereçamento da prece consistir em um endereçamento secreto, esse endereço pressupõe um lugar, um "ter lugar", para além da totalidade dos entes, sendo senão como uma supra-entidade ou, pelo menos, uma transcendentalidade que pressupõe uma origem, uma *arkhé*, recaindo sempre em uma onto-teologia. "Deus", como único predicativo auferido pela via positiva, é a palavra inaugural que comanda toda inscrição e todo o discurso, caminho ou propedêutica da revelação: acontecimento dos acontecimentos ou o acontecimento inaugural da história do sentido que possibilita toda a invenção e toda a temporalidade³²².

É isso que separa a teologia negativa do ateísmo e faz dela o que ela não pode deixar de ser: teologia ou discurso sobre Deus - o ente soberano para além de toda a soberania³²³. Diferentemente, na apófase desconstrutiva que se lembra de Deus, não só todo o endereçamento se perde na dispersão de uma economia geral³²⁴ que se retira de sua pretensão de seguir um caminho reto, assim como todo o endereçamento se dá na singularidade de um "a cada vez" que interrompe o destino acabado ou mecânico. Deus deixa de ser o nome que se deseja e passa a ser o nome próprio do desejo, inscrito no lugar mais íntimo do "próprio", e que não sabe ao certo o que deseja: "o desejo de Deus, Deus como o outro nome do desejo trata, no deserto, com o ateísmo radical"³²⁵.

O desejo de Deus passa a ser, portanto, o ateísmo radical e sem dogma que espera a vinda de quem quer que seja ou do qualquer que seja - absolutamente outro ou singular - que é o *tempo de espera* e movimento disjuntor da pulsão diferencial, ou seja, espaçamento e temporalização de todo o *acontecer* possível-im-possível. E dizer isso significa dizer que "Deus" pode ser qualquer um (único e singular). Nesse sentido, pensar a apófase sem revelação, implica uma modificação na topografia do endereçamento; mais do que um para

³²¹ DERRIDA, Jacques. *Salvo o nome*. Campinas: Papyrus, 1995, p. 7-10.

³²² *Idem*. *Psyché. Invention de l'autre II*. Paris: Galilée, 2003, p. 177.

³²³ Revisitarei essa questão da soberania e seu atrelamento com a teologia no quarto capítulo.

³²⁴ A proposta de uma "economia geral" é atribuída a Bataille como "uma ferramenta que permite pensar uma ontologia sem substância (Cf: PINTO NETO, Moysés. *A escritura da natureza: Derrida e o materialismo experimental*, p. 70) reproblematicada por Derrida no texto "De l'économie restreinte à la économie générale. Un hegelianisme sans réserve", presente em "L'écriture et la différence".

³²⁵ DERRIDA, Jacques. *Salvo o nome*. Campinas: Papyrus, 1995, p. 70.

além do ser, a *diferença* enquadra-se para "aquém" ou para além do pensamento que é o do ser, pensada ao lado de Levinas, isto é, sem a interrupção do ser ou da totalidade do ser.

A hospitalidade incondicional do endereçamento é a evocação e não a revelação escatológica do sentido do ser. Tal evocação não é, portanto, nem a encarnação de um significado transcendental em uma espécie de metáfora dissimuladora, nem sequer a retirada do sentido do ser que dá sentido a tudo aquilo que é e que em si mesmo nunca aparece como tal. Se a teologia é o discurso sobre Deus ou a nomeação da possibilidade de revelação da transcendência, a desconstrução, como um discurso que "não quer dizer nada" não pode ser uma teologia, ainda que uma teologia negativa, porque ela pressupõe que nada há a se dizer ou revelar. Nesse sentido, uma aproximação distanciada entre Levinas e Derrida uma vez mais irradia: tudo há a *dizer* porque nada se revelará como *dito*. Deus é, para Levinas, o absolutamente *outro* (ainda que em Levinas esse absolutamente outro corresponda ao *outro homem* e não ao absolutamente todo e qualquer outro, como em Derrida), o absolutamente separado, ou seja, o infinito que excede a totalidade do mundo, e por isso, o rosto do outro pode ser lido como o "rastro" do rosto de Deus. Derrida assina contra-assinando essa formulação de Levinas, evidenciando que "Deus" é aqui um nome próprio infinitamente substituível na cadeia textual dos nomes, impossibilitando a epifania de um nome único³²⁶. O "inominável" é fruto da inscrição no interior da cadeia de nomes do texto do mundo e do discurso em geral, que forma e possibilita todo o pensar.

O jogo do mundo, compreendido como jogo da significação e da nomeação sem significado transcendental, precede "Deus". "Deus" é já um nome inscrito na cadeia textual como resultado de um trabalho de significação que não corresponde a uma supra-entidade que a preceda e propriamente lhe confira sentido. *Esse sentido precedente permanece em segredo*, já que do rosto de "Deus" apenas jorram-se rastros. Ele nada mais é do que o nome do acontecer surpreendente e singular dos seus rastros como rastros dos rastros - inscrito já em uma contaminação diferencial sem dialética e sem a finalidade de uma inscrição textual fora-do-texto³²⁷.

A impossibilidade de um "para além do ser" como tal é o segredo absoluto. Mas não o segredo escondido que *guarda* e *aguarda* a revelação. O segredo não é necessariamente uma configuração teológica, ainda que sua postulação retenha guardada em um movimento

³²⁶ DERRIDA, Jacques. *Salvo o nome*. Campinas: Papyrus, 1995.

³²⁷ *Idem*. *A escritura e a diferença*. São Paulo: Perspectiva, 2009, p. 282-ss.

teológico (como a postulação de algo que escapa ao horizonte intencional por ocultação³²⁸); mais ainda, qualquer configuração teológica do segredo é já uma semi-revelação do segredo. Que segredo? O segredo justamente do sentido ou do sentido do ser - aquilo que dá a ver sem deixar se ver. Seria o "nem, nem" derridiano como "e, e": *nem* isto *nem* aquilo *nem* aquilo outro porque *talvez* e isto e aquilo e aquilo outro, pois se nada acontece como tal *tudo pode acontecer*³²⁹.

Ao invés da crença na possibilidade da revelação, a única fé desenhada pela desconstrução é a da escuridão da noite profunda, sem *iluminação* ou *esclarecimento*, como o testemunho do cego que crê e abdica de qualquer discurso sobre a crença, ou seja, uma fé que não espera e nem crê na revelação, mas guarda-a em segredo. Lembra-se dela, dando-lhe as costas.

De cada vez que um castigo divino se abate sobre a vista para significar o mistério de uma eleição, o cego torna-se a testemunha da fé. Uma conversão interna parece em primeiro lugar transfigurar a própria luz. Conversão de dentro, conversão por dentro: para iluminar por dentro o céu espiritual, a luz divina faz anoitecer lá fora no céu terrestre³³⁰.

O segredo é, com efeito, como não poderia deixar de ser, mais um nome na cadeia de conceitos mas que, aporéticamente, nomeia-se salvando-o secretamente, isto é, separadamente. E mesmo que não haja um segredo em si mesmo, mesmo que o maior de todos os segredos seja o de que não existe segredo - *um segredo que anteceda a escritura* - o absolutamente outro permanecerá secreto. O absolutamente outro não é secreto porque não cabe na totalidade. A totalidade demarca sua violência tendo ciência de sua incapacidade totalizante, porém isso jamais rendeu obstáculo à sua pretensão. *Outrem é secreto porque é outro*³³¹. Outro é a cifra quiptografada no texto do mundo. E o impossível é secreto porque não cabe em nenhuma possibilidade.

Como guardar um segredo que não existe? Confiando-o ao não dito, mas não dizer nada já é, com efeito, dizer algo: há que pronunciar para não se dizer nada, isto é, inscrever o não-dizer-nada em um discurso, justamente como pretende o "não dizer nada" da desconstrução³³². O indecifrável quiptografado, é certo, dá margem e compartilha do estilhaçamento do sentido produzido pela hermenêutica, como não poderia deixar de ser. Daí

³²⁸ *Idem. Psyché. Invention de l' autre II. Paris: Galilée, 2003, p. 166. "Si le théologique s'y insinue nécessairement, cela ne veut pas dire que le secret lui-même soit théo-logique".*

³²⁹ *Ibidem*, p. 174. "Le ni-ni devient facilement un et-et, à la fois ceci et cela, D'où la rhétorique du passage, la multiplication des figures qu'on interprète traditionnel comme des métaphores."

³³⁰ DERRIDA, Jacques. *Memórias de cego. O auto-retrato e outras ruínas*. Lisboa: Fundação Colouste Gulbenkian, 2010, p. 115.

³³¹ *Idem. Papel-máquina*. São Paulo: Estação Liberdade, 2004, p. 331 ss.

³³² *Idem. Dar a morte*. Coimbra: Palimage, 2013, p. 70 ss.

revelam-se inúmeras aproximações ou até mesmo reduções do "projeto" desconstrucionista à luz da viragem linguística produzida pela hermenêutica filosófica. Mas não é esse o ponto que me move aqui e nem o que movia Derrida³³³, que sempre deixou claro seu apreço para com a contribuição *destruidora* do pensamento heideggeriano, conforme já brevemente mencionei. A partir do momento em que há inscrição, surge o desejo hermenêutico da interpretação, necessária mas sempre inadequada para dar conta da disseminação sem regra de toda a cadeia de sentido e do acesso inapropriável que lhe subjaz. Se a hermenêutica trabalha na condição de possibilidade para o acesso ao sentido do mundo prático a partir de uma existência que o antecede, o segredo da desconstrução - ou a desconstrução como pensamento próprio do segredo - não corresponde ao desvelamento, ainda que um desvelamento que se mantém em esconderijo, porque *o segredo não coincide com a ordem ou a órbita do sentido*. O secreto é o que reenvia indefinidamente o significado, tornando-o *clandestino* de si mesmo.

Talvez esteja relegada ao segredo, ainda, a correspondência da desconstrução ao âmbito do teológico e até mesmo da relação judaico-ateia entre Levinas e Derrida, questão em que apertadamente tentei, consciente das dificuldades, aqui problematizar. Superada a tentativa de aproximação/distanciamento entre esses dois pensamentos grandiosos (e daqui pra frente diluídos por toda a tese), tarefa que restará sempre incompleta e sujeita à rasura, talvez seja possível prosseguirmos, tomando de assalto, em momento oportuno, um ponto que também interessou os dois filósofos: *a responsabilidade pela invenção secreta do acolhimento ao totalmente outro*.

3.2 É possível inventar a responsabilidade impossível?

Seria, portanto, a hospitalidade a condição incondicional e incalculável ao que acontece - a própria acontecimentabilidade do acontecimento - à vinda do que quer que venha? É necessário tomarmos o cuidado de não simplificarmos a grandiosidade da experiência aporética da hospitalidade, enclausurando-a em uma redoma que reduziria a uma utopia ou a uma dimensão poética, meramente idealizadora, redução intentada por inúmeros críticos de Derrida. Um modelo de compreensão da hospitalidade (ou da democracia por vir, como tentarei expor no próximo capítulo) como uma dispersão absoluta, eternamente aberta a uma *economia geral*, cuja pretensão seria a de apenas acenar para um "para além", um "ainda

³³³ "Interessa-me cada vez mais discernir a especificidade de uma desconstrução que não seja necessariamente redutível à tradição lútero-heideggeriana". In: DERRIDA, Jacques. *Papel-máquina*. São Paulo: Estação Liberdade, 2004, p. 333.

não", uma impossibilidade de purificação, ensejaria um modelo impresso, ainda, pelo determinismo. É necessário não transformar essa experiência *do* impossível em uma experiência impossível, ou uma não-experiência³³⁴. É o que Derrida denomina de im-possível: a experiência do impossível, a possibilidade do impossível, ou o anúncio sem anúncio como tal - o hífen que marca o caráter excessivo e excepcional da estranheza. Ousar pensar que o possível não se esgota na dinâmica de uma ontologia das modalidades do ser ou da compreensão do ser, suportando o excesso imperceptível da sua impossibilidade mais radical, é um paradoxo difícil de entender e quase impossível de ser expresso em linguagem filosófica³³⁵.

A hospitalidade que acolhe o visitante inesperado - que chega desafiando o estado pré-egológico - está aberta a exposição incondicional da surpresa absoluta, na medida em que acolhe "quem quer que seja", respondendo-lhe. Esse responder instaura a relação do acolhimento com a responsabilidade, vista não a partir de uma cartilha demarcatória e sim também produzida pela dimensão de aporia que demarca o conceito.

Não esqueçamos nunca que uma tematização insuficiente do que é, do que quer dizer, do que quer dizer, do que *deve ser* a responsabilidade, é também uma tematização *irresponsável*: não saber, não ter nem ciência nem uma consciência suficiente do que ser responsável quer dizer, é em si uma falta à responsabilidade. Para (se) ser *responsável*, é preciso poder responder pelo que quer dizer ser responsável. Porque, se, na mais segura continuidade da sua história, o conceito de responsabilidade implicou o compromisso num agir, num fazer, numa praxis, numa decisão excedendo a simples consciência ou o simples contato teórico, o mesmo conceito requer que uma decisão ou uma ação responsável responda por si mesma *em consciência*, quer dizer, no saber temático do que é feito, do que significa a ação, das causas e dos seus fins etc. É sempre preciso ter em conta nos debates em torno da responsabilidade, esta imbricação original e irreduzível da consciência teórica (...) e da consciência prática (...) nem que seja para evitar a arrogância de todas as "boas consciências". É preciso lembrar incessantemente que alguma irresponsabilidade se insinua por todo o lado em que se exige a responsabilidade sem se ter suficientemente conceptualizado e tematicamente pensado o que "responsabilidade" quer dizer: quer dizer, *por todo o lado*. *Por todo o lado*, podemos dizê-lo *a priori* e de forma não empírica, porque se a imbricação entre o teórico e o prático, de que falávamos há instantes, é, é certo, irreduzível, a heterogeneidade entre as duas ordens assim intrincadas é-o igualmente (...) devemos concluir que não somente a tematização do conceito de responsabilidade é sempre insuficiente, mas que o será sempre, porque deve sê-lo. O que vale para a responsabilidade vale também, pelas mesmas razões, para a liberdade ou para a decisão³³⁶.

³³⁴ PEREIRA, Gonçalo Zagalo. *A desconstrução derridiana ou a hospitalidade incondicional*. Universidade de Coimbra. Dissertação de mestrado, 2005, p. 62.

³³⁵ DERRIDA, Jacques. *Uma certa impossibilidade impossível de dizer o acontecimento*. Transformação: Revista da Universidade de São Paulo. Vol 35, n.02, 2012, p. 232.

³³⁶ DERRIDA, Jacques. *Dar a morte*. Coimbra: Palimage, 2013, p. 39-40.

Se o plano da responsabilidade, assim como o da liberdade e o da decisão, estão sempre sujeitos ao rastro da temporalidade, ou da *diferença*, poderíamos propor, em cadeia conceitual, que a experiência do impossível e do acontecimento estariam, desde si e entre si, jogadas ao plano da invenção, ou seja, uma *invenção do impossível* (que vem do impossível). Se há, pois, a possibilidade de uma invenção, deve ela ser absolutamente estranha a qualquer programa, a qualquer tentativa de antecipação. Isto é, a invenção reinventa o contexto que intenta se aplicar no "a cada vez", sem se deixar totalizar. Portanto, tudo acontece na medida da singularidade infinita de cada contexto e é nele que se forma o sentido de todo o acontecer, mas este acontecer é uma negociação com aquilo que excede o contexto do acontecer e o sentido que daí advém e que é, por conseguinte, inegociável³³⁷.

Uma vez mais, é certo, mas para mim uma vez mais é sempre de novo, de cada vez de modo inteiramente novo, uma vez mais uma primeira vez, uma vez mais e de uma vez por todas a primeira vez. Não uma única vez por todas, mas uma vez por todas a primeira vez³³⁸.

Nesse contexto, a invenção é a própria condição da cursividade do tempo e do horizonte dos possíveis: a própria in-condição do mundo. Uma invenção deve ela própria inventar as suas condições de possibilidade que, assim sendo, são as condições da impossibilidade, onde a incompatibilidade com quaisquer condições pré-definidas é quem ou o que funda o acontecimento impossível, sem *espessura*. Mas essa fundação não é uma revelação ou programação, mas sim uma invenção *pura* que já nasce *contaminada*³³⁹.

3.2.1 Khôra: o lugar da invenção

A invenção, que sempre se destina ao outro (ao absolutamente qualquer outro), não cai nem na modalidade do *como tal* nem do *como se*. Por um lado, o absolutamente outro chega e acontece como alguém ou alguma coisa singular enxertada no plano da significação (ser), mas permanecendo sempre excessivo e espectral, sendo o rastro que produz o hífen - a hifenização do acontecimento im-possível³⁴⁰. Um acontecer que está contido ao mesmo tempo que independe das possibilidades oferecidas de antemão e, por esse motivo, a regra de seu acontecer é em si mesma incondicional e condicionada, agindo como uma ruptura ao plano

³³⁷ *Idem. Psyché. Inventions de l'autre*. Paris: Galilée, 1987. p. 160.

³³⁸ *Idem. Vadios*. Coimbra: Palimage, 2003, p. 38.

³³⁹ DERRIDA, Jacques. *La dissimination*. Paris: Seuil, 1972.

³⁴⁰ PEREIRA, Gonçalo Zagalo. *A desconstrução derridiana ou a hospitalidade incondicional*. Universidade de Coimbra. Dissertação de mestrado, 2005, p. 66.

prévio de significações. A experiência do impossível da desconstrução é, logo, a experiencição do impossível e a "única invenção possível"³⁴¹.

O outro é mesmo o que não se inventa, e é portanto a única invenção no mundo, a única invenção do mundo, a *nossa*, mas aquela que *nos* inventa. Porque o outro é sempre uma outra origem do mundo e *nós estamos por inventar*. E o ser de nós, e o próprio ser. Para lá do ser³⁴².

É no contexto do acolhimento ao outro, portanto, que o im-possível "tem lugar". No entanto, esse "ter lugar" não remete propriamente a uma vinda à presença. O acontecimento tem lugar cedendo o lugar - como um deserto dos desertos - mas nunca ele próprio toma o lugar, a não ser por uma tomada provisória como inscrição de um excesso que interrompe a tomada definitiva de um lugar. O nome inominável desse lugar é a *khôra*, reproblemática intradizível da discussão intuída por Platão no diálogo "Timeu". "Ainda que digam respeito ao próprio nome de *khôra* ("lugar", "local", "localização", "região", "território" (...)) *khôra*, não se reduz, acima de tudo, ao seu nome"³⁴³. Ou, o que daria no mesmo, falar na intraduzibilidade da *khôra* seria remontar o político, indo do mais antigo e ancestral ao mais absolutamente novo e imprevisível. O impossível faz-se "possível" dando lugar às possibilidades de ser e à tomada de lugar daí resultante, mas ele próprio permanece sempre impossível e, por conseguinte, sem lugar próprio.

É necessário estarmos atentos que a zona indecidível em que figura a *khôra* não pode ser identificada como uma certa ideia que remeta-a ao caos ou a um cosmos absurdo que aterroriza, domado por uma volúpia niilista que, ao fim e ao cabo, apazigua o desejo de totalidade, já que uma "economia geral" do mundo sugere, como vimos, uma dispersão infinita. A reinterpretação de Derrida dessa estranha lógica do lugar sem lugar que dá lugar, transpassa toda a obra do autor, e não apenas na sua análise da recentemente referida obra de Platão. A *khôra* seria, portanto, aquilo que expressaria a configuração do lugar de inscrição de "tudo o que o mundo se marca"³⁴⁴.

O mundo é a cadeia de inscrição ou o que resta da passagem de algo que nunca se inscreve ou se passa (rastros). E lançando ao pensamento da hospitalidade, *khôra* é o lugar de

³⁴¹ *Idem. Psyché. Invention de l' autre II. Paris: Galilée, 2003, p. 27. "L' intérêt de la déconstruction, de sa force et de son désir, si elle en a, c' est une certaine expérience de l' impossible: c' est-à-dire (...) de l' autre, l' expérience de l' autre comme invention de l' impossible, en d' autres termes comme la seule invencion possible". (tradução minha).*

³⁴² *Ibidem, p. 60. "L' autre, c' est bien ce qui ne s' invente pas, et c' est donc la seule invencion au monde, la seule invencion du monde, la nôtre, mas cella qui nous invente. Car l' autre est toujours une autre origine du monde et nous sommes à inventer". (tradução minha).*

³⁴³ DERRIDA, Jacques. *Khôra*. Campinas: Papirus, 1995, p. 16-17.

³⁴⁴ *Ibidem, p. 48.*

acolhimento do absolutamente outro que é puro espaçamento sem espaço próprio. É tanto o "algures" absolutamente escapatório ao plano da significação que resulta desse espaçamento, como o tempo sem tempo e sem origem que nunca passa ou que nunca se inscreve como tempo presente, como experiência do im-possível. O absolutamente outro, que nunca passa, mas dá lugar à experiência do acontecimento impossível, cuja vinda é, portanto, absolutamente por vir - permanece por vir - na medida em que se anuncia em um instante tão instantâneo que dele só resta o rastro ou a assombração. Esta possibilidade do impossível é a possibilidade im-possível de acolher para bem além do que é possível acolher, ou seja, é a hospitalidade como "possibilidade" da impossibilidade: *a desconstrução como hospitalidade incondicional na cena de um tempo fora dos eixos (out of join) fraturado pela surpresa.*

3.3 Hospitalidade de *visita* e hospitalidade de *convite*

Como vimos em Levinas e Derrida, o pensamento da hospitalidade remete à dimensão da exterioridade, o que pode ser traduzido como uma questão que ressoa a figura do estrangeiro, como trabalhei logo no início da tese. Uma questão que vem do estrangeiro e que assombra a soberania da ipseidade, para retomar o ponto em que pretendo desenvolver neste capítulo. É importante anotarmos que o conceito de "estrangeiro" assume-se pelo radical da palavra latina *etranger* como "estranho", ou aquele que vem de fora e estranha a cultura, a língua e o modo de ser do nativo. Vimos já que a própria condição de se pensar a si mesmo é também a condição de se pensar a exterioridade do outro, que condiciona o pensamento soberano do *Ipse*.

Hospitalidade ao outro que não o outro-de-si marca a aporia da hospitalidade. O acolhimento é o acolhimento do totalmente outro "em si", mas esse pressupõe sempre já um outro acolhimento: o acolhimento do outro que gera a origem do *meu* mundo (da minha casa) sem nela se instalar. É repetindo de cada vez como a primeira vez esse sempre *já* não fenomenológico que o fenômeno se dá *como tal*.

Devemos sempre recordar que o termo latino *hostis* (contido na expressão que designa o poder soberano de decidir acerca da hospitalidade: *hosti-pet-s*), faz notar que o termo dele derivado, *hospes*, significa literalmente o dono da casa, o paterfamilias que, por possuir uma

casa, pode ou não dar hospitalidade³⁴⁵. Há contudo algo nessa etimologia que assombra Benveniste, autor importante para Derrida no tema da hospitalidade, um misterioso - *pse* de *ipse*, de onde deriva o "pet" de *hosti-pet-s* e o "pot" dos *podere, possum e potere* latinos (o poder do *hospes*, aquele que decide acerca da hospitalidade). Mas como será que Derrida, por sua vez, traduz esse poder? I-*pse* é literalmente o "eu posso" daquele que decide acolher. Contudo, e é aí que entra a singularidade da hospitalidade derridiana em sua releitura da hospitalidade tradicional: esse "eu posso" não pode ser somente volitivo nem intencional, rompendo assim com a intencionalidade fenomenológica. Assim, eu "posso acolher" quer dizer unicamente "eu possuo condições para isso", isto é, eu possuo uma casa, uma cidade, uma cidadania, um Estado, uma identidade ou qualquer outra instância similar que pode servir de base para esse acolhimento. O poder que subjaz a determinação do *i-pse* não é visto como um poder ativo nem uma decisão egológica do receber outrem. Ao contrário, o acolhimento é a própria expressão da ipseidade daquele que acolhe. *Hostis* é, portanto, simultaneamente aquele que acolhe (o hóspedeiro) e aquele que é acolhido (o hóspede)³⁴⁶. Eles não se confundem. O que ocorre é que aquele que acolhe só se torna acolhedor porque dá acolhimento. Esta "passividade" por parte do sujeito (um "eu", uma língua, uma soberania, uma cultura, uma cidade, uma família, um organismo dentre inúmeros outros exemplos possíveis) que acolhe, perturba a própria lógica da subjetividade e da liberdade entendida pela dinâmica da tolerância.

Com respeito a esse acolhimento ou hospitalidade incondicional, Derrida estabelece justamente a distinção entre o convite (*invitation*) e a visitação (*visitation*). Enquanto convite é o dirigido a quem, de algum modo, já preenche o rumo da cadeia prévia de expectativas, segundo normas sócio-político-morais, a visitação rompe com conjunto natural da organicidade temporal e surpreende o tempo, sem notificá-lo antecipadamente. A distinção entre ambos não é do tipo quantitativo, pois não se inscrevem gradualmente em uma mesma dimensão processual - *como se* fossem dois momentos distintos da hospitalidade inseridos no campo do possível. Convite e visitação são duas dimensões que se compatibilizam por sua incompatibilidade. Exatamente demarcam a estrutura aporética da própria compreensão da hospitalidade.

Para compreendermos essa problematização aporética, devemos ter em mente que a relação de hospitalidade com o *convidado* é do tipo *horizontal*, ou seja, é por um lado, uma

³⁴⁵ BENVENISTE, Émile. "L'hospitalité", *Le vocabulaire des institutions indo-européennes. 1. Économie, parente, société*. Paris: Minuit, 1969, p. 94

³⁴⁶ PEREIRA, Gonçalo Zagalo. *A desconstrução derridiana ou a hospitalidade incondicional*. Universidade de Coimbra. Dissertação de mestrado, 2005, p. 18.

relação que implica um código comum e uma demarcada reciprocidade (ele entra no espaço do próprio vindo de um outro espaço próprio), e que, por outro, implica uma pre-visão - exatamente o olhar prévio, inserido num horizonte antecipativo, que amortece o impacto da surpresa: o convidado é visto quando se espera por ele, porque a hora da sua vinda está prevista e pode até aguardá-lo à janela para vê-lo vir. Já a relação sem relação com o *visitante* é do tipo *vertical*: o visitante "cai sobre o hospedeiro", meteoricamente, interrompendo e estilhaçando o curso do esperado no cotidiano e do conjunto prévio de possibilidades pré-imaginárias³⁴⁷. Esse desenlace do tempo previsto nos auxilia a compreender o "*très-haut*" (muito elevado) que Levinas³⁴⁸ e Blanchot³⁴⁹ associam ao absolutamente outro: na impossibilidade de antecipação de sua vinda, o outro fende o horizonte enxertando-lhe com uma verticalidade dissimétrica e irreduzível a qualquer configuração espacial concebida pela ipseidade (estranha, portanto, ao projeto investido pela consciência intencional husserliana, como trabalhado anteriormente).

O tempo como *convidado* é o tempo cronológico pensado a partir do presente: o convite endereçado antecipa a sua concreção que, mesmo que seja diferida indefinidamente, está já sempre pre-vista. Ele aparece à hora marcada (mesmo que chegue adiantado ou atrasado, mantém ordenado o conjunto prévio de expectativas). Em contrapartida, o tempo do *visitante* é o tempo é o *tempo spectral do fantasma*: a vinda do visitante deu-se sempre já em um tempo imemorial e irreduzível a qualquer presente-passado e um porvir absolutamente aberto e eternamente diferido porque igualmente irreduzível a qualquer presente-futuro. Por isso, o visitante está sempre já ao mesmo tempo radicalmente adiantado e radicalmente atrasado. Adiantado porque a sua chegada é inantecipável e atrasado porque, ainda que sua vinda seja breve e inoportuna, ela nunca chega propriamente, nunca coaduna-se com a luz da presença. Quando sua chegada inesperada concilia-se com a acomodação ao tempo do hóspede, ele já partiu. É o luto próprio pela morte do outro. Quando se acredita que enfim ele virá, verás que ele sempre está por vir³⁵⁰. Esse é o traço aterrorizante da hospitalidade. A hospitalidade, portanto, é sempre catastrófica. Não há festividade no pensamento da

³⁴⁷ PEREIRA, Gonçalo Zagalo. *A desconstrução derridiana ou a hospitalidade incondicional*. Universidade de Coimbra. Dissertação de mestrado, 2005, p. 57-58.

³⁴⁸ LEVINAS, Emmanuel. *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. Paris: Kluwer Academic, 1971, p. 211. "Le visage est présent dans son refus d'être contenu. Dans ce sens il ne saurait être compris, c'est-à-dire englobe."

³⁴⁹ BLANCHOT, Maurice. *Le très-haut*. Paris: Gallimard, 1988.

³⁵⁰ DERRIDA, Jacques. *Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar da hospitalidade*. São Paulo: Escuta, 2003, p. 109-ss.

hospitalidade (como alguns a assim entendem). A hospitalidade é sempre o trabalho do luto de ter que lidar com a fantasmagoria do outro³⁵¹.

O *convidado* é recebido, como se diz popularmente, "na medida do possível", isto é, o hospedeiro despenderá de todos os artifícios para saber recebê-lo bem. Já o *visitante* exige o impossível porque exige acolher um excesso absolutamente fora do programa - irreduzível às múltiplas possibilidades do acolher. Acolher o visitante seria, portanto, acolher para além da capacidade do acolhimento, logo, é acolher o impossível. O acolhimento possível preenche os requisitos do acolhimento do convite.

O visitante, portanto, *exige sem poder de exigir*, o acolhimento imediato e excessivo, avesso ao controle de uma preparação prévia, na urgência de um instante tão instantâneo que desagrega a cursividade do tempo. Este recém-chegado (*arrivant*) ou hóspede absoluto (*hôte absolu*) - esse que vem (*ce qui arrive*) - demarca propriamente a ideia de acontecimento. O acontecibilidade do acontecimento é tal qual esse que chega inesperadamente. O acolhimento ao recém-chegado será, portanto, uma hospitalidade ao que/quem eventualmente chega ou acontece: a hospitalidade ao acontecimento (*événement*)³⁵² da vinda do outro singular.

O recém chegado de frescor: este nome pode designar, é certo, a neutralidade *do que* acontece, mas também a singularidade de *quem* chega, daquele ou daquela que vem, advindo aí onde não se espera, aí onde *se* espera sem o esperar, sem *se* esperar, sem saber o *quê* ou quem esperar, o *que* ou quem eu espero - e é a própria hospitalidade, a hospitalidade ao acontecimento³⁵³.

3.4 A lei e as leis da hospitalidade

É importante apontar que a possibilidade do deslocamento conceitual para a desconstrução da concepção da tolerância, apontada por Derrida a partir da ideia de "hospitalidade", não admite ser concebida como um oposto binário à ideia de "tolerância" ou

³⁵¹ O trabalho de luto, podemos observar, mesmo que tratando-se de um luto político, como Derrida faz em "*Spectres de Marx*" trata-se de um trabalho que termina mas nunca se completa. Sua prisão ao tempo determina sua relação de possibilidade/impossibilidade. Eis o prudente paralelo com a questão da hospitalidade aqui tratada e a chegada do outro.

³⁵² Estou ciente da dificuldade de tradução da palavra *événement*. Muitos tradutores preferem traduzir para o português a referida palavra por "evento". Prefiro traduzi-la pela ideia de acontecimento por me parecer mais fiel ao contexto derridiano e pela palavra latina *evenu* corresponder mais precisamente a ideia de "acontecimento". A mesma polêmica ocorre também na obra "*L'être et l'évènement*" de Alain Badiou, cuja tradução brasileira pela editora Jorge Zahar optou por "O ser e o evento", algo também seguido pela editora Boitempo, no decorrer da tradução da obra "A hipótese comunista", do mesmo autor. Conferir: BADIOU, Alain. *O ser e o evento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996. , Alain. *A hipótese comunista*. São Paulo: Boitempo, 2012.

³⁵³ "*Le nouvel arrivant*: ce nom peut désigner, certes, la neutralité de *ce qui arrive*, mais aussi la singularité de *qui arrivant*, celui ou celle qui vient, advenant là où on ne l'attendait, sans l'attendre, sans s'y attendre, sans savoir quoi ou qui attendre, ce que ou qui j' attends - et c'est l'hospitalité à l'évènement. (tradução minha). DERRIDA, Jacques. *Apories*. Paris: Galilée, 1995, p. 66.

"consenso", pois isso seria propriamente avesso à própria estrutura de desconstrucionista por ele desenvolvida. Como aprendemos com o autor, a discussão que mantém a cena da hospitalidade com elemento para se pensar a justiça deve estar refém à zona indecidível e paradoxal entre o acolhimento absoluto que se afasta da demanda por reciprocidade e a recepção controlada e controlável pelas regras jurídicas da hospitalidade condicional, desintegrando-se, assim, o suposto binarismo que tal postulado poderia, com efeito, decair. Derrida³⁵⁴ esclarece:

A lei da hospitalidade, a lei formal que governa o conceito geral de hospitalidade, aparece como uma lei paradoxal, perversível ou perversedora. Ela parece ditar que a lei absoluta rompe com a lei da hospitalidade como direito ou dever, com o "pacto" de hospitalidade. Em outros termos, a hospitalidade absoluta exige que eu abra minha casa e não apenas ofereça ao estrangeiro (...), mas ao outro absoluto, desconhecido, anônimo, que eu lhe *ceda lugar*, que eu o deixe vir, que o deixe chegar, e ter um lugar no lugar que ofereço a ele, sem exigir dele nem reciprocidade (...) nem mesmo seu nome".

A lei da hospitalidade absoluta, portanto, ordena o rompimento com a hospitalidade jurídica, com a visão da justiça como direito, porém sem renunciar a ela. A hospitalidade justa rompe com a hospitalidade de direito; não que ela condene ou se oponha a ele, mas pode, ao contrário, colocá-lo e conservá-lo em um movimento incessante de progresso³⁵⁵. É nessa zona cinza onde opera a contração indecidível entre a incondicionalidade e a condicionalidade da hospitalidade. Entre *A lei* da hospitalidade e *as leis* da hospitalidade.

A lei da hospitalidade reivindica e representa a renúncia ao horizonte calculável e pré-estabelecido pelas regras jurídicas internacionais, que delimitam a relação com a alteridade que a mim se dirige. Para Derrida, a *lei* da hospitalidade atua como uma *lei* incondicional e ilimitada, como o oferecimento do lar a quem chega de fora, ao estrangeiro da subjetividade, nessa nova percepção de como podemos pensar a estrangeiridade como trata este ensaio. Mais que isso; a lei da hospitalidade oferece a si própria, o seu próprio si, "sem pedir a ele nem seu nome, nem contrapartida, nem preencher a mínima condição"³⁵⁶. A *lei* da hospitalidade está em contraponto às *leis* da hospitalidade, que se dirigem a direitos e deveres sempre condicionados e condicionais, como os tratados e convenções que tratam as relações entre as nações.

A hospitalidade, vista de modo condicional, remonta a toda a tradição da cultura ocidental, desde seus primórdios greco-romanos, de todo judaísmo e cristianismo, de todo o

³⁵⁴ DERRIDA, Jacques. *Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar da hospitalidade*. São Paulo: Escuta, 2003, p. 24-25.

³⁵⁵ DERRIDA, Jacques. *Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar da hospitalidade*. São Paulo: Escuta, 2003, p. 25.

³⁵⁶ *Ibidem*, p. 69.

direito e de toda a filosofia do direito até Hegel³⁵⁷. Em contrapartida, a lei da hospitalidade incondicional, herdada de um passado imemorial e ao mesmo tempo sempre por vir, obriga a acolher incondicionalmente o absolutamente outro. Tal obrigação, sem obrigar, constitui-se no âmbito pré-volitivo e até mesmo pré-moral, como estrutura prévia que antecede toda e qualquer ideia de intencionalidade, como vimos anteriormente. Concentra em pensar o político para além do político, a partir de uma nova internacionalidade; a partir de um cosmopolitismo reinventado. Um cosmopolitismo para além do cosmopolitismo político pensado pelo ideário kantiano-iluminista, pois esse cosmopolitismo está ainda condicionando pelos limites jurídico-políticos³⁵⁸ que sustentam a estrutura artificial da soberania tradicional dos Estados. E esse cosmopolitismo jurídico, guiado pelas *leis* da hospitalidade condicional, revelou-se e revela-se incapaz de responder aos inúmeros conflitos internacionais envolvendo seres humanos incluídos no sistema pela sua exclusão³⁵⁹.

Retomando a problematização acerca da tolerância, para Derrida, restou claro até aqui que esta atua como uma espécie de zona-limite entre a *lei* e as *leis* da hospitalidade³⁶⁰. Com efeito, a tolerância torna-se uma ação cautelosa, fiscalizada; uma hospitalidade condicional condicionada à obediência de regras e imposições³⁶¹. A hospitalidade pura e incondicional³⁶² – uma manifestação de loucura e verdadeira transgressão da lógica do contrato, pressupondo a possibilidade de abertura ao desconhecido; onde não são exigidos "papéis" para alguém que não é esperado nem convidado; para o “absolutamente estrangeiro”, para o sem destino ou sem pátria, para o “imprevisível, em suma, totalmente outro”³⁶³. Mas o

³⁵⁷ Apesar de sempre manifestar seu apreço ao pensamento de Hegel, filosofia que, segundo Derrida, “não concluiremos jamais a leitura ou a releitura” (Posições, p. 85) de seus escritos, o autor também expõe o seu ponto de ruptura. Derrida deixa aflorar o parentesco semântico entre a sua *différance* e a *Aufhebung* hegeliana, apesar de aquela ainda conter uma tentativa de superação desta: “A *différance* deve assinalar, em um ponto quase absoluto com Hegel”. No entanto, há “o ponto de ruptura com o sistema da *Aufhebung* e da dialética especulativa. Uma vez que esse caráter conflitivo da *différance* (...) não se deixa jamais suprasumir totalmente (...) não se deixa jamais comandar por um referente no sentido clássico, por uma coisa ou por um significado transcendental que regraria todo o seu movimento” (Posições, p. 50-51). A crítica é também permanente quanto ao linearismo historicista, associado ao falocentrismo e ao logocentrismo, presente em Hegel. (Posições, p. 57). In: DERRIDA, Jacques. *Posições*. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.

³⁵⁸ BERNARDO, Fernanda. *A ética da hospitalidade, segundo J. Derrida, ou o porvir do cosmopolitismo por vir a propósito das cidades-refúgio, re-inventar a cidadania*. Revista Filosófica de Coimbra – n.º 22, p. 421-446, 2002, p. 437.

³⁵⁹ AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer. O poder soberano e a vida nua I*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2004, p.141.

³⁶⁰ “Se alguém acha que estou sendo hospitaleiro porque sou tolerante, é porque eu desejo limitar minha acolhida, reter o poder e manter o controle sobre os limites do meu “lar”, minha soberania, o meu “eu posso” (meu território, Minha casa, minha língua, minha cultura, minha religião etc...) DERRIDA, Jacques. *Filosofia em tempo de terror. Diálogos com Habermas e Derrida*. BORRADORI, Giovanna (Org.) Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003, p. 137.

³⁶¹ *Ibidem*, p. 138.

³⁶² *Ibidem*, p.138.

³⁶³ *Ibidem*, p. 137.

drama se traduz por esse *status* de hospitalidade ser impossível de se legislar ou organizar institucionalmente; embora somente a partir desse conceito seja possível pensá-la jurídica e politicamente. A possibilidade de se pensar a hospitalidade em sua total irredutibilidade ao plano político e jurídico é o que, propriamente, aporeticamente falando, sustenta o pensamento político e jurídico.

Nesse sentido, esclarece Derrida³⁶⁴:

Sem essa ideia de hospitalidade pura (...) não teríamos sequer a ideia do outro, a alteridade do outro, ou seja, de alguém que entra em nossas vidas sem ter sido convidado (...) a hospitalidade incondicional, que não é jurídica nem política, ainda assim é condição do político e do jurídico. Justamente por essas razões, não estou nem seguro de que seja ético, à medida que não chegue a depender de uma decisão. Mas o que seria da “ética” sem hospitalidade

3.4.1 Hostipitalidade e auto-imunidade

É natural perguntarmo-nos sobre a ameaça que esse hóspede pode significar àquele que o acolhe. Esse hóspede do qual não espero reciprocidade, mas espero algo. Não esperar nada não seria, de algum modo, trair a *lei* da hospitalidade? O que espero desse hóspede que pode vir a ser hostil? Como proceder à hospitalidade incondicional se, ao que tudo indica, é inescapável recebê-lo como hóspede e ao mesmo tempo como inimigo? Há como fugir desta tensão? Da tensão dissimétrica de estar ao mesmo tempo na *lei* e nas *leis* da hospitalidade?

Remeto aqui o leitor ao próprio texto do autor³⁶⁵:

Como distinguir entre um hóspede (*guest*) e um parasita? Em princípio, a diferença é estrita, mas para isso se exige um direito; é preciso submeter a hospitalidade, a acolhida, as boas-vindas, a uma jurisdição estrita e limitativa. Nenhum que chega é recebido como hóspede se ele não se beneficia do direito à hospitalidade ou do direito ao asilo, etc. Sem esse direito ele só pode introduzir-se “em minha casa” de hóspedeiro, no *chez-soi* do hóspedeiro (*host*), como parasita, hóspede abusivo, ilegítimo, clandestino, passível de expulsão ou detenção.

A essa incalculável e formalizável; perfeita e insuficiente; plena e pueril; desejanse e que deixa a desejar relação entre a *Lei* e as *Leis*, Derrida chamou de *hostipitalidade*³⁶⁶. Esse sintagma derridiano diz justamente que toda a hospitalidade implica de antemão a hostilidade, isto é, o hiato entre a capacidade finita de acolher no mundo e a injunção infinita ao

³⁶³ *Ibidem*, p. 138.

³⁶⁴ *Ibidem*, p. 139.

³⁶⁵ DERRIDA, Jacques. *Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar da hospitalidade*. São Paulo: Escuta, 2003, p. 53.

³⁶⁶ *Ibidem*, p. 41.

acolhimento incondicional do absolutamente outro e que exige o acolhimento efetivo e, por conseguinte, o espaço público da inscrição do significado pela linguagem. O acolhimento sempre é feito com reservas porque o hóspede pode ser também um inimigo. Lembremos que o radical *hostis*, como vimos, marca tanto o poder de acolher quanto a indistinção entre hóspede e inimigo.

A hospitalidade incondicional como exposição absoluta ao que vem é também a exposição imperiosa ao risco absoluto, já que este recém-chegado pode ser qualquer outro, anunciado única e singularmente. Se fosse possível antecipadamente determos segurança de que a chegada deste que se aproxima não nos causa ameaça então não se trataria de hospitalidade, uma vez que a incalculabilidade e a imprevisibilidade, de anunciam e constituem o acontecimento, estaria esvanecida. Essa exposição ao inaudito – a vulnerável ameaça de que o pior aconteça como um risco que é preciso (*il faut*) estar pronto a correr – evita qualquer conotação moralista, uma vez que na cena da hospitalidade o *bem* chega já desde sempre contaminado pelo *mal*. A possibilidade do parasitismo é essencial à cena da hospitalidade. Toda a hospitalidade é um convite ou uma expectativa à experiência do parasitismo.

A reação natural do encontro com o recém-chegado é a do distanciamento da subjetividade e do recrudescimento das fronteiras, ambas situações articuladas pela dinâmica da soberania da ipseidade e da soberania dos Estados. Esse duplo movimento é resultado da gênese de todo colonialismo, que apaga a diferença ao relacioná-la violentamente com o mesmo, sendo também toda a gênese do ego constituinte e de toda a instância soberana. Derrida chama de *auto-imunidade* esta resposta da alienação originária, onde a identidade fecha-se em si para proteger-se do exterior, mas este movimento, em si mesmo, é suicidário, já que toda constituição da identidade é fruto da exterioridade. Assim, a auto-imunização é a reação imunitária que consiste em proteger o espaço confinado do próprio das invasões exteriores, acabando por se virar contra si própria, protegendo-se da sua própria auto-proteção. Antes da chegada do outro não há identidade; mas, como o acolhimento é também o que põe causa a identidade, esta tende a proteger-se.

Esse conluio é também o poder em sua finitude, a saber, a necessidade, pelo hóspedeiro, de escolher, de eger, de filtrar, de selecionar seus convidados, seus visitantes ou seus hóspedes, aqueles a quem ele decide oferecer asilo, direito de visita ou hospitalidade. Não há hospitalidade, no sentido clássico, sem soberania de si para consigo, mas, como também não há hospitalidade sem finitude, a soberania só pode

ser exercida filtrando-se, escolhendo-se, portanto excluindo e praticando-se violência³⁶⁷.

Sem esse mecanismo suicidário de destruição das defesas próprias, o fechamento alérgico impediria as trocas vitais com o exterior, levando a um outro suicídio. Nenhuma instância se basta a si mesma e, por isso, toda a auto-posição implica esta estranha lógica da auto-imunização, que mais não é afinal que o desejo pré-volitivo, pré-egológico e pré-intencional que diz "sim" e que se expõe incondicional e passivamente ao outro que vem. Sem vulnerabilidade, sem fissura da fronteira, nada acontece de absolutamente novo - e a morte é justamente esse "sempre o mesmo" da autonomia. Além, a auto-imunização marca o caráter violento que subjaz a todo o acolhimento efetivo, e isso porque não há sequer desejo de relação ou trabalho de luto sem perjúrio da significação: se, por um lado, toda inscrição significativa é violenta³⁶⁸ porque dada na forma do presente e da presença, isto, apesar de toda vulnerabilidade que todo o próprio se impõe e que resulta do desejo de acolhimento, por outro lado, a não-inscrição ou a não efetivação do acontecimento, isto é, sua resolução como silêncio finito, é sempre uma violência pior do que a violência da inscrição e da efetivação significativa, restando tudo entregue, portanto, ao que Derrida chamou de "economia da violência" (tema que toquei anteriormente quando aproximei e distanciei Levinas e Derrida), que pratica a violência como condição de evitamento de uma violência maior. Trata-se, assim, de uma *violência auto-imunitária* que obriga uma certa inscrição do outro no espaço do próprio. Uma violência que opõe sem resolução possível estas duas violências: "O *Um se faz violência*. Viola-se e violenta-se mas se institui também em violência. Transforma-se no que é, a própria violência - que faz a si mesmo. Autodeterminação como violência. O Um se guarda do outro *para se fazer violência (porque se faz violência e com vistas a se fazer violência)*". (grifos no original)³⁶⁹.

O "Um faz-se violência" significa, em primeiro lugar, que ele *pratica* a violência impondo um sentido àquilo que excede todo e qualquer sentido, apoderando-se deste que agora é nomeado e endereçado; em segundo lugar, significa que ele se inflige violência expondo-se a esse não-sentido que lhe dá sentido ao mesmo tempo em que lhe expropria todo o sentido: *o Um é violência de um modo tal que violenta a própria violência, violentando-se*. Se a hospitalidade incondicional é uma marca da suplementação que consiste em arquivar ou

³⁶⁷ DERRIDA, Jacques. *Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar da hospitalidade*. São Paulo: Escuta, 2003, p. 49.

³⁶⁸ *Idem*. *A escritura e a diferença*. Perspectiva, 2009, p. 145-ss.

³⁶⁹ DERRIDA, Jacques. *Mal de arquivo. Uma impressão freudiana*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001, p.100.

dar lugar àquilo que nunca acontece nem tem lugar como tal, a injunção arqui-originária que apela sem propriamente comandar (*a lei sem lei da hospitalidade incondicional ou loucura pela justiça*) não pode nada fazer a não ser, simultaneamente, apelar à sua interrupção como desejo do fim da violência: desejo da coincidência plena ou desejo do fim da mediação assujeitadora do significante. É, com efeito, a lei da hospitalidade incondicional como desejo de relação imediata e absoluta ao outro (*justiça*) que pode desconstruir toda a auto-determinação originária da auto-imunização suicidária³⁷⁰.

É neste espaço secreto de uma inexorável violência que se torna possível pensar a hospitalidade incondicional. É de sua zona de indecidibilidade que perfaz a tensão entre a possibilidade-impossível da hospitalidade incondicional. Dito sem rodeios: é do ininterrupto e disseminador dizer da *lei* da hospitalidade incondicional, de sua prática imperfeita, de seu desejo sempre a desejar, de uma *economia da violência* – que germinará uma maior abrangência e sensibilidade às *leis* da hospitalidade. *É pelo além do jurídico e para além do político que tateia a promessa da democracia por vir. O porvir da democracia por vir.*

A hospitalidade incondicional – ideia que permite pensar o político e o jurídico – escandaliza as construções políticas enlatadas nas “propostas de conciliação que não entendemos”. Pressupõe o desaparego das velhas certezas; o desaparego da binaridade³⁷¹ - *um desafio da subjetividade (se é possível ainda pensarmos nesses termos)*, sem pressupor um messianismo. Talvez uma certa “messianicidade sem messianismo”³⁷²; uma “fé sem dogma”³⁷³, como nos incita a pensar Derrida.

Mas esse repensar da hospitalidade incondicional reivindicaria espaço para atuar no campo do pragmatismo político? Estaria ela relegada meramente ao campo da experiência particular privada e um romantismo argumentativo sem consequências políticas práticas, como sugeriu Rorty³⁷⁴? A desconstrução, ou seu outro nome, a hospitalidade, traduz-se como uma experiência passível de recair no jogo herdado pelo cosmopolitismo? Como poderíamos

³⁷⁰ *Idem. Fé e saber. As duas fontes da “religião” nos limites da simples razão.* In DERRIDA, Jacques. VATTIMO, Gianni. *A religião.* São Paulo: Estação Liberdade, 2004, p. 71-ss.

³⁷¹ DERRIDA, Jacques. *Khôra.* Campinas: Papyrus, 1995, p. 9-10.

³⁷² “Messianicidade sem messianismo. Isso seria a abertura ao futuro ou à vinda do outro como advento da justiça, mas sem horizonte de expectativa nem prefiguração profética”. In DERRIDA, Jacques. *Fé e saber. As duas fontes da “religião” nos limites da simples razão.* In: DERRIDA, Jacques. VATTIMO, Gianni. *A religião.* São Paulo: Estação Liberdade. 2004, p. 29.

³⁷³ *Ibidem*, p. 30.

³⁷⁴ “Considero a las esperanzas en “La política de la amistad” una contribución al autoajuste privado de Derrida y al algunos de sus lectores (...) no considero (...) como contribuciones al pensamiento político. Lo político, tal como yo veo, es una question pragmática de reformas de corto plazo y compromissos, compromissos que deben, en una sociedad democrática, ser propuestos y defendidos en términos mucho menos esotéricos que aquellos con los que superamos la metafísica de la presencia”. RORTY, Richard. *Desconstrucion y pragmatismo.* Buenos Aires: Paidós, 2005, p. 43.

conduzir o pensamento da hospitalidade incondicional pensada por Derrida em diálogo com a necessidade sempre urgente de pô-la em contraste com a tolerância, ainda mais a tolerância pensada pelo horizonte jurídico ainda que na órbita de um direito cosmopolita?

3.4.2 Reinventar o cosmopolitismo kantiano

"Mesmo pelo direito à hospitalidade universal de que fala Kant, e que permanece ainda controlada por um direito político ou cosmopolítico. Apenas uma hospitalidade incondicional pode dar o seu sentido e a sua racionalidade prática a todo e qualquer conceito de hospitalidade"
Jacques Derrida³⁷⁵

Se, em sede grega, como vimos no primeiro capítulo, a hospitalidade é pensada em função da *polis* e da estrutura da democracia ateniense, na modernidade a grande contribuição sobre o tema, que por um lado extravasa as limitações do modelo grego, e por outro conserva seus princípios, vem de Kant, mais concretamente no “Terceiro artigo definido para a paz perpétua – o direito cosmopolita deve limitar-se às condições da hospitalidade universal”, em sua obra “À paz perpétua”. Kant, trilhando os passos do cosmopolitismo estóico e do cristianismo universalista proposto por Paulo de Tarso aos Efésios (rompendo com o unitarismo da *polis* grega) posiciona-se ao lado de uma hospitalidade universal, ou seja, uma hospitalidade que rompa com a dinâmica da especificidade geográfica como critério de exclusão. Kant tem o mérito de trazer ao plano da filosofia política, *ainda que amarrada ao plano do direito*, a discussão acerca da recepção do estrangeiro que chega a um território desconhecido³⁷⁶. Tem o estrangeiro o direito de não ser tratado como um inimigo. Esta hospitalidade universal é encarda por Kant como a condição de pensamento para uma paz perpétua entre todos os homens e todos os povos³⁷⁷.

A ideia de hospitalidade em Derrida, que aqui trazemos como possibilidade de superação do condicionamento herdado pela filosofia moderna (e seus seguidores contemporâneos como tratei anteriormente), em nada rememora a hospitalidade kantiana,

³⁷⁵ DERRIDA, Jacques. *Vadios*. Coimbra: Palimage, 2003, p. 261-262.

³⁷⁶ BERNARDO, Fernanda. *Para além do cosmopolitismo kantiano: hospitalidade e "altermundialização" ou a Promessa da "nova Inter-nacional" democrática de Jacques Derrida*. Coimbra. Revista Portuguesa de filosofia, n.61, ano 2005 (p. 951-1005), p. 952.

³⁷⁷ KANT, Immanuel. *À paz perpétua*. São Paulo: L&PM, 1989, p. 50 ss.

embora tal afirmação não a desmereça³⁷⁸. Esta observação arqui-originária da lei da hospitalidade independe da vontade, portanto, é alheia ao imperativo categórico que obriga a acolher a partir de um ideal regulador. Em que pese ter sido Kant o autor que abre as portas para pensarmos a hospitalidade - a mesma hospitalidade pensada pelo direito internacional atual, pelas democracias liberais que hoje vigoram e por filósofos neo-contratualistas (como Habermas e Rawls) - é essa mesma hospitalidade pensada, ainda, a partir de uma série de regras a serem cumpridas pelo estrangeiro que, por si só, delimita a fragilidade e os limites deste pensamento.

A hospitalidade kantiana, em que pese seu avanço, ainda deixa explícito dois limitadores que expõem o condicionamento do acolhimento do estrangeiro. Em primeiro lugar, o direito à hospitalidade em qualquer lugar é encarado unicamente como *direito de visita* e nunca como *direito de residência*, ou seja, todo homem tem direito de pisar em solo terrestre de qualquer lugar do mundo, mas ainda sem direito de habitá-lo por tempo indeterminado e, em segundo lugar, é percebida outra limitação (que em verdade condiciona a primeira): a hospitalidade, como direito, permanece dependente da soberania estatal. A cultura, a língua, o direcionamento de ação das instituições, pertencem à soberania local, não estando incondicionalmente postos à disposição do estrangeiro, apenas aos concidadãos.

Em Kant, a linguagem do acolhimento se confunde com a linguagem da polícia, em uma espécie de hospitalidade *egocrática*, onde o outro só é acolhido como estrangeiro desde que se comporte como estrangeiro³⁷⁹. Vejamos onde Kant, em seu projeto de paz perpétua, deixa claro as condicionantes de sua forma de compreender a hospitalidade aqui tensionada.

Trata-se, neste artigo, como nos anteriores, de *Direito* e não de filantropia, e *hospitalidade* significa aqui o direito que tem um estrangeiro de não ser tratado hostilmente pelo fato de estar em um território alheio. O outro pode desprezar o estrangeiro, se se pode realizar sem a ruína deste, *mas enquanto o estrangeiro se comporte amistosamente em seu posto*, não pode o outro combatê-lo hostilmente. Não há nenhum *direito de hóspede* no que se possa basear esta exigência (para isto seria necessário um *contrato* especialmente generoso, pelo qual se limitasse o tempo de 'hospedagem'), mas um *direito de visita*, direito a apresentar-se à sociedade, que têm todos os homens em virtude do direito da propriedade em comum da superfície da terra, sobre a qual o ser humano não pode estender-se até o infinito, por ser uma superfície esférica, tendo que suportar-se uns juntos aos outros e não tendo ninguém

³⁷⁸ "Ir mais além do cosmopolitismo que não significa, no entanto, nem desacreditá-lo nem destruí-lo, mas antes, e numa certa fidelidade à memória das luzes, pensá-lo e transformá-lo à luz de uma outra e mais elevada "ideia" de justiça e de hospitalidade". Cf: BERNARDO, Fernanda. *Para além do cosmopolitismo kantiano: hospitalidade e "altermundialização" ou a Promessa da "nova Inter-nacional" democrática de Jacques Derrida*. Coimbra. Revista Portuguesa de filosofia, n.61, ano 2005 (p. 951-1005), p. 953.

³⁷⁹ BERNARDO, Fernanda. *Para além do cosmopolitismo kantiano: hospitalidade e "altermundialização" ou a Promessa da "nova Inter-nacional" democrática de Jacques Derrida*. Coimbra. Revista Portuguesa de filosofia, n.61, ano 2005 (p. 951-1005), p. 977.

originariamente mais direito que o outro a estar em um determinado lugar da terra. (grifos meus)³⁸⁰.

O direito de hospitalidade em Kant é, portanto, um direito que o estrangeiro tem de visitar passivamente o território que não o seu; portanto, um direito de "visitação", que pode ser exercido desde que "*o estrangeiro se comporte amistosamente em seu posto*". Destaquemos bem esse "*em seu posto*" para facilitar a compreensão de que todo o pensamento jurídico e toda construção neo-kantiana³⁸¹ de compreensão da política internacional e dos direitos humanos alia-se a essa hospitalidade condicional, que nada mais é, insisto, do que um eufemismo para a tolerância.

Em que pese os avanços proporcionados pela hospitalidade kantiana, modelo esse que nem conseguiu ser implementado pela lógica soberana até os dias atuais nas relações internacionais, seus condicionantes representam ainda uma retomada, em certo grau, da tradição helênica da autonomia da *polis*: são os cidadãos, representados na modernidade pela abstração do Estado, que ditam as regras do feixe de terra em que o exercício de sua soberania é pressuposto, agindo nada mais do que um reflexo do direito estatal e das relações internacionais entre Estados. Quem tem o direito de acolhimento (de visitação) é o cidadão do outro Estado e que esteja disposto a ler e a cumprir a lei local, escrita no idioma local, devendo se comportar amistosamente. O comportamento amistosamente é condicionado pelo direito a partir de uma série de imposições, já que o que define o jurídico é justamente a sua capacidade de instaurar e inscrever uma cadeia infinita de condições e limitações. Logo, segundo a hospitalidade kantiana, o totalmente estrangeiro responde pelo nome perante a lei em que se é sujeito de direito: ou seja, torna-se sujeito *de* direito aquele que passa a se portar como sujeito *do* direito – pertencido pelo direito, em uma clara dinâmica que permite-nos perceber todo o caráter *biopolítico do direito*. Nessa *herança teológica secularizada*, Kant pensa que nenhum ser humano pode ser excluído da partilha da terra. Mas se o direito natural à propriedade de um feixe de terra é condicionado aos ditames da soberania estatal e do direito internacional, o direito de hospitalidade deve se acomodar aos seus preceitos. A conclusão lógica em que chegamos ao analisarmos todo o grau de condicionantes impostos

³⁸⁰ KANT, Immanuel. *A paz perpétua*. São Paulo: L&PM, 1989, p. 79.

³⁸¹ É importante aqui rapidamente diferenciarmos a escola *neokantiana*, personificada por um grupo de filósofos, principalmente da Alemanha, cujos principais expoentes são Ernst Cassirer, Paul Natorp e Hermann Cohen, que, a partir de meados do século XIX, preconizou o retorno aos princípios orquestrados por Immanuel Kant em oposição, principalmente, ao idealismo alemão que predominava ao tempo, do aqui chamado *neo-kantismo*, que se trata de uma reaproximação as prerrogativas de Kant por parte de filósofos contemporâneos como Habermas, Rawls e muitos outros.

pelo pensamento de Kant e seu cosmopolitismo é de que *não existe direito de hospitalidade* em sua proposta, mas sim um *direito condicionado de visita temporária*.

Derrida também é atento à contradição impressa pela própria estrutura do pensamento kantiano, no plano da razão prática quando esta choca-se com sua proposta de hospitalidade. Na polêmica com Benjamin Constant, sobre uma suposta possibilidade moral de se fazer uso da mentira em nome da humanidade, o pensador de Königsberg entendia que nenhuma pessoa, sob qualquer hipótese, tem o direito de mentir. Nem mesmo aquele que abriga em sua casa um fugitivo de uma ameaça injusta. Para Kant, se pessoas procuram esse fugitivo abrigado por mim, mesmo tendo eles a visível intenção de matá-lo, ainda assim devo dizer que sei onde ele está. Não posso mentir afirmando que não sei onde o fugitivo está, pois isso contraria o supremo imperativo de dizer a verdade³⁸². Kant compreende o imperativo categórico – em toda a sua manifesta relação teológica, ainda que com uma religião iluminada pelas luzes, principalmente pela religião cristã³⁸³ - como o imperativo da razão, o qual não admite qualquer previsão possível de mácula. No caso em tela, arrisca-se entregar o hóspede à morte, mas não arrisca-se a mentir. Vale mais entregar alguém à morte do que despir-se do seu dever moral consigo próprio, que marca a liberdade iluminista. “Vale mais romper com o dever de hospitalidade do que romper com o dever absoluto da verdade, fundamento da humanidade e da sociedade humana em geral (...) do ponto de vista do direito, o hóspede, mesmo quando bem-recebido, é antes de tudo um estrangeiro, ele deve continuar estrangeiro”³⁸⁴. Nota-se que a questão da hospitalidade em Kant ainda é uma questão relacionada ao mesmo e não endereçada ao outro. É ainda imersa no jogo de linhas demarcadas da tolerância.

3.4.3 Fraternocracia e a soberana família

Kant está atento ao fato de que toda hospitalidade pensada pelas leis da hospitalidade não pode ser senão política. A hospitalidade universal como condição da paz perpétua é, pois,

³⁸² "Cada homem, porém, tem não só um direito, mas até o mais estrito dever à veracidade nas proposições a que não se pode esquivar, mesmo que a si próprio ou aos outros cause dano". Cf: KANT, Immanuel. *Sobre um suposto Direito de Mentir*. LuSofia. Tradutor: Arthur Mourão (p. 8)

³⁸³ Derrida alerta, em “Fé e saber”, que, no entender kantiano, a única religião verdadeiramente moral é a religião cristã - a única que impõe a missão de uma “fé que reflete” e destaca que “a universalidade incondicional do imperativo categórico é evangélica”. In: DERRIDA, Jacques. *Fé e saber. As duas fontes da “religião” nos limites da simples razão*. In: DERRIDA, Jacques. VATTIMO, Gianni. *A religião*. São Paulo: Estação Liberdade. 2004, p. 21.

³⁸⁴ DERRIDA, Jacques. *Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar da hospitalidade*. São Paulo: Escuta, 2003, p. 63.

uma promessa de instituição de um direito natural capaz de regular a sua própria instituição, onde a própria “natureza” providenciaria o processo teleológico que transita da discórdia natural à harmonia universal, recorrendo-se a uma cena familiar: a razão postula e representa-se uma fraternidade universal que apela a uma amizade pacífica entre irmãos. A hospitalidade torna-se uma cena familiar³⁸⁵. Derrida deixa clara todo o seu desconforto em associações que denotem alguma relação da hospitalidade ao âmbito da fraternidade. Para o filósofo argelino-francês, a fraternidade será um dos motes marcadamente cristãos da "Trindade" (liberdade, igualdade e fraternidade) que arrematam o movimento revolucionário pós-iluminismo:

Uma das numerosas razões pelas quais eu desconfio do irmão, e sobretudo do que poderia haver de apaziguante na expressão “disputa fraternal”, é porque não existe pior guerra do que a de irmãos inimigos. Não há jamais guerra, e perigo para a democracia por vir, senão aí onde há irmãos. Mais precisamente: não tanto aí onde *há irmãos* (havê-los-á sempre, e não é aí que reside o mal, não há mal nenhum nisso), mas aí onde reside a fraternidade dos irmãos *faz a lei*, aí onde se impe uma *ditadura política* da fraternocracia³⁸⁶.

Para Derrida, a figura da fraternidade estaria ainda restrita e refém do rastro falocêntrico rendido ao Ocidente, impresso pela dimensão da confraria, do fraternalismo – fatores que privilegiam a figura da autoridade masculina do irmão, que é também é um filho, um marido, um pai, em detrimento “da irmã, da prima, da filha, da esposa ou do estrangeiro, ou de quem quer que seja”³⁸⁷.

Derrida identifica na ideia de fraternidade a impostura de uma “ditadura política da fraternocracia” - do *falo* como significante privilegiado. Há de se desconstruir esse protagonismo (grego, abraâmico, judaico e sobretudo cristão e islâmico) da figura do fraternalismo, que privilegia “a autoridade masculina do irmão (que é também um filho, um marido, um pai)”³⁸⁸. O autor de "*Force de Loi*" subscreveria a irredutibilidade do plano jurídico-político, alertando sua dimensão de perpétuo aperfeiçoamento como já dissera Kant e até mesmo Levinas - em movimento distante do de Kant, porém guardando as devidas relações ao pensamento da fraternidade³⁸⁹ - porém, ainda guardaria distância de ambos ao

³⁸⁵ PEREIRA, Gonçalo Zagalo. *A desconstrução derridiana ou a hospitalidade incondicional*. Universidade de Coimbra. Dissertação de mestrado, 2005, p. 128.

³⁸⁶ DERRIDA, Jacques. *Vadios*. Coimbra: Palimage, 2003, p. 113-114.

³⁸⁷ *Ibidem*, p. 125-126.

³⁸⁸ DERRIDA, Jacques. *Vadios*. Coimbra: Palimage, 2003, p. 125-126.

³⁸⁹ É possível aqui anotarmos mais uma contra-assinatura de Derrida em relação a Levinas. A ética levinasiana ainda estaria imbricada na formulação concernente à fraternidade e as estruturas do parentesco, como o papel do pai e da filiação na estrutura argumentativa do pensamento do filósofo lituano-francês. “É minha responsabilidade frente a um rosto absolutamente estranho que me olha – e a epifania do rosto coincide com estes dois momentos – o que constitui o fato original da fraternidade. A paternidade não é uma causalidade: mas a instauração de uma unicidade com a qual a unicidade do pai coincide e no coincide. A não coincidência consiste, concretamente, em minha posição como irmão, implica outras unicidades a meu lado (...) a ordem

seguir uma outra idéia de amizade que em nada guarda relação com a lógica falocentrista e econômica da fraternidade e do parentesco.

Em "*Politiques de l'amitié*" Derrida debruça-se sobre o peculiar interesse dos filósofos pelo tema da *fraternidade*, em especial os chamados filósofos da revolução, sem dúvida precursores do modelo democrático moderno (modelo fraternal este que já se visualizava nos gregos). Como garantir o projeto de secularização da democracia moderna, mediada pelo direito, relacionando-a, em última instância, à uma dimensão afetiva? Há amizade na política? Melhor estratégia para efetivar essa afetação amigável capturada pela política não há senão o mote cristão "amai-vos uns aos outros *como irmãos*"³⁹⁰, devidamente secularizado e integrado à estrutura ficcional de um "como se" (*als ob*). A virtude universal passível de orientar a instauração da democracia parece advir desse princípio relacional profundamente familiar: a amizade como fraternidade universal. A Trindade da tradição secularizada pela Revolução - liberdade, igualdade e fraternidade - supera e conserva o modelo teológico de se pensar a política. Significa dizer que todo o cidadão é livre para seguir a razão universal e relacionar-se com os demais como seus irmãos, iguais aos olhos do pai (razão)³⁹¹.

Kant deixa clara a relação do Estado e da ética como entidades pertencentes ao horizonte familiar. Senão vejamos o que o pensador alemão nos diz: "mas por governo patriótico não se entende um governo paternalista, o qual é o mais despótico de todos (posto que trata os cidadãos como crianças), mas aquele governo que serve à pátria. Nele o Estado realmente trata seus súditos como membros de uma família"³⁹². Para o pensador iluminista, a relação fraternal ocupa um espaço superior ao da amizade exatamente por aquela estabelecer um patamar de hierarquia, obrigatoriedade e reciprocidade, onde o soberano trataria seus súditos, analogicamente, "como se todos fossem irmãos sob a autoridade de um pai que quer a felicidade de todos"³⁹³.

Ao longo da tradição da fraternidade, podemos perceber que a figura do irmão representa a dimensão da igualdade hierárquica, além de consagrar a figura da

mesma do humano implica a fraternidade e a ideia de gênero humano. (...) é necessário que a sociedade seja uma comunidade fraternal para adequar-se a medida da lealdade – da proximidade por excelência – em que o rosto se apresenta a meu recebimento" (tradução minha). Cf. LEVINAS, Emmanuel. *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. Paris: Kluwer Academic, 1971, p. 235-236.

p. 227-228. Levinas, para muitos intérpretes, através da ideia de "substituição" solucionaria o problema adiante em sua principal obra "*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*", porém aqui não endereçarei espaço para uma análise mais acurada sobre esse ponto. Emmanuel Levinas. *Op cit.* Paris : Kluwer Academic, 1996.

³⁹⁰ PEREIRA, Gonçalo Zagalo. *A desconstrução derridiana ou a hospitalidade incondicional*. Universidade de Coimbra. Dissertação de mestrado, 2005, p. 145.

³⁹¹ DERRIDA, Jacques. *Políticas da amizade*. Coimbra: Campos das Letras, 2003, p. 228-ss.

³⁹² KANT, Immanuel. *Metafísica dos costumes*. São Paulo: Edipro, 2008, p. 159.

³⁹³ *Ibidem*, p. 316.

insubstituibilidade que a estrutura familiar sempre reivindica. A amizade fraternal contrapõe a amizade hospitaleira proposta por Derrida, já que esta não se depara com nenhuma esquematização que possa servir-se como modelo. Na hospitalidade incondicional a amizade está sempre em falta. Derrida recorre a Aristóteles, o filósofo da *filia*, para superar e *surpreender* Kant, recorrendo a sua famosa e paradoxal frase: "Oh meus amigos, não há nenhum amigo"³⁹⁴. Esta sentença, louca e aporética, marca ao mesmo tempo a falta e o excesso. Se toda relação ocupa-se a partir de uma não-relação, ou seja, no desencaixe temporal do acontecimento da vinda do outro - que interdita a consciência e a pretensão de totalidade - significa dizer que não há nenhum amigo presente. Por outro lado, desde que a mediação da linguagem do acolhimento entra em cena - a cena da hospitalidade - a resposta endereçada ao outro recepciona a possibilidade do encontro. Mas o endereçamento ao outro antecede a constatação de que "não há nenhum amigo". A dimensão da *promessa* embaralha a estrutura dicotômica entre o amigo e o não-amigo, não permitindo ser pensada na dinâmica do calculável, onde nenhuma reciprocidade por ser assegurada.

A amizade absoluta, portanto, torna-se impossível, pois é impossível a relação uma e singular endereçada ao outro. Está ela sempre exposta à contaminação de uma multiplicidade que perjura a pretensão de unicidade. Todo endereçamento é cada vez como último e primeiro. Irrepetível e que promete em vão repetir-se³⁹⁵. É dessa forma que Derrida procura superar o fraternalismo greco-cristão-moderno, desconstruindo o recurso à segurança viril e decidida (calculada) que edifica toda a tradição da *fraternocracia*. O *fraternocentrismo* reflete a estratégia artificial que o Ocidente encontrou para apagar a incalculabilidade e o risco. Este fraternocentrismo, no experimento de instaurar a justiça mediada pelo direito e pela religião, ao tentar purificá-la acaba por interditá-la. Os pensadores da *Aufklärung* desejavam pretensiosamente trazer à luz o resultado do cálculo, sem erro. Logo, sem espaço para o *acontecimento*, sempre relegado à dimensão do por vir³⁹⁶.

A hospitalidade incondicional derridiana, propõe, como aqui insisto e ainda insistirei, a introdução de *um certo "saber"* remetido e condicionado ao *"talvez"*: talvez *um certo* cálculo possa dar conta da dimensão incalculável em que o absolutamente outro se anuncia, mas sabendo-se ser *em vão*. A incerteza radical - o ateísmo radical - exige calcular e *ao mesmo tempo* instante desfazer o cálculo em nome do incalculável. A democracia por vir, tema que se avizinha, não é alheia às figuras históricas da democracia - esse conceito grego que herdamos

³⁹⁴ DERRIDA, Jacques. *Políticas da amizade*. Coimbra: Campos das Letras, 2003, p. 10.

³⁹⁵ *Ibidem*, p. 45 ss.

³⁹⁶ DERRIDA, Jacques. *Políticas da amizade*. Coimbra: Campos das Letras, 2003, p. 235 ss.

mas pouco sabemos - e, particularmente, à complexidade racional dessa *Aufklärung* (ou a mania mecânica e fetichista da *Aufklärung*³⁹⁷). A *democracia desértica* deflagra a dissimetria absoluta do próprio desejo impossível de acolhimento. Desejo de partilhamento do impartilhável, já que a partilha nunca escapa do horizonte de transformação.

Aqui jaz a primordial distinção entre Derrida e as filosofias políticas *de todos tempos*. Estas encaram a política como uma persecução de um estado ideal onde a justiça (ou a "paz perpétua") possam ter o seu lugar como tal, ou seja, uma política sem porvir porque entendida como idealização e construção de um modelo econômico que põe fim à economia. Não seria pois o resultado de tal persecução - seu *fim (telos)* - ao fim e ao cabo o próprio *fim* da política (e do direito)? A pretensão de que o tempo voltasse aos eixos (*out of joint*) e o desejo de dever cumprido não demarcaria enfim a própria aniquilação da política?

Política aqui seria, para finalizar este ponto, o questionamento incessante dos pressupostos de uma democracia de instituídos. A isso, Derrida chamou de "democracia por vir", ou seja, a necessária e ininterrupta desconstrução das bases do político e do jurídico para ser aquilo que permite pensar e ansiar um aprimoramento ininterrupto da democracia de hoje e não a sua negação ou a negação das instituições. Afinal, a "democracia por vir" não retrata uma democracia que está na iminência de existir ou se concebe como algum dia passível de existência³⁹⁸. Mas isso não nos permite tratar a concepção derridiana de "democracia por vir" como um pessimismo ou um processo anacrônico de pensamento político, mas sim como um alerta da responsabilidade infundável que há em se manter acesa a labareda da *diferença*, na necessária e urgente revolução do político e de uma nova internacional. De permitir a temporização - *entre o pré-dado e o agora vivido* nas democracias constituídas pela política, em seu sentido original, já que "a democracia por vir não é um conceito político em termos de filosofia política tradicional"³⁹⁹. Perceber a democracia como um por vir é assumir a retomada sem fim de tentar dizer o indizível - assumir a herança de uma promessa. É o pensamento instaurado na dobra. No que sobra do dito. É o necessário "talvez" que age frente a qualquer

³⁹⁷ *Idem. Vadios*. Coimbra: Palimage, 2003, p. 231.

³⁹⁸ "A "democracia por vir" não significa uma democracia futura que um dia será "presente". A democracia nunca existirá no presente; ela não é presentável e tampouco uma ideia regulativa no sentido kantiano. Mas existe o impossível, cuja promessa de democracia inscreve – uma promessa que corre e sempre deve correr o risco de se perverter em ameaça (...) o conceito herdado de democracia é o único que acolhe bem a possibilidade de ser contestado, de contestar a si mesmo, de se criticar e aperfeiçoar indefinidamente". In: DERRIDA, Jacques. *Filosofia em tempo de terror. Diálogos com Habermas e Derrida*. BORRADORI, Giovanna (Org.) Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor, 2003. p. 130.

³⁹⁹ BERNARDO, Fernanda. Entrevista para o jornal "O Globo". Prosa & verso: Rio de Janeiro. Publicado em 11 de junho de 2011.

prelúdio direcionado ao pensamento da justiça. “Talvez, é preciso sempre dizer talvez quanto à justiça”⁴⁰⁰.

4 A DEMOCRACIA POR VIR E A JUSTIÇA INCALCULÁVEL

Repensar o estatuto da soberania da ipseidade a partir do acolhimento incondicional ao totalmente estrangeiro abre as portas para pensarmos a desconstrução da soberania em um nível institucional - para a desconstrução do próprio estatuto de cidadania, dos limites fronteiriços dos Estados, do direito, das relações internacionais e da democracia. Não existe, propriamente, uma dissociação, na discussão a respeito do *mal de soberania* ou da "*pulsão de soberania*"⁴⁰¹, entre a compulsão pela auto-posição de soberania na relação intersubjetiva (que é, nada mais nada menos, do que a autorreflexão da própria ipseidade - do *mesmo* do *si-*

⁴⁰⁰ DERRIDA, Jacques. *Força de lei. O fundamento místico da autoridade*. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 55.

⁴⁰¹ DERRIDA, Jacques. *Vadios*. Coimbra: Palimage, 2003, p. 251.

mesmo - na posição do dono da casa, do senhor, do pai, do esposo ou do proprietário), e a soberania do dito "Estado-nacional" (na posição de dono das fronteiras, do direito, da razão e do discurso sobre a razão⁴⁰²). Trata-se, sim, de questionar - de desconstruir - a soberania em nome da incondicionalidade, sabendo-se que não se pode tomar partido de uma sem a outra⁴⁰³.

Repensar todo esse mecanismo entrelaçado conduz a tese para uma dimensão política, para que seja possível discutirmos a própria democracia em outra inscrição - uma democracia por vir. Como vimos, a cena da hospitalidade direciona seu olhar para repensarmos a relação entre a soberania da ipseidade na dimensão do acolhimento e este passo inicial possibilita-nos pensar agora a dimensão clássica da soberania no âmbito da política, ou no sentido mais restrito de política, possibilidade que Derrida também nos deixou de herança.

4.1 Derrida como um pensador político - a esquerda por vir

Em meu intuito de aqui direcionar Derrida para identificá-lo *como um pensador político*, talvez fosse mais pertinente tratá-lo com *um pensador da justiça*, categoria que englobaria os demais conceitos a ela correlatos, já que a questão da justiça é simplesmente “a questão” por si só⁴⁰⁴. A questão por excelência. Não optamos por ela. Ela é nossa condição de sobrevivência: “condição de que um futuro alcançável seja concebível”⁴⁰⁵. Mas a escolha pela “política”, como categoria-guia de circunscrição do autor, detém uma explicação. É em nome da justiça que aqui se faz retomar o tema da tolerância à hospitalidade pela via política. Pela desconstrução daquilo que se subentende como um campo específico e disciplinar das pesquisas filosóficas intitulado como “Filosofia Política”. Aqui caberia uma aproximação com as críticas desferidas por Alain Badiou à chamada filosofia política, ou ao ramo da filosofia catalogado como “Filosofia Política”. Para Badiou, esta filosofia política, em geral também tida como um conjunto de ocas regras de normatividade que determinam normas do “correto” exercido pelo Estado, não discute a dimensão política de forma satisfatória, pois é ela, a filosofia política hoje, “apenas uma criada culta do capital-parlamentarismo”⁴⁰⁶. Ela considera a política, ou melhor, *o político*, como um dado objetivo, portanto, dissociado da

⁴⁰² *Ibidem*, p. 250-251.

⁴⁰³ *Ibidem*, p. 251.

⁴⁰⁴ SOUZA, Ricardo Timm de. *Razões plurais. Itinerários da racionalidade ética no século XX*. Porto Alegre: Edipucrs, 2004, p. 137.

⁴⁰⁵ *Idem*. *Em torno à diferença. Aventuras da alteridade na complexidade da cultura contemporânea*. Rio de Janeiro: Lúmen júris, 2008, p. 77.

⁴⁰⁶ BADIOU, Alain. *A hipótese comunista*. São Paulo: Boitempo, 2012, p. 25.

filosofia geral enquanto tal⁴⁰⁷. A filosofia política, nas linhas hegemônicas como é pensada hoje pela maioria dos estudiosos que reivindicam enquadrar neste ramo, acaba por apoiar as estruturas intrínsecas da *democracia do status quo*⁴⁰⁸, ou seja, a política que concebe o liberalismo, a democracia liberal-parlamentar-tolerante-consensual, como último sopro da experiência de poder possível de se experimentalizar por um mundo já cooptado pela dita globalização ou, nos termos reiteradas vezes utilizado por Derrida, pelo *Tecnocapitalismo*.

É neste espaço, no espaço de *sobra* da linguagem, no qual irrompe o político, e no qual o presente estudo intenta tomar assento. É no espaço não preenchido pelas "promessas de paz e conciliação", na proposta contratual da "tolerância", do "consenso" e do esquematismo procedimental em que sobrevivemos, onde pode melhor *trastejar* o abalo desconstrucionista proposto por Derrida, esquadrinhado, por ora e por razões estratégicas, para dirigir a desconstrução ao seu caráter *hiperpolitizante*, apesar de todas as demais *profundezas* por onde seu pensamento se aventurou brincar, como tentei brevemente demonstrar anteriormente.

O pensamento derridiano personificadamente político manifestou-se de forma mais franca e clara partir dos anos 90. Mas as implicações políticas do pensamento de Derrida sempre o acompanharam, sendo tal afirmativa verificável já em seus primeiros escritos. Em *De la grammatologie*, uma de suas primeiras e principais obras, esta concepção já está clara. Derrida, ao esmiuçar a respeito de sua pretensão astuciosa de redefinir o conceito de *escritura*, esclarece⁴⁰⁹:

Há, agora, a tendência a designar por "escritura" tudo isso e mais alguma coisa: não apenas os gestos físicos da inscrição literal, pictográfica ou ideográfica, mas também a totalidade do que a possibilita (...) também se poderia falar em escritura atlética e, com segurança ainda maior, se pensarmos nas técnicas que hoje governam estes domínios, em escritura militar ou política.

Muito embora a dimensão política permeie toda a obra de Derrida, ainda que de maneira não explícita, a biografia do filósofo escrita por Benoît Peeters nos aponta o momento decisivo do seu enveredamento para o campo da averiguação diretamente política. Segundo Peeters, a injusta prisão em Praga, na então Tchecoslováquia, em dezembro de 1981, após a acusação de "produção, tráfico e deslocamento de drogas"⁴¹⁰ plantada para incriminar Derrida, (fato que o levou a ficar 24 horas na prisão sendo posteriormente solto por intermédio de uma série de medidas políticas tomadas pelo governo francês; e fato que

⁴⁰⁷ *Idem. Compêndio de metapolítica*. Lisboa: Instituto Piaget, 1998, p. 21 e ss.

⁴⁰⁸ PEREIRA, Gustavo Oliveira de Lima. *Da abertura à vadiocracia*. MADARAZ, Norman. SOUZA, Ricardo Timm de (Orgs.). *Lógicas de transformação: críticas da democracia*. Porto Alegre: Editora Fi, 2013, p. 15-18.

⁴⁰⁹ DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*. São Paulo: Perspectiva, 2004, p. 10-11.

⁴¹⁰ PEETERS, Benoît. *Derrida*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013, p. 408.

também intensificou todo seu desprezo pelo marxismo ortodoxo stalinizante da época) foi uma experiência existencial decisiva para que o filósofo da desconstrução se posicionasse de forma mais exposta em temas relacionados à política, ao direito, à democracia e à soberania⁴¹¹, e também a respeito da subjetividade subjugada diante da calculabilidade da lei⁴¹².

Apesar de suas inúmeras críticas destinadas a Sartre, a ideia de *engajamento* nunca lhe soou empoeirada, cabendo como papel do intelectual reformulá-la e readaptá-la, modificando-lhe o conteúdo e as estratégias⁴¹³. É preciso muito cuidado com o sentido atribuído à ideia de engajamento em nada rememorando a ideia de um realismo socialista⁴¹⁴ ou qualquer outra embalagem que asfixie o plano sutil por onde se situa o *engajamento diferencial*, pois o fato de *estar engajado com as palavras já é, por si só, um ato, interno e externamente, político* - que rompe com o binômio teoria e prática.

Alguém que intervém politicamente, seja ou não um intelectual, não pode satisfazer-se com o que se faz, há sempre mais e mais a fazer. Escrever textos para corresponder a essas urgências políticas nunca é, seja como for, suficiente. No entanto, toda a ação política passa por discursos e textos. Evidentemente, é necessário também sair para o exterior, para a rua por exemplo, tem-me acontecido fazê-lo, concedo-lhe que não o bastante; é necessário fazê-lo cometendo o próprio corpo, a voz, os pés, as mãos, mas seria fácil mostrar que nunca nos cometemos sem discurso organizado, logo sem texto. (...) nunca procurei agir politicamente de maneira visível ou para ser visível, mas por vezes, devemos reconhecê-lo, a visibilidade faz parte da intervenção política⁴¹⁵.

Derrida posicionou-se a favor de Mandela durante a luta da África do Sul contra o *apartheid*⁴¹⁶, apoiou a libertação da Argélia, sua terra natal, ou melhor, *a terra de seu coração*, apesar de comprometer-se na desconstrução de toda afeição patriótica a um Estado-nação⁴¹⁷. Derrida também, por vezes, apoiou partidos de esquerda na França (embora com muitas reservas quanto à via institucional e ao partido comunista francês, do qual nunca foi membro ou simpatizante já que não tolerava o stalinismo nem nas suas versões

⁴¹¹ *Ibidem.* p. 415.

⁴¹² Sobre o tema, vale a pena conferir o seminário em homenagem a Kafka, intitulado "*devant la loi*", onde Derrida trabalha uma das alegorias presentes na obra "O processo", onde o serventuário do direito tem o poder de decidir quem pode entrar na lei. Derrida também deixa claro que "o estudo da literatura têm muito que nos ensinar sobre direito e lei". In: DERRIDA, Jacques. *Limited inc.* Campinas: Papirus, 1991, p. 182.

⁴¹³ DERRIDA, Jacques. "*Ele corria morto*": *salve, salve. Notas de uma correspondência para Temps Modernes.* In: *Papel-máquina.* São Paulo: Estação Liberdade, 2004, p. 153-193.

⁴¹⁴ Devemos anotar aqui a discussão sobre o ponto proposto por Ricardo Timm de Souza, no programa de pós-graduação em letras da PUCRS, no segundo semestre de 2013.

⁴¹⁵ DERRIDA, Jacques. *Sob palavra. Instantâneos filosóficos.* Lisboa: Fim de século, 2004, p. 40-41.

⁴¹⁶ *Idem.* O perdão, a verdade, a reconciliação: qual gênero? In: In: NASCIMENTO, Evando (Org.). *Jacques Derrida. Pensar a desconstrução.* São Paulo: Estação Liberdade, 2005, p. 45-93.

⁴¹⁷ *Idem.* *A favor da Argélia.* In: *Papel-máquina.* São Paulo: Estação Liberdade, 2004, p. 199-206.

abrandadas⁴¹⁸), posição que nos permite contemplá-lo como um pensador *mais à esquerda*, talvez de uma *esquerda por vir*, desprendida dos bordões pelos quais a esquerda de seu tempo reivindicava, e também aquém do quietismo geral por onde a esquerda de hoje está, em linhas gerais, circunscrita. O filósofo conduziu inúmeros seminários partindo da ideia de que "devemos agir à esquerda, sempre que pudermos"⁴¹⁹, embora sua compreensão política não tenha sido totalmente cooptada pelo horizonte de esquerda de sua época, o que nos permite a sua apropriação nos dias atuais para um "pensar à esquerda" de forma revigorada.

Direcionar o pensamento político para a esquerda - aceitando esse difícil desafio e acreditando que ainda seja possível pensarmos a política nesses temas herdados pelas Revoluções Burguesas - não significa negligenciar as necessárias mudanças produzidas pelo liberalismo, no qual se enquadra o próprio conceito de "tolerância", como tentamos demonstrar no primeiro capítulo. Mais do que isso, a reivindicação por um pensamento que nos conduza à esquerda também deve estar atento para não recair no binarismo combatido pela desconstrução, reposicionando incessantemente a questão (ou os termos da questão) sobre esquerda e direita.

Ser "de direita" consiste em procurar conservar, porém, riquezas capitais, normas sociais e "ideológicas", etc. Se nos ativermos à oposição entre esquerda e direita, não é fácil, estou certo disso, ser de esquerda com consequência, ser de esquerda todos os dias. Estratégia difícil⁴²⁰.

Mas o que significaria "ser de esquerda" em um contexto onde assistimos praticamente silentes o êxito do tecnocapitalismo mundial; a retomada da extrema direita no cenário político europeu; a repressão em meio às manifestações sociais no Brasil e outros países da América Latina, substituindo a política pela polícia? A estratégia hegemônica, inscrita na tolerância, tenta neutralizar a divisão entre esquerda e direita, alegando que a distinção hoje não ganha mais sentido. Essa artimanha retórica de neutralização atua como violência simbólica para favorecer a impressão de que não existem maneiras de reinventarmos a política sem estarmos amarrados a essa estrutura esgotada de tentar conciliar capitalismo e democracia. O papel da esquerda seria, contudo, apresentar incessantemente esses sinais de esgotamento e abrir a discussão ao espaço do *acontecimento*, ao espaço do por vir, abrindo espaço também para ela mesma, a esquerda, abandonar seu sonho de unidade e multifacetar-

⁴¹⁸ PEETERS, Benoît. *Derrida*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013, p. 291.

⁴¹⁹ *Ibidem*, p. 277.

⁴²⁰ DERRIDA, Jacques. *Papel-máquina*. São Paulo: Estação Liberdade, 2004, p. 321.

se⁴²¹. Enquanto a política hegemônica, via de regra, trata a discussão nos parâmetros do *negociável* - das concessões com que o poder encontra assento para poder governar - a esquerda trataria das questões ditas *inegociáveis*, mesmo que muitas vezes a esquerda se esqueça disso quando chega ao poder⁴²².

Talvez esteja certo Deleuze quanto tenta dissociar a percepção da esquerda do campo partidário-institucional. Para o filósofo francês, não existe e nem nunca existiu um governo legitimamente de esquerda (o que não significa que não existam diferenças entre os governos) apenas governos que cederam mais às reivindicações da esquerda. Ser de esquerda é uma questão de percepção pessoal, diz o filósofo - seria a capacidade de não se conformar em viver em um mundo onde milhares de pessoas morrem de fome ou são subjugadas por sua capacidade econômica. "Ser de esquerda é saber que os problemas do terceiro mundo estão mais próximos de nós do que os de nosso bairro"⁴²³. A tese inclina-se aqui a aproximar a hospitalidade incondicional e a democracia por vir derridiana a essa percepção da esquerda⁴²⁴.

⁴²¹ Ser de esquerda é também saber que os erros da esquerda fazem parte de seu passado (principalmente o seu principal erro de todos: o stalinismo) e que não existe "Uma" interpretação capaz de reivindicar o título de "a interpretação das interpretações", sobre "a esquerda". A esquerda, para se fortalecer, precisa aprender a multiplicar-se, pois sua *lógica centralizadora* talvez represente seu pior defeito. Seu dogmatismo a torna dispersa. O que temos visto, ainda, é a mesma demanda de unidade, o que representa a repetição dos mesmos erros da esquerda de outrora, algo que não condiz com sua necessidade de renovação. Como a imensa maioria da sociedade é conservadora, portanto, de direita, a esquerda, mesmo quando ascende ao poder, o perde, pois, para manter-se, acaba obrigada a ceder a uma infundável lista de exigências da direita, fazendo concessões que tornam, em grande medida, o campo entre esquerda e direita indissociável. A esquerda precisa aprender a se multifacetar, como bem faz a direita, exatamente porque a direita sabe que não precisa de unidade: a direita convive bem com os liberais, os conservadores, inclusive com os homofóbicos e os fascistas. Ela sabe conviver com as variações - do sujeito que, por exemplo, é favorável à liberdade de mercado e ao mesmo tempo aos direitos humanos e da sustentabilidade do capitalismo verde até o fascista que quer eliminar índios e gays. E ousa aqui sustentar que é exatamente isso que a esquerda necessita aprender com a direita: a convivência com a multiplicidade. Claro que sem ceder cegamente aos personagens que encenam a multiplicidade homogeneizadora da direita, concentrada, exemplarmente, nas figuras do consumidor, do empresário, do pai de família etc. Exatamente essa seria a tarefa de multiplicação da esquerda: mostrar e representar aqueles que ficam de fora do mundo da direita e apresentá-los como mais uma diferença. Abrir mão do jargão empoeirado esquerdista dos anos 80 e 90, concentrado na figura do "povo", da unidade do "povo", e transformar essa unidade em multiplicidade: o índio, a mulher, os homossexuais, os refugiados, os presidiários, os não-consumidores etc. O argumento, nessa direção, é em grandiosa medida influenciado pelo pensamento de Moysés Pinto Neto, desenvolvido em: PINTO NETO, Moysés. *Por uma esquerda sem Vaticano vermelho*. Disponível em: <<http://outraspalavras.net/outrasmidias/destaque-outras-midias/por-uma-esquerda-que-abandone-a-unidade/>> Acesso em outubro de 2014.

⁴²² SAFATLE, Vladimir. *A esquerda que não teme dizer seu nome*. São Paulo: Boitempo, 2012, p. 16.

⁴²³ DELEUZE, Gilles. *L'ABÉCÉDAIRE de Gilles Deleuze*. Entrevista com Gilles Deleuze. Edição: Brasil, Ministério de Educação, "TV Escola", 2001. Paris: Éditions Montparnasse, 1997. 1 videocassete, VHS, cor.

⁴²⁴ Derrida poucas referências fez à obra de Deleuze, tendo tido com ele também alguns entraves pessoais no contexto filosófico francês nos anos 60 e 70. Após a morte deste, Derrida declarou ter uma afinidade quase completa com suas teses e que o filósofo "sigue siendo sin duda, a pesar de tantas diferencias, aquel de quien me he considerado siempre más cerca de entre todos los de esta geracion". In: DERRIDA, Jacques. *Cada vez única, el fin del mundo*. Valencia: Pre-textos, 2005, p. 203-204.

4.2 Tecnocapitalismo democrático

O cenário político atual das relações internacionais aponta-nos um tempo de crise⁴²⁵. A crise, por certo, perpassa pelo horizonte do tecnocapitalismo e de toda a discussão sobre a democracia e sobre sua capacidade de aperfeiçoamento, em uma época onde mais vemos a evocação da democracia como uma nova religião mundial ou como um *slogan* em um discurso adocicado de paz e conciliação que ao fundo neutraliza as tentativas radicais de transformação⁴²⁶. Frente a isso, as manifestações sociais que vemos infestar o mundo hoje detêm a incumbência de trazer à pauta comum uma discussão em torno do funcionamento do poder. Há tentativas de deslegitimação ou adestramento das manifestações sociais, pelo fato de não terem, *supostamente*, uma liderança específica ou um projeto determinado institucionalmente. Por assombrarem esse modelo de política que a nós é imposto pelo efeito acomodador da democracia-liberal-parlamentar, as pautas gerais dos movimentos são rapidamente desmerecidas e enquadradas à figura do bando, do vândalo e do vadio. A violência hegemônica no Brasil (bem representada principalmente pelo abuso do poder de polícia) é censurada pelos meios de comunicação mais influentes⁴²⁷.

A discussão se sobrepõe, ou se sobrepôs, às averiguações de hoje em torno da democracia, desmistificando seu *status* de esfera neutra da mão invisível do Estado a serviço do bem comum. Não devemos acreditar, como as experiências recentes nos mostram claramente, que o mercado é um mecanismo benigno que funciona melhor quando é deixado por conta própria, pois há uma violência intrínseca, externa a ele, que mantém as condições de seu funcionamento.

A democracia-liberal-parlamentar-tolerante já deu-nos provas suficientes de sua incapacidade em impor limites aos interesses do tecnocapitalismo, sobretudo sobre o sistema financeiro-especulativo, um dos principais responsáveis pela produção das periódicas crises econômicas no mundo. A primeira vista, uma solução poderia ser pensada na esteira da

⁴²⁵ Devemos deixar claro que esta crise da qual emerge a necessidade da presente investigação deve ser tratada a partir do caráter semântico positivo em que a etimologia da palavra proporciona, e não com a carga pejorativa que o termo assume nos debates corriqueiros. “Crise”, do grego “*krino*”, remete à ideia de avaliação, de apreciação e discernimento na hora do julgamento, possibilitando o debate para se chegar a uma evolução nas relações sociais do mundo de hoje. Cf: SOUZA, Ricardo Timm de. *Sobre a construção do sentido. O pensar e o agir entre a vida e a filosofia*. São Paulo: Perspectiva, 2004, p. 29 ss.

⁴²⁶ BROW, Wendy. *Nous sommes tous démocrates à présent*. In: AGAMBEN, Giorgio, Alain Badiou (orgs). *Démocratie, dans quel état?* Paris: La Fabrique, 2009, p. 59-76.

⁴²⁷ AMARAL, Augusto Jobim. *Soberana polícia*. In: MADARAZ, Norman; SOUZA, Ricardo Timm de (Orgs.). *Lógicas de transformação: críticas da democracia*. Porto Alegre: Editora Fi, 2013, p. 64-71.

democratização da economia, mas é ilusório acreditarmos que seja realmente possível o controle popular dos bancos e das instituições financeiras.

A conclusão mais realista que podemos antever é no sentido de que a democratização desta democracia, se ainda pensada nos mesmos moldes, não correrá. Esta afirmação não significa apenas o cinismo descrente em relação aos parâmetros da política de hoje. Significa algo maior. Acreditar na democratização da economia significa acreditar que é possível uma vez mais remendar o velho e desgastado casaco, utilizando o seu próprio tecido *corroído pelo tempo*, sem perceber que ele já não aquece mais.

Com efeito, é possível percebermos que a pergunta desconstrucionista deve apontar sua mira não apenas em direção ao capitalismo, mas também à democracia - “*a ilusão da democracia*”- cuja principal perversidade está no fato de somente admitir soluções às suas crises a partir de sua própria dinâmica estruturante, sem permitir uma transformação radical na sua carcaça interna. Esta democracia só admite respostas à sua crise de sentido a partir da aplicação dos já velhos e empoeirados mecanismos democráticos. Evoca sempre o recorrente procedimentalismo-constitucionalista, apostando todas as fichas na formalização da vida. Não perceber o rol de violências e injustiças oriundas do paradigma liberal seria como cair no ridículo, segundo Jacques Derrida⁴²⁸. Pois “quem pensa que as democracias atuais são verdadeiras democracias mente aos outros e a si”⁴²⁹.

No entanto, em vários recantos do globo, alguns importantes acontecimentos demonstram-nos que existe uma minoria, porém uma minoria ruidosa, que já não suporta mais as consagradas “ofertas de paz e conciliação” construídas pela democracia liberal. Que não suporta mais esta falsa sabedoria do consenso e da apaziguação que promete mudança a quem prometer permanecer inerte. Que promete o paraíso para quem promete não pensar⁴³⁰. A democracia de hoje ensina-nos que é preciso sonhar baixo: emprego, família e estabilidade – muito pouco para quem pode fazer de si mesmo algo maior.

Há um futuro previsível que é possível esboçarmos. Mas há sempre uma fresta de imprevisibilidade deste mesmo futuro. Um ponto cego que não se pode, em nenhuma medida, presumir. Esta brecha do futuro é o que interessa a Derrida. A possibilidade do absolutamente novo. É a insanidade vadia e inconsequente do imprevisível que o move.

⁴²⁸ DERRIDA, Jacques. *Espectros de Marx. O Estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional*. Rio de Janeiro: Relume, 1994, p. 91.

⁴²⁹ *Idem*. Entrevista concedida a Juremir Machado da Silva. SILVA, Juremir Machado da. *Visões de uma certa Europa*. Porto Alegre: Edipucrs, 1998.

⁴³⁰ SOUZA, Ricardo Timm de. *O tempo e a máquina do tempo. Estudos de filosofia e pós-modernidade*. Porto Alegre: Edipurs, 1998, p. 86.

A imprevisibilidade contém o previsível. Esse movimento aporético é característico em Derrida. É por isso que só perdoamos o imperdoável⁴³¹, que o instante de decisão é operacionalizado pelo fantasma do indecível e que a justiça é uma experiência do impossível. O impossível que depende do possível. "Mas essa impossibilidade aqui não é simplesmente negativa. Isso quer dizer que é preciso fazer o impossível. O acontecimento, se o há, consiste em fazer o impossível"⁴³². O indecível é a expressão de força do autor, pois, de uma maneira geral, todo o seu pensamento está impulsionado pela categoria *talvez* mais poderosa da filosofia, levada, pelo autor, às últimas consequências, como vimos no início desse ensaio: o tempo. A temporização é o transpassar entre a democracia⁴³³ e a vadiocracia.

Não pretendo aqui fazer "terra arrasada" com as teorias que envolvem e fazem alusão a uma propositura de democracia-procedimental-constitucionalista, tal qual vivemos hoje, uma vez que delas extraem-se sempre profícuas construções. O que nos cabe é alertar a respeito da sensação de "dever cumprido" a que muitas construções jurídico-filosóficas, baseadas na democracia liberal moderna, inúmeras vezes, agarram-se como se, de fato, revestissem a malha do plano concreto da maior parte da população mundial. Para tais segmentos, deve-se conservar a "conquista" democrática.

Na proposta aqui ambicionada, enquanto houver escravidão, guerras, torturas e todos os outros possíveis "eufemismos para o assassinato", levinasianamente falando, a democracia permanecerá em construção e não atingirá plenitude apenas com tratados ou reformulações legais, uma vez que se faz necessária uma reformulação de origem de nossa própria matriz de pensamento ético-político. Além de tudo, uma compreensão política que assuma de vez a discussão a respeito do paradoxo da soberania, que será posteriormente trazido à tona. O problema maior está na aposta total que a tradição dos direitos humanos e o constitucionalismo em geral atribui à dimensão formal para pensar a concretude dos problemas ético-políticos de hoje e de ontem.

A grande piada de Churchill sobre a democracia como o pior de todos os sistemas políticos com exceção de todos os outros, atua de forma contraditória. Contraditória, pois reafirma as mesmas características do inimigo que alega combater: aponta a ordem liberal

⁴³¹ "O perdão, se o há, deve perdoar o que é imperdoável, do contrário não é um perdão. O perdão, se ele é possível, não pode advir senão como impossível". In: DERRIDA, Jacques. *Uma certa impossibilidade impossível de dizer o acontecimento*. Transformação: Revista da Universidade de São Paulo. Vol 35, n.02, 2012, p. 11.

⁴³² DERRIDA, *loc. cit.*

⁴³³ "Ainda não existe democracia digna desse nome. A democracia ainda está por vir: por engendrar ou por regenerar". In DERRIDA, Jacques. *Força de lei. O fundamento místico da autoridade*. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 108.

global como o melhor dos mundos possíveis, rejeitando a pretensão de outras utopias em nome da imposição de sua utopia liberal de mercado.

4.2.1 "Como se pode estar atrasado para o fim da história?"

"As mentes mais moderadas e sérias deste século não veem razão para pensar que o mundo caminha para o que nós, no Ocidente, consideramos como instituições políticas descentes e humanitárias, ou seja, a democracia liberal."
Francis Fukuyama⁴³⁴

A pergunta que toma de assalto esse momento da perquirição é provocativa, pois insurge-se contra a tentativa de conduzir uma reflexão definitiva sobre a história (definitiva no sentido de tentar consumá-la de maneira totalizante e, por isso mesmo, violenta), ao relacioná-la ao "liberalismo"; seja ele político, econômico, cultural etc., como se esse fosse o último, derradeiro e decisivo passo dado pelo homem, bastando a nós tão somente a tarefa de aperfeiçoar ou amenizar os efeitos contraditórios desse passo. Derrida imposta sensíveis críticas às prerrogativas, provindas de Francis Fukuyama⁴³⁵ e outros pensadores, que se propuseram a caracterizar a democracia liberal atual como o resultado lógico-evolutivo da racionalidade humana. Muitos "leitores consumidores de Fukuyama" ou do tipo "Fukuyama" atuais perderam de vista o tom apocalíptico que se *pregava* sob os temas do "fim da história", "fim do homem" e, até mesmo, "fim da filosofia" durante os anos 50, 60 e 70⁴³⁶. O tema do "fim da história" fora readaptado pelos escritores de tipo "Fukuyama" para agora não mais soarem em tonalidade apocalíptica e sim como um doce festejar de uma prometida vitória da razão liberal-econômica-tolerante, que aqui repetimos a esmo como as "promessas de paz e conciliação" blanchotiana.

Talvez a melhor saída para começarmos a pensar essa questão estaria em recomodar as perguntas sobre o "fim da história": não será o "fim da história", nesses termos, apenas o fim de um conceito de história? Um certo conceito bem delimitado e que, por certo, está a serviço

⁴³⁴ FUKUYAMA, Francis. *O fim da História e o último homem*. Rio de Janeiro: Rocco, 1992, p. 29-30.

⁴³⁵ Cabe aqui destacarmos o fato de Francis Fukuyama não ser apenas um pensador do âmbito da Filosofia Política, cuja expressão internacional se deve praticamente tão somente ao seu "Fim da história e o último homem". Talvez o que bem explique suas conclusões (ou os *interesses* de suas conclusões) seja perceptível ao analisarmos o fato de Fukuyama ter sido um dos principais articulistas do governo Reagan, tendo sido ele, além disso, funcionário do Departamento de Estado norte-americano.

⁴³⁶ DERRIDA, Jacques. *Espectros de Marx. O Estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional*. Rio de Janeiro: Relume, 1994, p. 31.

daquilo e daqueles que consagraram o dinheiro⁴³⁷ como a nova religião ou como o próprio fim (*telos*) da história? Um conceito de história construído e conduzido por aqueles que inflam o peito, "na consciência tranquila do capitalismo, do liberalismo e das virtudes da democracia parlamentar"⁴³⁸.

A principal premissa de Fukuyama, para sustentar boa parte de suas conclusões, parte da ideia de que

dos diferentes tipos de regimes surgidos no curso da história da humanidade, desde monarquias e aristocracias até as teocracias religiosas e as ditaduras fascistas e comunistas deste século, a única forma de governo que sobreviveu intacta até o fim do século XX foi a democracia liberal⁴³⁹.

Segundo Derrida, Fukuyama não se constringe ao não considerar as imperfeições que os modelos e ideais das democracias liberais dos Estados Unidos e da comunidade europeia apresentam, e que estão bem longe de serem solucionadas⁴⁴⁰. Derrida considera isso uma "ingenuidade sofisticada"⁴⁴¹, ao mesmo tempo em que associa a tese do niponês-estadunidense como um midiático e barulhento neo-evangelho⁴⁴², amarrado ainda ao velho teologismo político que impõe uma ideologia fazendo uso da mais sutil violência ao predizer-se como "não-ideológico", portanto, *neutro*. Não é de hoje que sabemos que não existe nada mais violento do que a pretensão nada ingênua de anunciar e enunciar uma neutralidade⁴⁴³, uma via apaziguadora que vise acomodar os anseios por uma revolução, se é possível ainda falarmos em revolução, ao reivindicarmos esse conceito para fazer insurgir o acontecimento. Seu livro é projetado como uma "resposta positiva" ao cenário mundial pós-queda do muro.

O liberalismo político, para Fukuyama, representa o "fim da história" e a contemplação da ordem natural da humanidade exatamente por ter ele conduzido esta mesma humanidade a uma nova ordem mundial pautada na racionalidade, na democracia e nos direitos humanos. Para esse autor, a democracia liberal é a melhor experiência já construída pelo homem, não se podendo mais imaginar um mundo essencialmente diferente dessa estrutura. Com a exceção de algumas tribos indígenas no Brasil ou dos Papuas da Nova

⁴³⁷ "Deus não morreu, ele se tornou Dinheiro". Cf. AGAMBEN, Giorgio. Em entrevista concedida à Peppe Salvà e publicada por Ragusa News, em 16-08-2012. Conferir em: <<http://www.ihu.unisinos.br/noticias/512966-giorgio-agamben>> Acesso em junho de 2013.

⁴³⁸ DERRIDA, Jacques. *Espectros de Marx. O Estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional*. Rio de Janeiro: Relume, 1994, p. 32.

⁴³⁹ FUKUYAMA, Francis. *O fim da História e o último homem*. Rio de Janeiro: Rocco, 1992, p. 80.

⁴⁴⁰ DERRIDA, Jacques. *Espectros de Marx. O Estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional*. Rio de Janeiro: Relume, 1994, p. 91.

⁴⁴¹ *Ibidem*, p. 89.

⁴⁴² *Ibidem*, p. 82.

⁴⁴³ SOUZA, Ricardo Timm. *Existência em decisão. Uma introdução ao pensamento de Franz Rosenzweig*. São Paulo: Perspectiva, 1999, p. 135.

Guiné, segundo o autor, todas as culturas já foram afetadas pela globalização liberal⁴⁴⁴, e essas outras parcelas da humanidade não têm a menor significância para Fukuyama. O projeto neo-evangélico do autor nada mais é do que o reflexo da percepção política hegemônica, circunstância que também identificamos nos autores contemporâneos que seguem a tradição da tolerância, como apontamos no primeiro capítulo. Portanto, vemo-nos mais uma vez envolvidos em percepções totalizantes e construções de sentido que fazem apologia ao discurso sedutor e ardiloso de que “o futuro pertence ao mecanismo”⁴⁴⁵.

A estrutura argumentativa de Fukuyama nos rememora Rawls, na discussão já apresentada no primeiro capítulo, onde claramente percebemos que a condução para o aperfeiçoamento do liberalismo agora ao fim da história, enfim, estaria na conta dos Estados que melhor souberam lidar e desenvolver o liberalismo, estando legitimado o poder de ingerência desses sobre os Estados vadios, que se difere em Fukuyama por ele se valer do tempero de um certo hegelianismo cristão, em um esquematismo simplificado da dialética do senhor e do escravo, onde

toda contradição seria superada, desde que um Estado tivesse meios de conjugar o que Fukuyama chama de dois "pilares", o da racionalidade econômica e o do thymos ou do desejo de reconhecimento. (...) "ao afirmar que a América do pós-guerra, ou os membros da Comunidade europeia, constituíam a realização perfeita do Estado universal e homogêneo, o Estado do reconhecimento universal"⁴⁴⁶.

4.2.2 Realinhando as estratégias do neo-evangelho...

A atuação da política hegemônica liberal descambou nos tempos atuais para novas estratégias capazes de produzir e reprometer as ofertas de paz e conciliação às quais estamos acostumados. É claro que uma argumentação mais prudente em relação a essas novas fórmulas de adaptação da estratégia da hegemonia política aos corpos das pessoas demandaria uma aproximação aos trabalhos de Michel Foucault e muitos outros a respeito da biopolítica, terminologia pela qual Derrida procurou afastar-se em seus escritos, e das construções da sociedade disciplinar e do controle, tema que me afastarei por uma questão de espaço. Tendo-as como pressuposto e tomando-as de empréstimo para sinalizar a discussão, podemos analisar que no primeiro momento do capitalismo, a produção de corpos dóceis encontrou resistência, inclusive a resistência de tipo marxista, para conter o ímpeto do desejo totalizante

⁴⁴⁴ SOUZA, Ricardo Timm. *Totalidade e desagregação*. Sobre as fronteiras do pensamento e suas alternativas. Porto Alegre: Edipucrs, 1996, p. 103-104.

⁴⁴⁵ *Ibidem*, p. 110.

⁴⁴⁶ DERRIDA, Jacques. *Espectros de Marx. O Estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional*. Rio de Janeiro: Relume, 1994, p. 89.

do liberalismo. Mas é claro que esse neo-evangelho precisaria reinventar-se para poder disseminar o seu poder. Digamos que a dinâmica de imposição de condutas, gerada pela indústria cultural e mídia, artefatos primordiais utilizados para desenvolver o tecnocapitalismo, encontraram um receptor talvez menos manipulável dos anos 60 aos dias atuais, cuja orquestração só se tornaria exitosa caso não fosse percebida como uma efetiva manipulação e sim identificada como um artefato natural da liberdade. Seria necessário um controle que invadisse a profundidade das consciências e dos corpos, integralizando o público e o privado das relações sociais. Estou me referindo aqui àquilo que Marx e a Escola de Frankfurt já assinalavam: *a subsunção efetiva da vida ao capital*. É essa reinvenção da biopolítica que se caracteriza como novo paradigma de poder, regulando a vida social por dentro⁴⁴⁷.

O elemento primordial do tecnocapitalismo em seu efeito imperial, ou todos os outros nomes que podemos aqui lhe conferir, não está no suposto efeito padronizador que a subsunção da vida ao capital gera: a padronização não atua no sentido de produzir unificações para instaurar uma massificação igualitária entre os viventes, devorando a diferença em nome de mentalidades homogêneas, e sim através de uma estratégia de pluralização e singularização dos indivíduos. Enquanto, nos regimes modernos, a administração dos conflitos se dava em um sentido de repressão das desavenças, no sentido de equilibrá-las valendo-se da estratégia da normalização, no atual modelo a administração dos conflitos visa integrá-los não a partir da imposição de um regulamento comum, e sim através do controle das diferenças. "A administração imperial atua, de preferência, como um mecanismo disseminador e diferenciador"⁴⁴⁸.

A massificação tem seu combustível no incentivo à diferença. A novidade está na produção de uma dupla dimensão nunca antes vista: a do poder *sobre* a vida e o da *potência* da vida, disfarçada como "direito de inventividade da vida". Tentarei esclarecer: nos dias atuais há uma clarividente complementaridade entre a democracia-liberal (eufemismo para capitalismo globalizado) e a biopolítica, no sentido de que esta só tem êxito com o auxílio da criatividade coletiva daquela. Nos anos 70, a crítica ao capitalismo, chamada de *crítica artista* por Luc Boltanski e Ève Chiapello⁴⁴⁹, reivindicava que o modelo político hegemônico naquele momento não mais produzisse a massificação de identidades e desse espaço para a criatividade e individualidade dos trabalhadores. A perspectiva de conseguir um emprego

⁴⁴⁷ HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Império*. Rio de Janeiro: Record, 2001, p. 43.

⁴⁴⁸ *Ibidem*, p. 362.

⁴⁴⁹ BOLTANSKI, Luc; CHIAPELLO, Ève. *O novo espírito do capitalismo*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

regular e estável, mesmo que repetitivo, enfim, o sonho de entrar no regime da fábrica laboral, deixou de ser o sonho, vivido por muitas gerações, e passou a se tornar uma espécie de fardo. Exigia-se uma nova adaptação do capitalismo à demanda de inventividade reivindicada pela multidão. As duas reivindicações essenciais traduziam-se na recusa ao regime disciplinar e a experimentação de novas formas de produtividade⁴⁵⁰.

Qual foi a resposta do capital imperial a essa exigência? A resposta foi um expressivo "*sim, agora você terá espaço para expressar sua individualidade e criatividade. Isto será exigido de você!*". Essa adaptação do capitalismo trouxe o maior êxito para a reafirmação da biopolítica: o modelo de individualização e a *obrigação torturante de autorrealização*, demarcada pela capacidade do consumo, fizeram com que as pessoas não mais questionassem a estrutura política que as inseriu nesse contexto. Desse modo, a *aparente liberdade* das pessoas e o espaço para expressão das individualidades (por roupas, marcas, carros etc...) - a suposta escolha livre por uma vida autônoma - não passa de uma forma, muito bem disfarçada, de desviar os viventes do foco da crítica ao modelo de poder; o modelo de produzir alienação, como diria Marx. Desse modo, é possível afirmar que o intelecto geral da grande multidão de viventes inseridas em tal contexto (não apenas cognitivo, mas também corpóreo) é o principal suporte da biopolítica e, conseqüentemente, do poder soberano.

A aspiração das pessoas por uma autonomia, pela realização de uma pluralidade de atividades de ser e de se fazer, em outras palavras, de seguirem a imposição da realização pessoal, apresenta-se, em verdade, como um reservatório ilimitado de ideias a serem colocadas no mercado. Não é difícil perceber que quase todas as invenções que se alimentaram das atualizações e do desenvolvimento do capitalismo foram associadas a novas maneiras de libertação dos desejos: toda a parafernália eletrodoméstica, informática, turismo, entretenimento e até mesmo no campo da sexualidade mostra-nos isso. Em outros termos, o capitalismo mercantilizou nossos desejos, sobretudo nosso desejo de libertação, que foi recuperado e, finalmente, enquadrado ao mercado, já que mesmo o mais genuíno desejo de autenticidade foi transformado em mercadoria⁴⁵¹.

O arquétipo que guia o conceito de "felicidade", produzido pelo tardo capitalismo, expressa-se como um fardo para os indivíduos. Nesse sentido há um tímido diálogo com a ideia de indústria cultural e vida danificada de Adorno e Horkheimer. As exigências do padrão de felicidade do capitalismo expressam a tonalidade da decepção, pois nos impõe um modelo de felicidade sem nos oferecer os meios para alcançá-la. Não temos parâmetros para

⁴⁵⁰ HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Império*. Rio de Janeiro: Record, 2001, p. 295.

⁴⁵¹ PELBART, Peter Pál. *Vida capital. Ensaios de biopolítica*. São Paulo: Iluminuras, 2011, p. 103-104.

medir a viabilidade de nossos desejos, ao mesmo tempo em que a obrigação torturante de autorrealização traz limites às tentativas de encontrar rotas de fuga ao modelo opressor de ter que ser "o melhor em tudo" que só se reflete, evidentemente, na projeção financeira e na capacidade de consumir⁴⁵². A capacidade de invenção de uma autonomia de vida guiada pelo consumo é cada vez mais a fonte primordial do próprio capitalismo globalizado e da democracia liberal.

Com efeito, não parece injustificável associar a euforia do tecnocapitalismo (e suas estratégias de diluição pelos corpos e mentes) com a democracia como "a mais cega e mais delirante das alucinações, ou até mesmo a uma hipocrisia cada vez mais gritante, em sua retórica formal ou jurídica dos direitos humanos"⁴⁵³. O projeto liberal para realmente ser tido como o último passo da história precisaria dar conta, *necessariamente*, de todas as contradições produzidas por ele próprio, tais como o desemprego e a fome, a imposição torturante do desejo de autorrealização pelo consumo referido acima, os trabalhos escravos ou análogos à escravidão, o problema migratório dos refugiados e apátridas bem como do tráfico de pessoas, as guerras econômicas legitimadas pelo direito internacional, o endividamento externo dos países subdesenvolvidos economicamente, indústria e o comércio de armas (inclusive as atômicas) como inscrição em pesquisa científica tida como "legal",⁴⁵⁴ além de tantos e tantos outros exemplos que poderiam permanecer sendo citados à exaustão⁴⁵⁵. Para Fukuyama, a solução para tais problemas passa pelo *ideal regulador* - portanto, uma abstração calculável e dogmática diante de todo o mal contido no mundo⁴⁵⁶.

Retomando o passo, as implicações destacadas acima remontariam que o principal problema da proposta de Fukuyama, e a crítica aqui podendo ser estendida também aos demais autores de tipo tradição da tolerância (apesar de todas as suas divisórias), está exatamente na falta de radicalidade, ou para fugir dessa palavra que remonta a *raiz*, logo a *origem*, o *desejo* de origem, um pensamento carente de *acontecibilidade*⁴⁵⁷.

Já que conduzi, mais uma vez, a discussão para o terreno do *acontecimento*, é necessário precisar o que esse *déficit* de *acontecibilidade* representa para a filosofia política contemporânea. Enquanto o neo-evangelho pregado pelo liberalismo do fim da história só

⁴⁵² *Ibidem*, p. 103.

⁴⁵³ DERRIDA, Jacques. *Espectros de Marx. O Estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional*. Rio de Janeiro: Relume, 1994, p. 111.

⁴⁵⁴ *Ibidem*, p. 112-115.

⁴⁵⁵ Mesmo não podendo aqui aprofundar, poderíamos tranquilamente trazer a questão do extermínio de animais que, sem ser necessário argumentar, guarda estreitíssima relação com o capitalismo.

⁴⁵⁶ DERRIDA, *op. cit.*, p. 118-119.

⁴⁵⁷ DERRIDA, Jacques. *Espectros de Marx. O Estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional*. Rio de Janeiro: Relume, 1994, p. 90.

consegue tratar do político a partir de um campo bem demarcado de escolhas livres, o pensamento que reivindica o acontecimento parte de outra estrutura. Qual seria então o papel legado a todos nós hoje nessa reivindicação por uma democracia do acontecimento? O objetivo do político por vir deve ser o de resistir à dominação pública e privada na qual a democracia encontra-se hoje submetida, pois perde-se, absolutamente, seu objetivo quando esta é utilizada como ferramenta ideológica do liberalismo-especulativo-tolerante. Alguém que se propõe a de fato reinventar a democracia só será digno dessa tarefa se assumir o compromisso de desalojá-la incessantemente de sua zona de conforto. Assumir o compromisso radical de deslocar o foco de compreensão da democracia de sua via formalista e pacificadora e jogá-la, de fato, no mundo da vida; nem que para isso seja necessária certa dose de *violência* criadora, na forma de *resistência*, em nome de uma verdadeira liberdade. Liberdade, nos termos aqui expostos, não se dá na dinâmica de uma escolha livre entre duas ou mais opções dentro de um conjunto prévio de possibilidades, como trata o neo-evangelho de Fukuyama. Uma escolha efetivamente livre é aquela que revolucionariamente rompe com o próprio conjunto prévio de possibilidades (desconstruindo o contínuo da história) e instaura o acontecimento.

A atitude livre, com base nessa nova dinâmica, se dá no próprio ato de modificação da cadeia de conjuntos preordenada, não sucumbindo à ordem forçada do horizonte da política liberal estabelecida, e optando pela escolha radical "impossível"⁴⁵⁸. É a disposição em pensar-se a política revolucionária como uma "experiência do impossível". A ideia perturbadora de "impossibilidade" é o que permite pensar a insurgência de uma verdadeira liberdade - uma liberdade que permita escolher, entre a "situação A" e a "situação B" - a não-escolha de nenhuma das opções, ou seja, a reivindicação por um por vir político absolutamente inusitado, pois tudo aquilo que é previsível não pode ser tido como um *acontecimento*, conforme aqui insistentemente tentei sustentar. A "experiência do impossível condiciona a acontecibilidade do acontecimento"⁴⁵⁹.

Mas qual pensamento poderia dar conta desse anseio pelo acontecimento? Retornar ao marxismo ou aos marxismos ou ao até mesmo daquilo que ainda se é possível inventar a respeito dessa palavra poderia dar conta da grandiosidade dessa reivindicação impossível? Há espaço para se pensar o acontecimento sem incorrer no empirismo grosseiro não atento à questão do fundamento ou ao ideal regulador produzido pela calculabilidade do direito?

⁴⁵⁸ ŽIŽEK, Slavoj. *O amor impiedoso (ou: sobre a crença)*. São Paulo: Autêntica, 2012, p. 179.

⁴⁵⁹ DERRIDA, Jacques. *Uma certa possibilidade impossível de dizer o acontecimento*. Transformação: Revista da Universidade de São Paulo. Vol 35, n.02, 2012, p. 241.

4.2.3 Herdeiros de Marx, a-pesar de Marx

"É preciso falar do fantasma, até mesmo ao fantasma e com ele, uma vez que nenhuma ética, nenhuma política, revolucionária ou não, parece possível, pensável e justa, sem reconhecer em seu princípio o respeito por esses outros que não estão mais ou por esses outros que ainda estão aí, presentemente vivos, quer já estejam mortos, quer ainda não tenham nascido"
Jacques Derrida⁴⁶⁰

Na mesma obra em que critica Fukuyama, Derrida, inusitadamente, percebe nos espectros de Marx uma via ainda viva para impulsionar a desconstrução deste tecnocapitalismo que convive e se alimenta da democracia-liberal-tolerante. Derrida permaneceu por muito tempo silente em relação à Marx e ao marxismo, sendo diversas vezes criticado por não ter se aliado de forma mais explícita aos intelectuais que compunham a esquerda francesa dos anos 60 e 70. Havia algo de incômodo ao filósofo da desconstrução naquilo que remetia a um certo mecanicismo dogmático (e ainda entregue à metafísica da presença) por onde perfilavam as ideias de Marx e de seus herdeiros⁴⁶¹, circunstância pela qual o autor de "*De la grammatologie*" nunca se sujeitou.

El mismo deber dicta criticar ("en-la-teoria-y-en-la-práctica", incansavelmente) un dogmatismo totalitario que, con el pretexto de poner fin al capital, ha destruido la democracia y la herencia europea, pero asimismo dicta criticar una religion del capital que instala su dogmatismo bajo nuevos rostros que también debemos aprender a identificar - y éstos es el porvenir mismo, de otro modo no lo habrá⁴⁶².

Em "*Spectres de Marx*" Derrida nos acena, a partir da leitura fantasmagórica do Hamlet de Shakespeare - *time is out of joint* - que o desencaixe do tempo é a condição indefectível da própria cursividade do tempo. Derrida percebe aí uma aproximação com a temporalidade heideggeriana, mas imediatamente a afasta, fazendo notar que para o filósofo alemão esse "tempo", quando relacionado ao "outro", só pode ser lido como uma espécie de condição de restituição da *Diké*, portanto, pensado ainda na esfera da presença, isto é, como um "outro-tempo-presente"⁴⁶³

⁴⁶⁰ *Idem. Espectros de Marx. O Estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional*. Rio de Janeiro: Relume, 1994, p. 11.

⁴⁶¹ Inclusive o herdeiro mais chegado seu que foi o filósofo e amigo Louis Althusser, muito embora as ideias desse pensador tenham evidentemente influenciado Derrida, dado a sua proximidade e respeito recíprocos.

⁴⁶² *Idem. Aporías. Morir - esperarse (en) "los límites de la verdad"*. Barcelona: Paidós, 1998, p. 39.

⁴⁶³ DERRIDA, Jacques. *Espectros de Marx. O Estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional*. Rio de Janeiro: Relume, 1994, p. 41 ss.

Embora declarando-se não marxista, quando menos se esperava, Derrida pôs-se a escrever sobre Marx, ou o que a espectralidade do seu pensamento favorece à vigilância crítica permanente. Retornar a Marx - sob o *peso* de Marx, *apesar* de Marx, *sob mais de um* Marx - seria de acordo com o filósofo, um gesto político⁴⁶⁴ e uma porta para pensarmos o autor como um filósofo *materialista*, ainda que guiado por um materialismo reinventado ou rasurado⁴⁶⁵. Derrida sustentou que aquilo que fora denunciado por Marx e que hoje seu fantasma assombra não pertence ao comunismo ou ao que se identifica como marxismo⁴⁶⁶, mas permanece sendo uma crítica válida e sempre posta a ser relida (e não a partir da "exegese tranquila de uma obra classificada"⁴⁶⁷), sendo o "Manifesto Comunista" dentre outras de seus grandes escritos talvez a lição mais urgente dos nossos dias atuais⁴⁶⁸, principalmente após a queda do muro de Berlim e a fragilização dos discursos de esquerda com capacidade de confrontar as articulações que sustentam que o liberalismo político como "o fim da história" e a democracia constitucional-procedimental-parlamentar são as únicas estruturas confiáveis para se pensar a política, gerando com isso, um novo dogmatismo.

Negar Marx ou dimensionar suas obras como uma amostragem de um horizonte entregue à falência, segundo Derrida, seria, além de um erro, "uma falta de responsabilidade teórica, filosófica e política"⁴⁶⁹. O que deve repercutir das assinaturas de Marx, permanecer reverberando sob o estado da arte da conjuntura social e econômica mundial, é a sua capacidade de *convocar* e de saber delimitar um compromisso ou uma promessa que suspeite de todas as convenções que visem a legitimar soberanamente a atuação de uma violência, em suas mais variadas nuances, até mesmo a força silenciosa de certa tolerância em tom respeitoso à obra de Marx, que no fundo desejam despolitizar ao máximo toda e qualquer referência marxista. Uma convocação, portanto, politizante, muito embora se deva conter cuidadosamente a tendência a pender para um "messianismo" que esse mesmo marxismo criticou, pois Marx foi um grande crítico da religião. Logo, a relação responsável com a

⁴⁶⁴ *Idem*. Entrevista concedida a Juremir Machado da Silva. SILVA, Juremir Machado da. *Visões de uma certa Europa*. Porto Alegre: Edipucrs, 1998.

⁴⁶⁵ "Ao criticar em bloco a totalidade da filosofia ocidental, considera que tanto o idealismo quanto o materialismo seriam exemplos de *metafísica da presença*. A ideia de "matéria", obviamente, remete à substância e, como tal, à presença. A impossibilidade de pensar a *temporalidade real* seria o problema fundamental do materialismo, que poderia ser associado a uma noção teleológica da história, uma história no sentido "fraco", isto é, não submetido a uma contingência radical, uma história ainda sujeita ao *sentido da história*". Cf: PINTO NETO, Moysés. *A escritura da natureza: Derrida e o materialismo experimental*. (texto cedido pelo autor), p. 38 - 43.

⁴⁶⁶ DERRIDA, Jacques. *Espectros de Marx. O Estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional*. Rio de Janeiro: Relume, 1994, p. 52.

⁴⁶⁷ *Ibidem*, p. 51.

⁴⁶⁸ *Ibidem*, p. 29.

⁴⁶⁹ *Ibidem*, p. 29.

herança marxista não a tem nem como uma revelação messiânica nem como um legado sepultado em um sarcófago no tempo. Só há herança marxista, se há, se conduzida pela indecidibilidade.

Se a análise de tipo marxista continua sendo indispensável, portanto, ela parece radicalmente insuficiente aí, onde a ontologia marxista que funda o projeto de ciência ou de crítica marxista comporta *também ela mesma, e deve comportar, é preciso*, apesar de tantas denegações modernas ou pós-modernas, uma escatologia messiânica⁴⁷⁰.

Sendo de algum modo fiel aos espectros do marxismo - desse marxismo sob rasura - o pensamento da democracia permaneceria, assim, em aberto, reivindicando um espaço de herança para ser pensado de forma aberta à temporalidade e à pulsão diferencial. Uma herança que reposiciona a pergunta sobre qual é o efetivo papel do herdeiro.

4.2.4 O herdeiro que traiçoa - Hamlet e a fantasmagoria *fora dos eixos*

A condição fantasmagórica do estrangeiro que assombra a pretensão de totalidade (ou de soberania) não deve ser pensada como o efeito do testemunho de uma passagem, ou de um tempo-presente já passado. Os fantasmas, lembra-nos Derrida em sua releitura de Marx, são aqueles que nunca aparecem na modalidade do aparecer fenomenológico, portanto não se inscrevem em nenhuma instância senão como o seu rastro - no rastro como apagamento ou esquecimento do seu próprio rastro ou das suas cinzas. Logo, como nunca aparecem mesmo estando sempre presentes, os fantasmas estão ainda e sempre *por vir*: já estiveram entre nós, mas no instante em que assumem a condição de fora da cronologia, retiram-nos o acesso possível, permitindo demarcá-los temporalmente na cena do *impossível*. Como efeito de suplementariedade, o fantasma é justamente a figura que colore o campo não preenchido: é o que vem sempre de novo, porém sempre outro, na reiteração de sua visita. O fantasma é aquele que vê sem ser visto. Sem se deixar ver, portanto, a força de sua *presença* é constatada pela aparente inofensividade de sua *ausência*: o espectro⁴⁷¹. Os espectros de Marx concentrariam sua força, portanto, nessa aparente inofensividade que retorna sem nunca ter se ausentado. Um espectro é sempre um retornado. Não podemos controlar suas idas e vindas porque ele *começa por regressar*⁴⁷².

⁴⁷⁰ DERRIDA, Jacques. *Espectros de Marx. O Estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional*. Rio de Janeiro: Relume, 1994, p. 85.

⁴⁷¹ PEREIRA, Gonçalo Zagalo. *A desconstrução derridiana ou a hospitalidade incondicional*. Universidade de Coimbra. Dissertação de mestrado, 2005, p. 54.

⁴⁷² DERRIDA, Jacques. *Espectros de Marx. O Estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional*. Rio de Janeiro: Relume, 1994, p. 57.

O fantasma é sempre uma repetição do irrepitível, cuja sobrevivência se dá por assombração. Sua vinda é sempre um simulacro, uma perda irreparável que nunca ocorreu - um acontecimento aporético que se esvai como a *morte do morto*: quando me preparo para *o saudar*, ele *já partiu* e, logo mais, prepara-se para *vir*. A relação com essa *morte do morto que aqui está*, mas que *volta em breve* é o luto. Luto que se faz de antemão e simultaneamente tarde demais. Por esse motivo, a relação é aqui estabelecida entre o fantasma e o hóspede; entre o fantasma e o estrangeiro: *o fantasma não pode ser convidado*. Ele se assemelha à figura do visitante inesperado que clama hospitalidade - na sua condição de visitante inesperado que, na sua chegada, não se deixa ver nem ouvir, ainda que ele mesmo tudo veja através de seu acesso *clandestino* perante o mundo e que, por isso, surpreende sempre aquele que o guarda, vindo sem ser visto, vindo sem ser notado - exige a cada instante o acolhimento incondicional sem dar tempo à antecipação.

A hospitalidade incondicional atua como herança do desejo de acolher - a finitude que deseja acolher incondicionalmente o infinito que herda o desejo de acolher, mesmo em estado de vigília⁴⁷³. A herança, assim como o dom, não deve aparecer como tal; por isso o herdeiro herda a injunção com a própria herança. Em outras palavras, herdar é também contra-assinar. Herdar é também trair, e essa infidelidade é talvez a maior amostragem de fidelidade⁴⁷⁴. A herança exige ser reinventada, não sendo, portanto, integralizada como tal. Essa necessidade de reinvenção impõe uma contra-assinatura, pois "uma contra-assinatura põe algo de seu, no curso e para além da leitura de um texto, que nos precede e que reinterpretemos de maneira tão fiel quanto possível, nele deixando uma marca"⁴⁷⁵.

Hamlet é, na leitura de Derrida, a figura dessa herança paradoxal, tal qual Marx hoje nos pode ser apresentado: o fantasma do pai, o outro spectral que anuncia o que não lhe é propriamente claro, mas que agora é já inescusável. O "*out of joint*" que herda a missão de restituir o tempo em seus eixos. O fantasma de seu pai que lhe invoca a responsabilidade de honrar sua morte, vingando-se do assassino, o príncipe Cláudio, irmão do Rei e tio de Hamlet. Hamlet deve assumir o peso de tal herança. Herdar é, aqui, de algum modo, exorcizar ou espantar os espectros que assombam, expulsando do corpo o fantasma que está a possuí-lo.

⁴⁷³ "A singularidade de quem se mantém em vigília somente pode ser definida na hostilidade e na hospitalidade que este mantém com a singularidade de quem permanece no sono; por isso, velar é uma ética. A espera pelo outro não constitui uma experiência pura, mas supõe um impedimento do perigo e uma pressuposição desse perigo". Cf: EYBEN, Piero. *AnArquia do ensaio (Entre Experiência e desastre)*, p. 2. Disponível em <http://www.scielo.br/pdf/alea/v13n2/07.pdf>, acesso em agosto de 2014.

⁴⁷⁴ Sobre o tema da fidelidade da tradução, conferir o belo ensaio de Derrida. DERRIDA, Jacques. *Fidelidade a mais de um - merecer herdar onde a genealogia falta*. Tradução de Paulo Ottoni. In: OTTONI, P. Tradução manifesta: double bind & acontecimento. Campinas: Ed. Unicamp, 2005, p.164-198.

⁴⁷⁵ DERRIDA, Jacques. *Papel-máquina*. São Paulo: Estação Liberdade, 2004, p. 336.

Hamlet deseja o exorcismo porque deseja curar-se da condição de herdeiro. Está "fora dos eixos" por amaldiçoar sua herança, tarefa que lhe foi consignada por um pai ancestral, um pai que o trouxe ao mundo, mas que tentou apoderar-se de seu mais íntimo, assombrando-o e doando-lhe uma tarefa que lhe é incompreensível e ao mesmo tempo não pode se livrar⁴⁷⁶. É por esse motivo que Hamlet conspira contra a responsabilidade infinita que pesa sobre sua missão. Como poderia o príncipe Hamlet vingar a morte de seu pai se o tempo está sempre fora dos eixos? O fantasma requer o retomar de um tempo para sempre perdido, porém não se pode negar o tempo do fantasma, que nunca cessa. Mas a aporia permanece. Como responder "a tempo" a injunção fantasmagórica, se é impossível condensar o tempo do espectro que já não está entre nós? Como solucionar o paradoxo de investir-se na condição impossível de condensar o instante meteórico do apelo fantasmagórico na finitude do tempo presente que reivindica uma resposta?

A responsabilidade infinita perante toda a memória foi doada a Hamlet de forma violentamente ingrata: seu pai, ora fantasma, deu-lhe a vida e agora retorna de um passado imemorial e de um futuro que não é antecipável para anunciar o seu legado e ajustar as contas. A cada instante, há a necessidade de uma prestação de contas a uma multidão de espectros que se anunciam⁴⁷⁷, pois cada instante espectral "fora dos eixos" anuncia a singularidade de um espectro absolutamente outro. Nesse sentido, a injunção fantasmagórica, virtualmente reiterada a cada instante, exige o impossível e ordena: "é preciso (*il faut*) fazer o impossível, é preciso ir aí aonde não se pode ir (...) a única decisão possível passa pela loucura do indecível e do impossível: ir onde é impossível ir"⁴⁷⁸. "*Time is out of joint*" é uma sentença inexorável, mas é ela que obriga ao empenho em desejar a justiça, em calcular infinitamente a vinda do outro à presença, velando sem horizonte de espera, segundo um messianismo desértico sem conteúdo e sem Messias identificáveis⁴⁷⁹, isto é, sem horizonte de consecução.

Hamlet não pode ser senão infiel à sua herança, na medida em que a tarefa nela implícita é impossível de cumprimento: é impossível fazer o impossível como tal⁴⁸⁰. Conjura ele contra a disjunção do tempo conspirando contra a herança legada. Mas, ao mesmo tempo, Hamlet deseja o impossível. Repete a injunção porque deseja o seu cumprimento e o fim da

⁴⁷⁶ DERRIDA, Jacques. *Espectros de Marx. O Estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional*. Rio de Janeiro: Relume, 1994, p. 34-41.

⁴⁷⁷ *Ibidem*, p. 13. "Espíritos. É preciso contar com eles. Não se pode não dever, não se pode não contar com eles, que são mais de um: o *mais* de um."

⁴⁷⁸ *Idem*. *Salvo o nome*. Campinas: Papirus, 1995, p.42

⁴⁷⁹ *Idem*. *Espectros de Marx. O Estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional*. Rio de Janeiro: Relume, 1994, p. 47.

⁴⁸⁰ PEREIRA, Gonçalo Zagalo. *A desconstrução derridiana ou a hospitalidade incondicional*. Universidade de Coimbra. Dissertação de mestrado, 2005, p. 92 - 93.

assombração. Por conseguinte, conjura sua herança, sendo fiel pela impossibilidade de fidelidade. Desejando o impossível, ele consagra a injunção do desejo do outro: o desejo *do* impossível. Mas essa afirmação só se dá se for reinventada, ou melhor, permitindo-se reinventar por ela. A cada instante presente ele tem que inventar a regra do acolhimento dos espectros que nunca se mostram como tal. Apenas infundem medo⁴⁸¹. O exorcismo, ao invés de expulsá-los, acolhe os fantasmas como recém-chegados, dando-lhes a sobrevida e a sobrevivência de um porvir que é também a guarda impossível da memória do próprio por vir.

É preciso (*il faut*) *saber* se endereçar (*to address*) ao fantasma. Mas esse *saber* implica, de certo modo, um não *saber*, ou seja, implica ter em conta uma razão que ouse não saber, logo, uma razão investida em certa experiência de fé⁴⁸²: "entre crer saber e saber crer". Responder ao fantasma consiste no desejo de se endereçar ao outro em uma experiência singular. Mas esse desejo de *saber* de nada tem a ver com o desejo do *saber* absoluto. A experiência do saber acolher recolhe-se em uma experiência de não saber. É, portanto, a desconstrução do *saber* como cálculo - do saber como submissão da razão a um imperativo - do *saber* determinado pela mediana. Enfim, é o exorcismo radical para além de todo o *saber possível*.

A experiência com a conjuração do tempo vivida por Hamlet remete-nos novamente ao âmago da perquirição aqui pretendida: herdar os espelhos de Marx, tal como o protagonista da obra shakespeariana herdou, significa pensar que não há desconstrução possível e praticável senão a partir de um retorno às sombras fantasmagóricas de Marx⁴⁸³, mesmo que tal retomada, embora urgente, não signifique, em absoluto, um "viva Marx". Ao contrário: a desconstrução das teses metafísicas do marxismo atuam também como um alerta de que suas críticas permanecem válidas, embora insuficientes. O verdadeiro herdeiro assume a dificuldade de conjurar e conjugar as ideias herdadas com o por vir. Com a democracia por vir. Até porque, como nos dias de hoje, "jamais a violência, a desigualdade, a exclusão, a fome e, portanto, a opressão econômica afetaram tantos seres humanos, na história da terra ou da humanidade"⁴⁸⁴. O renascer das cinzas para dar conta de uma crítica concisa à democracia capitalista supera Marx sem correr o risco de neutralizá-lo. É o que mantém intranquila a cena festiva e o efeito devastador do tecnocapitalismo.

⁴⁸¹ DERRIDA, Jacques. *Espectros de Marx. O Estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional*. Rio de Janeiro: Relume, 1994, p. 194. "É da essência do fantasma em geral infundir medo".

⁴⁸² *Idem*. *Fé e saber. As duas fontes da "religião" nos limites da simples razão*. In: DERRIDA, Jacques. VATTIMO, Gianni. *A religião*. São Paulo: Estação Liberdade. 2004, p. 19.

⁴⁸³ *Idem*. *Espectros de Marx. O Estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional*. Rio de Janeiro: Relume, 1994, p. 125.

⁴⁸⁴ DERRIDA, Jacques. *Espectros de Marx. O Estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional*. Rio de Janeiro: Relume, 1994, p. 117.

4.3 Vadiocracia e Estados vadios

Apesar de considerarmos o êxito do modelo capitalista nos países escandinavos (sucesso devido efetivamente pela dimensão interventiva do Estado em horizontes que reproduzem e ao mesmo tempo desafiam o liberalismo hegemônico), por óbvio, não se pode deixar de apreciar o abismo de contradições presentes na democracia liberal como um fenômeno, sim, global. Esse é o ponto comum de toda a gama de manifestações que tomam as ruas do mundo desde 2011 até hoje. Um movimento, esperamos todos nós que percebemos o mal-estar produzido pela cultura liberal, irreversível.

Toda inquietação produzida pela política de hoje não reverbera na busca por uma resposta para as crises da democracia liberal atual. Os membros dos movimentos sociais, bem como os críticos mais perspicazes do modelo político corrente, têm as respostas para as suas inquietações, só não conhecem bem as perguntas. Assemelha-se ao papel da psicanálise, em que o paciente sabe as repostas, a partir dos seus sintomas, sem saber a que contrapor estas respostas, cabendo ao psicanalista formular as perguntas. Freud⁴⁸⁵ sustentou sua técnica de interpretação dos sonhos com base nas associações do sonhador na ideia de que este sabe o que seu sonho significa, "apenas não sabe que sabe, e, por esse motivo pensa que não sabe". Assim, o sujeito sabe sem saber que sabe. No mesmo sentido, podemos afirmar que os movimentos referidos, tidos como vadios, não querem uma resposta. Eles são a resposta⁴⁸⁶. Nesse sentido, *um esboço de resposta pode ser ofertado pela vadiocracia* já que historicamente nunca se pôde verificar uma democracia que atenda os requisitos do que seu ideal supõe. Para Derrida⁴⁸⁷:

O desvio entre o fato e a essência ideal não aparece somente nas formas ditas primitivas de governo, de teocracia e de ditadura militar (...) Mas esse fracasso e esse desvio caracterizam também, *a priori* e por definição, todas as democracias, inclusive as mais velhas e as mais estáveis dentre as democracias ditas ocidentais. É o caso do conceito mesmo de democracia, como conceito de uma promessa que não pode surgir senão em tal diastema (desvio, fracasso, inadequação, disjunção, desajuste, estar "out of joint"). É por isso que propomos sempre que se fale de democracia por vir, e não de democracia futura, no presente futuro, não mesmo de uma ideia reguladora, no sentido kantiano, ou de uma utopia. (...) A ideia, caso ainda seja uma ideia, de democracia por vir (...) é a abertura deste desvio entre uma promessa infinita (sempre insustentável, quando menos, porque exige o respeito infinito pela singularidade e a alteridade infinita do outro assim como pela igualdade

⁴⁸⁵ FREUD, Sigmund. *Conferências introdutórias sobre psicanálise*. Rio de Janeiro: Imago, 1980, p. 126.

⁴⁸⁶ ŽIŽEK, Slavoj. *O violento silêncio de um novo começo*. In: *Occupy – Movimentos de Protesto que tomaram as ruas*. São Paulo: Boitempo, 2012, p. 25.

⁴⁸⁷ DERRIDA, Jacques. *Espectros de Marx. O Estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional*. Rio de Janeiro: Relume, 1994, p. 93.

contável, calculável e subjectal entre as singularidades anônimas) e as formas determinadas, necessárias, mas necessariamente inadequadas, do que se deve medir com essa promessa.

Para esboçarmos uma crítica consistente à democracia de hoje, objetivo que recorta toda essa tese, é preciso direcionarmos nosso arsenal reflexivo para o seu embrião: o legado grego a nós endereçado. Pensar o conceito de democracia é, de algum modo, retornar ao momento de instauração da política ocidental e perceber que, até hoje, temos uma relação aporética com a ideia de democracia. Se retornarmos ao sentido originário dessa palavra, saberemos que não sabemos explicitamente o que ela nos legou, mas sabemos que somos os legatários dela⁴⁸⁸. Essa aporia inescapável é o primeiro auxílio para retomarmos a discussão. Cabe-nos remeter para mais tarde a significação do conceito de democracia: é preciso dar tempo à democracia, por isso ela é aqui pensada como um por vir e como um fardo que nos é imposto e um segredo que nos foi confiado. Um segredo que nos emudece e nos endereça a levar em conta o *rastró* originário de sua força (*kratos*), pois “se não tivéssemos uma *ideia* da democracia, não nos inquietaríamos com a sua indeterminação”⁴⁸⁹.

Até que ponto a democracia, para suportar o peso de prometer a liberdade incondicional ao *demos*, pode dar espaço a demagogia e o populismo dos líderes, mesmo quando estes projetam a aniquilação da própria liberdade?

Quando estão certos da maioria aritmética, os piores inimigos da liberdade democrática podem, pelo menos através de um simulacro retórico verossímil (...) apresentar-se como os mais democratas de todos. É um dos numerosos efeitos perversos e auto-imunitários da axiomática definida desde Platão e Aristóteles. Perversidade de um duplo par: o par "liberdade e igualdade", por um lado, o par "igualdade segundo o número e igualdade segundo o mérito", por outro lado⁴⁹⁰.

O procedimentalismo da democracia tradicional atua no campo da previsibilidade e do balanço. A democracia, desde Platão e Aristóteles, é figura atrelada ao espaço do cálculo aritmético. “Igualdade segundo o número é uma das duas espécies de igualdade, lembra-nos Aristóteles”⁴⁹¹. Por isso, *talvez*, seja possível perceber que o totalitarismo nazi-fascista chegou ao poder no decurso dinâmico de eleições formalmente normais e formalmente democráticas⁴⁹².

Nesse sentido, deixamos o leitor na longa companhia literal de Derrida:

⁴⁸⁸ DERRIDA, Jacques. *Vadios*. Coimbra: Palimage, 2003, p. 52.

⁴⁸⁹ *Ibidem*, p. 66.

⁴⁹⁰ *Ibidem*, p. 89.

⁴⁹¹ *Ibidem*, p. 83.

⁴⁹² DERRIDA, Jacques. *Vadios*. Coimbra: Palimage, 2003, p. 88.

A aporia de forma geral (...) deve-se à própria liberdade, à liberdade de jogo no conceito da democracia: deverá uma democracia deixar em liberdade, e em posição de exercer o poder, aqueles que podem atentar as liberdades democráticas e pôr fim à liberdade democrática em nome da democracia e da maioria que eles correm de fato o risco de reunir? Quem pode autorizar-se de quê, para falar então, de um lado e do outro desta frente, da *própria* democracia, da democracia *autêntica* e *propriamente dita*, quando justamente o conceito da própria democracia, no seu sentido unívoco e próprio, está presentemente e para sempre em falta? Quando estão certos da maioria aritmética, os piores inimigos da liberdade podem, pelo menos através de um simulacro retórico verossímil (...) apresentar-se como os mais democratas de todos. É um dos numerosos efeitos perversos e auto-imunitários da axiomática definida desde Platão e Aristóteles. Perversidade de um duplo par: “liberdade e igualdade”, por um lado, o par “igualdade segundo o número e igualdade segundo o mérito”, por outro lado⁴⁹³.

Talvez, uma vez mais *talvez*, Derrida só tenha desejado suspender o pensamento da democracia para bem além dos seus discursos adocicados e simplificadores, que prescrevem o remédio sem percorrer o diagnóstico⁴⁹⁴ e que não põem a sério o caráter aporético da democracia.

Toda questão da “democracia” poder-se-ia reunir em torno desta força transcendental: até onde estender a democracia, o *povo* da democracia, e o “cada um” da democracia? Até os mortos, aos animais, às árvores e as pedras? (...) milhentas questões se acotovelam aqui (...) há uma democracia no sistema psíquico? E nas instituições psicanalíticas?(...) Qual unidade de medida, e em que técnica nos fiarmos para calcular?⁴⁹⁵

Derrida percebeu em Platão a relação da democracia como uma crítica à displicência dos vadios. Em Platão, o homem democrático seria aquele que não está sujeito à autoridade dos sábios e que não doma os seus apetites. Seriam os jovens vadios que não são castigados ou reprimidos e estão abandonados aos prazeres e à ociosidade⁴⁹⁶. Embora Platão se oponha à democracia, contempla a ideia de que os governantes devem exercer o poder no interesse do povo. O que é por ele negado é que a forma de alcançar isso seja através de um sistema de governo regido *pelo* povo.

Nos termos propostos por Platão, a democracia é inimiga da estabilidade e é capaz de produzir a injustiça. Como sabemos, foi capaz de produzir a morte do mais sábio dos homens de sua época. Mas é nessa exata instabilidade percebida por Platão que se faz possível pensar a democracia. A capacidade de questionar a democracia, de produzir a desagregação total de suas articulações intrínsecas, *talvez* seja a atitude mais democrática possível. “A democracia foi sempre suicidária e, se há um porvir para ela, é na condição de pensar diferentemente a

⁴⁹³ *Ibidem*, p. 88-89.

⁴⁹⁴ Compreensão de Ricardo Timm de Souza, desenvolvida em uma de suas aulas proferidas no seminário “Ética e filosofia política”, 2012/1, na pós-graduação em Filosofia da PUC/RS.

⁴⁹⁵ DERRIDA, Jacques. *Vadios*. Coimbra: Palimage, 2003, p. 120-121.

⁴⁹⁶ *Ibidem*, p. 70.

vida, e a força da vida”⁴⁹⁷, pois o "futuro é a *khôra* do político"⁴⁹⁸. A democracia, em seu sentido mais embrionário, portanto, seria semelhante à literatura, pois em uma democracia, assim como na literatura (digna desse nome) existe o direito ilimitado de fazer todas as perguntas, de suspeitar de todos os dogmatismos e de analisar todos os pressupostos⁴⁹⁹.

A abertura à vadiocracia aponta para a direção de compreendermos a relação íntima entre a democracia e a marcha dos vadios. Se algo nos é permitido extrair do sentido originário da democracia é a sua relação com os vadios. Derrida faz referência à figura desconstrutora da ideia de “vadio” e da libertinagem do “rodado” (“*roué*”). Do “vadio” retira-se uma alusão ao deboche, à perversão e a ruptura dos princípios e das normas bem ordenadas. O galanteio do vadio⁵⁰⁰, por certo um conquistador barato, subverte os bons costumes, atuando como membro desviado em uma *sociedade liberal ou decente*; e a vadia⁵⁰¹ é a mulher de má-vida que ousa pretender-se tão senhora de si como um homem, desafiando o falocentrismo.

Há portanto na ideia do "rodado" ("roué") uma alusão ao deboche, à perversidade, ao desrespeito subversivo dos princípios, das normas e das boas maneiras, do direito e das leis que governam o círculo da boa sociedade, da sociedade bem-pensante e dos bons costumes (...) o excesso de liberdade (*trop-de-liberté*), a libertinagem, o liberalismo, a falta, a infração da lei, o "tudo é permitido"⁵⁰².

Assim como a definição dos Estados vadios é comandada pelos Estados liberais, o vadio é sempre apontado pelo dedo do burguês bem-pensante - pelo representante da ordem moral ou jurídica⁵⁰³. Visto pejorativamente como um aventureiro "ideológico" (o ideológico, nesses casos, é sempre o outro), o vadio é frequentemente exposto ao discurso que desmerece a sua *reivindicação pelo acontecimento*. As ações dos vadios são facilmente cooptadas pelo braço hegemônico, restando-lhe muitas vezes, como alternativa de batalha e espaço de resistência, a *aparente* inofensividade. Uma certa *vadiocracia da ingenuidade*, que na verdade finge-se ingênua para poder insurgir-se contra o desejo de controle da imposição do posto - da

⁴⁹⁷ DERRIDA, Jacques. *Vadios*. Coimbra: Palimage, 2003, p. 88.

⁴⁹⁸ *Ibidem*, p. 161.

⁴⁹⁹ Não é cabido aqui empregar longo tempo para discutir a relação umbilical entre a filosofia de Derrida e a literatura, demanda que nos remeteria a uma outra tese. Apenas anotar que a liberdade proporcionada pela literatura encantava-o. Esta responsabilidade irresponsável que só a escrita literária permite. Apesar de destinar diversas críticas ao excesso de normas institucionais, ao dogmatismo e, principalmente, ao efeito domesticador e enquadrador no campo da escrita filosófica, é pela Filosofia que o autor decide levar a vida profissionalmente. No entanto, uma marca de seu pensamento está em não dissociar de forma categórica a literatura, este terreno onde permite-se "dizer tudo", da filosofia, onde é exigido o fôlego e o rigor metodológico e o irrestrito comprometimento com as ideias. a literatura conteria o espaço onde se pode "tudo dizer". Cf: DERRIDA, Jacques. *Sob palavra. Instantâneos filosóficos*. Lisboa: Fim de século, 2004, p. 19-24.

⁵⁰⁰ DERRIDA, Jacques. *Vadios*. Coimbra: Palimage, 2003, p. 67.

⁵⁰¹ *Ibidem*, p. 139.

⁵⁰² *Ibidem*, p. 69.

⁵⁰³ *Ibidem*, p. 135.

soberania - que se instaura na forma da política, da subjetividade, das instituições totais, da indústria cultural, etc.

Assim como o vadio vagueia pelas ruas (ora pelas viaturas, outras pelas lixeiras, trincheiras ou fronteiras), a vadiocracia também atua como um poder corrompido e corruptor da rua; este "poder ilegal e fora da lei que reagrupa em regime vadiocrático e, portanto, em formação organizada e mais ou menos clandestina, em Estado virtual"⁵⁰⁴. Nesse caso, tanto o vadio (*voyou*) quanto a vadia (*voyoute*), sem estruturar uma divisão de gêneros, anunciam a chegada - a pegada - da vadiocracia, uma espécie de contrapoder ou contracidania que desafia a polícia e o bom cidadão em nome da comunidade clandestina e de uma cidadania reinventada⁵⁰⁵. Uma cidadania *clandestina*⁵⁰⁶.

4.3.1 Cidadania clandestina e a ficção da nacionalidade

Por mais imprecisa que possa parecer, a ideia de *clandestinidade* é a que melhor liga os quatro personagens que protagonizam essa tese: o hóspede, o estrangeiro, o fantasma e o vadio. A clandestinidade talvez seja a articulação que melhor guarde a relação do segredo, apesar de não ter sido problematizada, ao menos de forma tão explícita, por Derrida. A clandestinidade remete à ideia de esconderijo, lugar secreto pelo qual o destino permanecerá velado, apesar de alguma estimativa inicial de estabilização. O clandestino sonha a estabilidade que nunca vem. Sua clandestinidade não é uma opção, tal qual a situação experimentada pelo nômade, que reivindica sua desterritorialidade. O clandestino sonha com o aprisionamento do tempo, mas dele é refém. Anseia a totalidade, mas é corroído pelo *rastreio*. *A clandestinidade poderia bem ser o outro nome da desconstrução, ou até mesmo da hospitalidade.*

Não é demais referir aqui que reinventar a cidadania significa, em grande medida, negar a própria ideia de cidadania - *nem mesmo a cidadania do cidadão do mundo muitas vezes*

⁵⁰⁴ DERRIDA, Jacques. *Vadios*. Coimbra: Palimage, 2003, p. 137.

⁵⁰⁵ *Ibidem*, p. 138-140.

⁵⁰⁶ Ao longo de suas obras, Derrida pouco problematizou diretamente o tema da "clandestinidade", embora seja sustentável que tal conceito recorta toda sua ideia de hospitalidade. Em "*Voyous*", Derrida pouco se reporta a figura da "clandestinidade" para apurar sua relação com a figura do vadio. Destaco ao leitor o momento mais marcante sobre a referida articulação: "É certo que, se a vadiocracia se assemelha a uma sociedade secreta, mas popular, a democracia, essa, não poderia ser uma comunidade *clandestina*, mesmo se é tão popular e coisa do povo quanto a vadiocracia (...) a vadiocracia é também um poder corrompido e corruptor da rua, poder ilegal e fora da lei que reagrupa em regime vadiocrático, e portanto em formação organizada e mais ou menos *clandestina*, em Estado virtual, todos quantos representam um princípio de desordem, não de caos anárquico mas de desordem estruturada, se assim posso dizer, de conspiração, de conjuração, de ofensa ou de ofensiva premeditada contra a ordem pública". (grifos meus). Cf: DERRIDA, Jacques. *Vadios*. Coimbra: Palimage, 2003, p. 136-137.

reivindicada, em virtude desta concepção ainda operar pela lógica tradicional da soberania - para se obter uma dimensão cosmopolita verdadeiramente inusitada. Um cosmopolitismo ousadamente impensado pela tradição do direito internacional e até mesmo do direito internacional dos direitos humanos, reféns das ideias de nacionalidade, cidadania e soberania, como o cosmopolitismo kantiano, que supõe também uma soberania, ainda que não estatal⁵⁰⁷.

O cosmopolitismo tradicional “ainda supõe a instância do Estado e do cidadão, ainda que seja cidadão do mundo⁵⁰⁸”, além de ser um conceito, assim como o conceito de “direito internacional demasiadamente europeu”⁵⁰⁹. A vadiocracia, trilhando os passos de um cosmopolitismo por vir, instituir-se-ia como uma espécie de contra-poder ou contra-cidadania⁵¹⁰.

Pelo exposto até aqui, não resta dúvida que a possibilidade-impossível de se pensar uma democracia por vir, na abertura da vadiocracia e da *lei* da hospitalidade em contraposição/aperfeiçoamento das *leis* soberanas da hospitalidade, demanda, por tabela, também a desconstrução das ideias de nacionalidade - a “ficção” da nacionalidade, ou o “mito” da nacionalidade, mito que interage com a realidade, já que sabemos que o *mito* é o falso que se torna *mais verdadeiro que a verdade*, assumindo o posto de *hiper-real*⁵¹¹. Essa “ficção” ou “mito” da nacionalidade é considerada a base da construção hegemônica do direito internacional, ainda contaminado e refém do conceito artificial e tradicional de soberania; e do *patriotismo*, consequência nefasta do nacionalismo exacerbado que produz o efeito neutralizante ao recebimento da estrangeiridade.

Poderia ser argumentado que a “nacionalidade” fora inventada para, nada mais, nada menos, estabelecer critérios de organização interna entre os sujeitos de determinado Estado-nação. No entanto, o último século demonstrou que a ficção da nacionalidade é capaz de estruturar barreiras definitivas entre nações e disseminar ódio e repulsa do cidadão nacional perante o estrangeiro. O orgulho da nacionalidade muitas vezes representa a legitimidade para neutralizar e excluir o diferente.

A ficção⁵¹² da nacionalidade é o emblema determinante da soberania e do direito, ainda que pensado na esteira dos direitos humanos, e exatamente por isso, representa o ponto

⁵⁰⁷ DERRIDA, Jacques. *Vadios*. Coimbra: Palimage, 2003, p. 178.

⁵⁰⁸ *Idem*. *Papel-máquina*. São Paulo: Estação liberdade, 2004, p. 317-318.

⁵⁰⁹ *Idem*. *O direito à filosofia do ponto de vista cosmopolítico*. In: *A paz perpétua: um projeto para hoje*. São Paulo: Perspectiva, 2004, p.14

⁵¹⁰ *Idem*. *Vadios*. Coimbra: Palimage, 2003, p. 138.

⁵¹¹ BAUDRILLARD, Jean. *Simulacros e simulações*. Lisboa: Relógio d'Água, 1991.

⁵¹² Não temos interesse aqui em reivindicar a separação entre o real e a ficção, (entre o real e o virtual como propunha Jean Baudrillard em muitas de suas obras), mas para *percebermos o quanto a nossa realidade está estruturada por ficções e pelos elementos simbólicos*, absolutamente irrenunciáveis. Mas, a discussão a respeito

cego dessa estrutura institucional, pois os instrumentos de proteção internacional tem uma séria dificuldade em lidar com a figura do ser humano que não detém nacionalidade ou que a perdeu em virtude da arbitrariedade política de determinado Estado.

Uma pesquisa realizada em 2010 na Alemanha, organizada pelo órgão *Christian Science Monitor*⁵¹³ aponta que 13% da população alemã apreciaria a chegada de um novo *Führer*. Uma nova liderança totalitária que desinfetasse a Alemanha do convívio incomodativo dos estrangeiros que assombram o cotidiano dos alemães. Apesar de todo o esforço dos direitos humanos e das leis da hospitalidade condicional, o ódio ao estrangeiro retorna com imensa força e torna-se novamente um horizonte comum no mundo contemporâneo.

A discussão em torno da questão da formação de identidades e do nacionalismo gerado a partir da ideia de Estado-nação denota uma expressa complexidade na qual devemos de antemão atentar. Inúmeros autores debatem a temática, tornando impossível a obtenção de um consenso em relação à identidade, o nacionalismo e sua vinculação aos ideais de racismo e pureza cultural. Portanto, o que propomos aqui é um recorte. O que nos é permitido afirmar, sem reticências, é que o anunciado durante tanto tempo como o fim da “era do nacionalismo” está ainda bem distante de nossa realidade⁵¹⁴.

Em meio ao repúdio ao estrangeiro, no contexto atual - *o repúdio à diferença* - compreendemos, na mesma linha argumentativa que venho seguindo, que a percepção tradicional da soberania, do direito e da democracia já não dão mais conta do problema exatamente por estarem todos contaminados por essa “ficção da nacionalidade”⁵¹⁵ que se intenta por ora desconstruir, apesar de sabermos que essa tentativa se materializa como uma tarefa árdua, já que todo o arcabouço da tradição institucional é enlaçado ao mito da nacionalidade. Derrida⁵¹⁶ percebe que “não existe nacionalidade, ou nacionalismo, que não seja mitológico, digamos em sentido amplo, “místico”.

Não é difícil percebermos que as disseminações dos ideais de Estado-nação e identidade cultural foram (e ainda são) valiosos instrumentos de dominação. Segundo Ernest

da estrangeiridade em geral como aqui proposta, a ficção da nacionalidade, interagindo com a realidade, gera efeitos cruéis, estando sujeita a desconstrução, *para que a ideia de pátria, nação, nacionalidade e cidadania amenizem o seu efeito devastador na vida concreta de algumas milhares de pessoas.*

⁵¹³ <<http://www.csmonitor.com/World/Europe/2010/1015/Why-13-percent-of-Germans-would-welcome-a-Fuehrer>> Acesso em junho de 2012.

⁵¹⁴ ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica S.A., 1993, p. 19.

⁵¹⁵ PEREIRA, Gustavo Oliveira de Lima. *Direitos humanos e hospitalidade. A proteção internacional para apátridas e refugiados*. São Paulo: Atlas, 2014, p. 60-78.

⁵¹⁶ DERRIDA, Jacques. *Espectros de Marx. O Estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional*. Rio de Janeiro: Relume, 1994, p. 123.

Cassirer, o que denominamos “nação” não é nunca um todo homogêneo, e sim um produto de misturas de sangue. A eixo central da implementação da identidade cultural seria, para Cassirer, a coisa mais perigosa do mundo⁵¹⁷, pois assume-se nas modalidades mais perversas de preconceito: a saber, a xenofobia e o racismo.

Com a modernidade, observa-se uma transfiguração decisiva no próprio conceito de racismo⁵¹⁸. Este deixa de ser um mero ódio entre determinados povos ou o símbolo de preconceitos religiosos, econômicos ou sociais e torna-se uma doutrina política que instrumentaliza e justifica a implementação da ação mortífera estatal. O racismo acaba, assim, justificando o conservadorismo social na medida em que institui um corte na amplitude biológica da espécie humana e torna-se determinante para selecionar “quem pode viver e o que deve morrer”⁵¹⁹.

A experiência dos séculos mostra-nos que a pior tirania é aquela exercida por ficções⁵²⁰. No entanto, o horizonte médio de sentido dos seres humanos continua interagindo a partir dessa espécie de “magia social”, nesses mitos políticos “fabricados por artesões hábeis e matreiros”⁵²¹. Cassirer problematiza a questão do patriotismo e se questiona: “o que vem a ser a ideia de país natal? É uma simples palavra a que não corresponde nenhuma realidade física ou histórica” do indivíduo⁵²². A pátria seria um termo “masculino” e “feminino” que unificaria, por si só, a simbologia dos termos “materno” e “paterno”, os quais, nas suas entrelinhas, sugerem claramente a ideia de uma obediência incondicional, restaurando uma relação infantil dos adultos para com seu lar protetor⁵²³. Porém, segundo Derrida,

todos os nacionalismos pretendem ser exemplarmente universais, cada um alega essa exemplaridade e pretende ser mais do que um nacionalismo a mais. Mesmo se, de fato, parece difícil manter uma fé na eleição, e sobretudo na eleição de um povo eterno, ao abrigo de toda tentação “nacionalista”, mesmo se parece difícil dissociá-las na efetividade política de todo Estado-nação⁵²⁴.

⁵¹⁷ CASSIRER, Ernst. *O mito do Estado*. São Paulo: Códex, 2003, p. 280.

⁵¹⁸ “O racismo é impensável sem o avanço da ciência moderna, da tecnologia moderna e das formas modernas de poder estatal. Como tal, o racismo é estritamente um produto moderno. A modernidade tornou possível o racismo”. In: BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade e holocausto*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998, p. 83.

⁵¹⁹ Foucault desenvolve essa idéia: “A morte do outro não é simplesmente a minha vida, na medida em que seria minha segurança pessoal; a morte do outro, a morte da raça ruim, da raça inferior (ou do degenerado, ou do anormal), é o que vai deixar a vida em geral mais sadia e mais pura”. In: FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 304-305.

⁵²⁰ CASSIRER, Ernst. *O mito do Estado*. São Paulo: Códex, 2003. p. 280.

⁵²¹ *Ibidem*, p. 326-327. No mesmo sentido, Arendt se posiciona: “As lendas sempre influenciaram fortemente a feitura da história.” In ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p. 238.

⁵²² *Ibidem*.

⁵²³ MORIN, Edgar. *Terra pátria*. Porto Alegre: Sulina, 2005, p. 72.

⁵²⁴ DERRIDA, Jacques. *Adeus a Emmanuel Levinas*. São Paulo: Perspectiva, 2004, p. 136-137.

Esta perspectiva mística também atua no plano cultural. Cultura e colonização possuem uma origem latina semelhante⁵²⁵. Portanto, para Derrida, toda cultura é originalmente colonial, ou seja, possuir uma cultura significa já ter sido colonizado. Neste sentido, não se justifica a vanglória da Europa em compreender-se como a disseminadora da cultura universal entre os povos, pois toda cultura pressupõe uma língua e a língua não é um bem natural. *É uma herança que não pertence ao seu dono.*

Por mais que toda cultura seja colonial, não há dúvidas que a colonização na África e na Ásia foi um processo recente e marcado por um confronto de culturas absolutamente distintas, algo que nos permite compreender porque o tema da colonização é algo tão traumático para o colonizado⁵²⁶. *Um processo de aprendizado de convivência e ao mesmo tempo de desconstrução.* Por isso, o pensamento da democracia por vir - da vadiocracia - precisa lidar com o tema da colonização. O modelo de democracia parlamentar não dá suficientemente conta dessa herança, pois atua no plano do mero procedimentalismo igualitário.

De acordo com os teóricos do direito internacional ou do direito internacional dos direitos humanos (ramo integrado ao direito internacional que analisa os mecanismos técnicos de proteção aos direitos humanos), a solução para os entraves envolvendo a nacionalidade e a condição jurídica do estrangeiro em território que não é o seu, dá-se na ampliação dos critérios de atribuição da nacionalidade para que não existam mais pessoas sem o vínculo jurídico e político com algum Estado, de acordo com o artigo XV da Declaração Universal dos Direitos Humanos, que afirma que todo ser humano tem direito a uma nacionalidade.

Parto de uma posição radicalmente oposta a esta concepção tradicional de direitos humanos. Uma alternativa estaria no *desenvolvimento de uma racionalidade apátrida*⁵²⁷, uma racionalidade *para além da ideia de cidadania, para bem além da ideia de cidadão do mundo*, pois essa ideia ainda está, como dito, contaminada pela noção tradicional de soberania. Uma racionalidade onde o outro seja reconhecido pela concretude de sua singularidade, e não pela ideia de cidadania, pois, no momento em que nós, ocidentais, inventamos a ideia de "cidadão" imediatamente inventamos também a figura do "não-cidadão". O estrangeiro, tido como não-cidadão, principalmente quando a sua condição migratória é implicada por circunstâncias econômicas, é considerado um bárbaro por não

⁵²⁵ *Idem. Le monolinguisme de L' autre.* Paris: Galilée, 1996, p. 13. Tradução livre.

⁵²⁶ ALVIN, Luiza Beatriz Amorin Mello. *Derrida: uma reflexão sobre a herança europeia e a desconstrução do eurocentrismo.* In: NASCIMENTO, Evando; GLENADEL, Paula. (Org.) Em torno de Jacques Derrida. Rio de Janeiro: Viveiros de Castro, 2000, p. 144.

⁵²⁷ Discuto de forma mais detida o tema em PEREIRA, Gustavo Oliveira de Lima. *A pátria dos sem pátria: direitos humanos & alteridade.* Porto Alegre: Ed. Uniritter, 2011.

dividir a cultura local e por reivindicar um novo espaço para reinventar a sua existência. Pensando dessa forma, podemos inverter o sentido festivo sugerido pela ideia de cidadania e percebê-lo como uma concepção excludente e ainda comandada pela tradição da soberania. Nesse sentido, Derrida⁵²⁸ é enfático ao afirmar que "a desconstrução do conceito de soberania incondicional é sem dúvida necessária e está em curso, pois trata-se nesse caso da herança de uma teologia que mal acabou de ser secularizada.

4.3.2 A Sagrada soberania e a invisibilidade inimiga

*"Não há soberania sem força, sem a força do mais forte, cuja razão -
a razão do mais forte - é a de levar a melhor em tudo".*
Jacques Derrida⁵²⁹

O patriotismo e o culto à nacionalidade ainda são os conceitos centrais nas relações internacionais, atrasando a urgente revisão da ideia de "soberania", desenvolvida pelo jurista francês Jean Bodin no século XVI (na sua origem sagrada e teológica)⁵³⁰. Bodin, sem dúvida, foi o primeiro teórico da soberania política a afirmar que ela é absoluta e indivisível: a força do *Kratos* não sofre divisão - aí reside a força do Deus único, uno e soberano, como poder de soberania política e policial, sendo, ao mesmo tempo, a soberania, una, única e indivisível por todos que a conceberam, de Platão a Aristóteles; de Bodin a Rousseau⁵³¹.

Mas essa soberania absoluta é tudo, menos natural; ela é produto, com efeito, de uma artificialidade mecânica, um produto humano. Portanto, se a soberania trata-se de um animal artificial, não sendo ela natural, logo, é "desconstruível". Sendo histórica, é sujeita a transformação infinita⁵³², tal qual o conceito de "nacionalidade", mortal, artificial e precário. Mas haverá democracia sem soberania? A soberania parece ser a condição para a democracia - para o direito de não intervenção nos assuntos domésticos internos, tanto dos *países* quanto das *ipseidades* - sabendo-se ser ela sempre impura, porém astuta no seu processo de autoimunização. Pois a soberania só é fiel a si mesma, traíndo-se, sabendo negar-se e autoafirmar-se no mesmo instante⁵³³. A autoimunidade soberana *se imuniza pela força velada da exceção*.

⁵²⁸ DERRIDA, Jacques. *A universidade sem condição*. São Paulo: Estação Liberdade, 2003, p. 22.

⁵²⁹ *Idem. Vadios*. Coimbra: Palimage, 2003, p. 190.

⁵³⁰ *Idem. O soberano bem*. Coimbra: Palimage, 2004, p. 54.

⁵³¹ *Idem. Vadios*. Coimbra: Palimage, 2003, p. 151.

⁵³² *Idem. O soberano bem*. Coimbra: Palimage, 2004, p. 93.

⁵³³ DERRIDA, Jacques. *Vadios*. Coimbra: Palimage, 2003, p. 190.

Não era preciso esperar por Schmitt para saber que o soberano é aquele que decide excepcional e performativamente acerca da exceção, aquele que detém ou se dá o direito de suspender o direito; nem para saber que este conceito político-jurídico, tal como todos os outros, seculariza uma herança teológica⁵³⁴.

Afirmar que a soberania, conceito que estrutura todo o direito internacional, é um conceito marcado pela teologia pode soar estranhos aos ouvidos daqueles acostumados a repetir o discurso da secularização do Estado (mesmo sem renegarmos os processos de secularização⁵³⁵), construído após a Revolução Francesa e ainda presente em boa parte das discussões acerca do papel da política. Após o século das luzes, o democrático parece indissociável de uma secularização ambígua. "A secularização é sempre ambígua porque se desembaraça do religioso, pelo teológico, até mesmo pelo onto-teológico"⁵³⁶.

Como sabemos, o conceito que estrutura o paradigma do direito das gentes, desde os tempos de Bodin e Grótius até a atual estruturação da ONU e do Direito Comunitário, é este mesmo conceito de soberania, em toda sua herdada ficção onto-teológica, que forja legitimidade a partir de sua retórica armada, mais viva do que nunca⁵³⁷, valendo-se como significante mestre, ainda, em todos os discursos que ditam a "globalização" ou a chamada "mundialização"⁵³⁸. Logo, alguma renúncia a este conceito encontra-se, de forma urgente, por ora exigida, colocando-nos, por assim dizer, em uma zona de vulnerabilidade entregue ao por vir.

A força imperativa da soberania produz a demonização daqueles que a negam: a saber, os Estados vadios. Os Estados vadios seriam aqueles que negariam a razão do mais forte, o direito, a força da lei que produz o direito, a palavra de ordem que evoca e entrona o *sentido do mundo*⁵³⁹. Como já referi alhures, cabe aos Estados bem-ordenados (ou bem-orquestrados) a prerrogativa de definir os critérios que estabelecem em qual coluna cada país se acomoda, mesmo sabendo que absolutamente todos os Estados do mundo, vez por outra, de forma consciente ou não, produziram ou produzem ações que os enquadrariam ao lado da *coluna negra*.

Mas o que dizer daqueles Estados que se autopronunciam como democráticos, fazendo uso da retórica democrática (mesmo questionando-nos se sobra algo de democracia por trás da

⁵³⁴ *Ibidem*, p. 269-270.

⁵³⁵ FLICKINGER, Hans-Georg. *Em nome da liberdade elementos da crítica ao liberalismo contemporâneo*. Porto Alegre: Edipucrs, 2003.

⁵³⁶ DERRIDA, Jacques. *Vadios*. Coimbra: Palimage, 2003, p. 81.

⁵³⁷ *Ibidem*, p. 32.

⁵³⁸ "Esta linguagem detém assim um certo privilégio quando nos interrogamos sobre o que *se faz* então da *mundialização* - tradução duvidosa e, ela também, bem jovem da *globalização*". *Ibidem*, p. 33.

⁵³⁹ *Ibidem*, p. 40.

retórica democrática), mas que ao mesmo tempo anunciam ao mundo, sem constrangimentos, o desejo de aniquilação dos Estados vadios, investindo milhares de dólares em um sistema de defesa míssil e anti-míssil contra aqueles, abrindo mão da mesma retórica dos direitos humanos e do direito internacional que antes dava suporte a sua retórica democrática? Se levarmos a sério o discurso contra os Estados vadios, para Derrida, "os mais perversos e os mais violentos, os mais destruidores dos *rogue States*, seriam então os Estados Unidos, em primeiro lugar, e por vezes seus aliados"⁵⁴⁰. Dito isso, devemos, forçosamente, concluir que *não há senão Estados vadios*. Em potência ou ato e sempre haverá, declaradamente ou não, mais Estados vadios do que se pensa⁵⁴¹. Se não há senão Estados que pautam suas relações internacionais no exercício de reivindicação de sua soberania, apesar do esforço de todo o direito internacional dos direitos humanos (ora relativizador da soberania, ora seu maior cúmplice), precisamos de uma Filosofia Política que dê conta dessa conclusão, e que se pronuncie *para além das retóricas de mera boa-vontade*.

Dentro da história da política recente, é com Bill Clinton e seus colaboradores que a terminologia "Estados vadios" (*Rogue States*)⁵⁴², e seus sinônimos⁵⁴³, foi desencadeada. Mesmo tendo, ele mesmo, Clinton, no ano 2000, publicamente, abandonado a explícita estratégia retórica concentrada no entrave contra os Estados vadios (transfigurando-a no eufemismo *States of concern*⁵⁴⁴), seus governos sucessores reaqueceram-na. A reverberação do discurso que prepara o conceito de "inimigo", na ideia de *Estados vadios* é drasticamente reiterado após o chamado *11 de setembro*⁵⁴⁵.

O discurso estadunidense posterior ao *11 de setembro* fora sempre um discurso de que esse tipo de acontecimento "não deveria acontecer aqui", quando a postura, quem sabe mais justa, talvez fosse a de que tal episódio "não deveria acontecer em lugar nenhum"⁵⁴⁶. A postura internacional comum, impulsionada pela própria ONU, deveria ser no sentido de que um atentado deste quilate não deveria acontecer em qualquer lugar. Barack Obama, nos

⁵⁴⁰ DERRIDA, Jacques. *Vadios*. Coimbra: Palimage, 2003, p. 185.

⁵⁴¹ *Ibidem*, p. 192.

⁵⁴² *Ibidem*, p. 182.

⁵⁴³ Tais como "Outcast", "Outlaw nation" e "Pariah State".

⁵⁴⁴ "Como traduzir *States of concern* sem nos desmanchamos a rir? Digamos "Estados preocupantes", Estados que nos causam inquietação, mas também Estados com os quais nos devemos seriamente preocupar, e ocupar, a fim de tratar o seu caso." Cf: DERRIDA, Jacques. *Vadios*. Coimbra: Palimage, 2003, p. 198.

⁵⁴⁵ Ao receber o prêmio Theodor Adorno pela incomensurável contribuição filosófica de seus pensamentos, Jacques Derrida, em seu discurso, fez referência às vítimas do 11 de setembro, poucos dias após o acontecimento, afirmando que sua compaixão incondicional dirigida a elas não eliminaria o fato de que, em relação a tal crime, não existem inocentes. Derrida, nesse sentido, aponta que o atentado do World Trade Center deve ser encarado não como a simplória posição maniqueísta proposta pela mídia, que desvenda bandidos e revela heróis, mas em uma perspectiva que comprometa a população estadunidense a incluir-se no problema sem assumir a sedutora posição de vítima.

⁵⁴⁶ ŽIŽEK, Slavoj. *Bem-vindo ao deserto do real!* São Paulo: Boitempo, 2003, p. 66.

primeiros instantes após o episódio das bombas instaladas na maratona de Boston, em abril de 2013, em pronunciamento oficial, não relacionou o ocorrido, que deixou 3 mortos e 176 feridos, a algo ligado a figura do terrorismo. Após, voltou atrás e reativou a retórica de caça ao terror, prometendo que os culpados enfrentariam a justiça estadunidense. Não cumpriu: um dos suspeitos, poucos dias após o acontecimento, foi morto sem qualquer julgamento, sob o questionável argumento de uma suposta "resistência à prisão", alegado pelas autoridades para legitimar a morte do suspeito.

Como temos visto desde então, a resposta estadunidense ao *11 de setembro* focou na produção de novos inimigos, sugerindo que estes detém o poderio destrutivo tão latentemente robusto que é capaz de produzir, a qualquer instante, atentados que desafiariam novamente a democracia. A possibilidade de chegada do inimigo *a qualquer momento* legitima a violência ao terrorista *em todo o momento*⁵⁴⁷.

Não há nada mais potente na luta contra o inimigo do que torná-lo invisível. Uma invisibilidade sem limites. Para se atingir esse patamar de invisibilidade é preciso elastecer a categoria de inimigo, tendo sido ela já modificada inúmeras vezes: o primeiro discurso desenvolvido pela retórica de produção de responsabilização identificou os inimigos da democracia pela emblemática ideia de "redes terroristas". Em um segundo momento, a terminologia empregada passou a ser o "eixo do mal", protagonizado por Iraque, Irã e Coreia do Norte, e, posteriormente, evoluiu para ideia dos "Estados produtores de armas de destruição em massa", categoria que engloba a maioria dos países que apoiam os Estados Unidos nesta meta de "democratização" do Oriente Médio e da Ásia menor⁵⁴⁸.

Quando Paul Wolfowitz, subsecretário de defesa norte-americano à época dos atentados, afirmou que "não se trata apenas de capturar essa gente e fazer com que paguem pelo que fizeram. Trata-se de eliminar os santuários, os sistemas de apoio, acabar com todos os Estados que patrocina o terrorismo", ficou indubitável que quem não está ao lado dos Estados Unidos está ao lado dos terroristas⁵⁴⁹. O mesmo argumento é utilizado para aniquilar aqueles que, de algum modo, questionam o modelo de democracia liberal em que vivemos: se você a questiona, logo é identificado como comunista e legitimador da violência das experiências dos governos de esquerda do século XX. Mas, remontando à história, não é

⁵⁴⁷ O que sustenta essa violência é a presente/ausente ameaça terrorista rememora-nos a ficção trazida por John Maxwell Coetzee no seu já clássico "À espera dos bárbaros". COETZEE, John Maxwell. *À espera dos bárbaros*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006. Discuto esta obra Coetzee de mais detidamente em PEREIRA, Gustavo Oliveira de. *Vergonha, loucura e representação ante a espera dos bárbaros*. In: *Literatura e psicanálise: encontros contemporâneos*. SOUZA, Ricardo Timm (Org.). Porto Alegre: Dublinense, 2012, p. 214-229.

⁵⁴⁸ FIORI, José Luís. *O poder global*. São Paulo: Boitempo, 2007, p. 123-125.

⁵⁴⁹ FIORI, José Luís. *O poder global*. São Paulo: Boitempo, 2007, p. 116-120.

difícil compreender que as maiores estratégias de aniquilação da diferença foram sustentadas e legitimadas pelo discurso da democracia. Tanto o totalitarismo fascista quanto o nazista ascenderam ao poder no curso natural das dinâmicas eleitorais, formalmente normais e formalmente democráticas⁵⁵⁰.

Essa talvez seja a grande mensagem do *11 de setembro*. Um acontecimento que não tem nome. Tentamos dar nome ao seu significado por uma data⁵⁵¹. A mensagem subliminar que esculpe a ideia é a de que experimentaremos por um longo tempo a legitimação da violência em nome da reprodução da soberania e da segurança nacional, cujo álibi é o inimigo invisível, que jamais cessará sua chegada, sempre iminente. O discurso estratégico da segurança nacional tenta difundir a ideia de que a luta contra o "terrorismo internacional" representa a luta em favor da democracia e da liberdade. Mas esse discurso não expressa o conteúdo do conceito de "terrorismo internacional". Quanto mais abstrato e confuso o conceito, mais ele está sujeito a uma apropriação oportunista. Por este motivo que a ONU, sem desenvolver um debate filosófico de maior profundidade sobre o tema, autorizou os Estados Unidos a adotarem qualquer estratégia necessária, segundo seus próprios critérios, para eliminar a possibilidade de acontecimentos similares futuros⁵⁵².

Após o *11 de setembro*, Derrida foi enfaticamente crítico à ONU e a sua atuação, que considerou teatral, e também ao Conselho de Segurança, para ele a representação máxima da imposição do poder:

Do ponto de vista do direito internacional, para o que aqui nos interessa, a situação jurídica que serve então de teatro para o cenário das operações que seguem. O teatro é a ONU e o seu Conselho de Segurança (...) Desde as diferentes descolonizações das últimas décadas, sabemos-lo bem, os Estados ocidentais aliados dos Estados Unidos ou de Israel não têm mais maioria adquirida na Assembleia-geral, exceto no caso em que, justamente, algo a que se chama "terrorismo internacional" (...) é a instituição Conselho de Segurança que, com seu direito de veto - esperando que um dia uma situação radicalmente nova atenuie esta monstruosidade -, porta toda a carga do poder de decisão executória, toda força da soberania efetiva. Se eu quisesse abusar de uma fórmula corrosiva, diria que o destino da democracia por vir, na ordem mundial, depende do que virá a ser esta estranha e suposta toda-poderosa instituição a que se chama Conselho de Segurança⁵⁵³.

Derrida prossegue sua crítica ao Conselho de Segurança, afirmando não existir hoje em dia justificativa que sustente o imenso poder (principalmente concentrado no poder de veto - mecanismo utilizado para tornar ineficaz e sem futuro as decisões democraticamente

⁵⁵⁰ DERRIDA, Jacques. *Vadios*. Coimbra: Palimage, 2003, p. 88.

⁵⁵¹ *Idem*. *Filosofia em tempo de terror. Diálogos com Habermas e Derrida*. BORRADORI, Giovanna (Org.) Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003, p. 142.

⁵⁵² *Ibidem*, p. 113.

⁵⁵³ DERRIDA, Jacques. *Vadios*. Coimbra: Palimage, 2003, p. 185-186.

deliberadas pela Assembleia Geral da ONU⁵⁵⁴) legitimado juridicamente aos seus membros permanentes (a saber, os vencedores da Segunda Guerra Mundial, acrescido da China no início dos anos 70). Os membros permanentes do Conselho de Segurança foram e permanecem sendo os países mais poderosos do mundo, dotados de armamento nuclear, ao mesmo tempo em que estão legitimados para fiscalizar a produção nuclear dos Estados vadios. Derrida associa o poder do Conselho de Segurança ao poder de uma ditadura. "Uma ditadura que nenhum direito universal pode em princípio justificar"⁵⁵⁵.

A estrutura das Nações Unidas legitima, ao mesmo tempo, a reprodução da *democracia* (ou de uma das estruturas da dita democracia, representada pela dinâmica do voto) - pelo cálculo das vozes da Assembleia-geral e a escolha do secretário geral da ONU⁵⁵⁶, e o da *soberania*, da sagrada soberania, ao consagrar, de modo silencioso, arbitrário e injustificável, a supremacia dos membros permanentes do Conselho de Segurança⁵⁵⁷. Democracia e soberania são, portanto, conceitos que estão, de prontidão, como aqui insisto, a reinventarem-se, em virtude de sua dependência mútua.

Em alguma medida, a formação da Organização das Nações Unidas garantiu alguma estabilização ao horizonte das relações internacionais, muito embora sua estrutura e sistemática estejam ainda, em muito, sujeitas a uma reestruturação até mesmo para dar conta de sua promessa de descentralização de controle do sistema internacional, de não intervenção e, até mesmo de tolerância. Essa promessa, muito embora ainda percorra as pegadas da soberania e das leis da hospitalidade como aqui se espera demonstrar, se aplicadas, já ensejariam uma mudança no panorama da sociedade de Estados. Embora o princípio da solução pacífica das controvérsias seja um dos principais *slogans* das Nações Unidas (ocupando o lugar antes preenchido pela guerra), como único meio legítimo para a resolução do entrave entre os Estados, tal perspectiva não deve ser compreendida como um efeito tranquilizante, pelo contrário. O fato de não mais admitirmos um direito de guerra, um direito de declaração de guerra, orientado pelas normas de direito de guerra, a saber, pelo chamado *direito humanitário* (deveríamos até mesmo desconfiar dessa nomenclatura⁵⁵⁸) não nos autoriza a dizer que a violência entregou seu espaço às ofertas de paz. Significa dizer que seu

⁵⁵⁴ *Ibidem*, p. 186.

⁵⁵⁵ *Ibidem*, p. 186.

⁵⁵⁶ Cargo hoje ocupado pelo sul-coreano Ban Ki-Moon, desde 2007.

⁵⁵⁷ DERRIDA, *op. cit.*, p. 188.

⁵⁵⁸ "Por insuficientes, confusos ou equívocos que sejam tais sinais, congratulemo-nos com o que hoje se anuncia com a reflexão sobre o direito de ingerência ou intervenção, a título do que se chama obscuramente, e as vezes com hipocrisia, o *humanitário*, limitando assim a soberania do Estado em certas condições". (grifo no original). Cf: DERRIDA, Jacques. *Espectros de Marx. O Estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional*. Rio de Janeiro: Relume, 1994, p. 115.

modus operandi aperfeiçoou sua camuflagem. A inexistência de guerras declaradas permitem aos Estados hegemônicos a produção de guerras sem o controle de qualquer cadastro estatal, e ainda valendo-se da "retórica democrática". Trata-se da racionalização da soberania. Consciente ou inconsciente do seu cálculo⁵⁵⁹.

Ora, justificar a soberania significa ainda estar preso a uma "razão" que dê a ela razão, ou seja, submetê-la, acima de todos os condicionantes, ao jargão do direito, da lei em geral, e do "conceito"⁵⁶⁰ que, embora sem conteúdo expreso, resvalará, sempre, à serviço do mais forte, do mais hábil. Em linhas gerais, da democracia do *satus quo*. Estará ela sempre senão a trair-se, por melhor e maior que seja sua boa vontade: não há soberania sem reprodução de poder. "O abuso de poder é constitutivo da própria soberania"⁵⁶¹. E este abuso de poder é o que reluz a política *biopolítica*.

4.3.3 Penas - de morte: exceção e biopolítica

"Vocês sabem, a pena de morte é própria do homem"
Jacques Derrida⁵⁶²

Uma questão adjacente ao âmbito da soberania também ocupou alguns escritos de Derrida, destinando um longo seminário à sua discussão. A questão da "pena de morte", talvez um dos símbolos mais nevrálgicos da estrutura soberana na relação entre Estado e indivíduo ao longo da história da filosofia ocidental, foi reconhecida como legítima pela maioria dos filósofos, como tratarei de demonstrar em breve, ou tida como uma questão adjacente e desimportante. O dado mais estarrecedor sobre a história da filosofia, para Derrida, está no fato de que nenhum filósofo em seu discurso sistematicamente filosófico contestou a legitimidade da pena de morte.

Ao contrário, ao que sabemos, de Platão a Hegel, de Rousseau a Kant (esse talvez o mais rigoroso de todos apesar de todo caráter ético de suas obras) e até mesmo Marx, sempre prevaleceu um discurso de legitimação ou uma forma perturbadora de silêncio e omissão, "como se não fosse um problema filosófico digno desse nome"⁵⁶³.

⁵⁵⁹ *Idem. Vadios*. Coimbra: Palimage, 2003, p. 272-273.

⁵⁶⁰ *Ibidem*, p. 190.

⁵⁶¹ *Ibidem*, p. 190.

⁵⁶² "Vouz savez, la peine de mort este le propre d l' homme". Cf: DERRIDA, Jacques. *Séminaire la peine de mort*. Paris: Galilée. 2012, p. 23. Tradução minha.

⁵⁶³ DERRIDA, Jacques. ROUDINESCO, Elisabeth. *De que amanhã...* diálogo. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004, p. 176.

Até o século XXI, quase sem vermos exceções, a Igreja católica foi favorável à pena de morte, atuando muitas vezes de maneira ativa, fervorosa e militante. Sempre deu vazão à legislação estatal como o princípio de soberania que deu sustentabilidade e legitimidade à pena de morte⁵⁶⁴. Nem mesmo os papas contemporâneos, embora o estado do Vaticano tenha abolido a pena de morte há algumas décadas, pronunciaram-se de maneira concisa em relação a um discurso de abolição da pena capital. Ao que vemos, tanto o pensamento filosófico da tradição (em sua acepção greco-romana-judaico-cristã) quanto a filosofia moderna, de uma maneira geral, negligenciaram ou deram suporte à legitimidade da pena de morte.

Obviamente, não estou aqui desmerecendo a importância de toda tradição clássico-personalista e do cristianismo para a formação do direito ocidental e até mesmo para a compreensão do mundo atual, uma vez que negá-las seria incorrer em ingenuidade, já que somos todos, de algum modo, o resultado dos gregos e da Bíblia⁵⁶⁵. Também, por óbvio, não desconsiderarei as imensas contribuições remetidas pela modernidade, principalmente a partir da contribuição kantiana, que contempla a dignidade humana como um valor em si. Meu objetivo aqui será o de averiguar porque tanto a construção clássica quanto a construção moderna, que atribuem ao homem uma “dignidade humana”, não foram suficientes para desenvolver um discurso potente contra a legitimação da pena de morte.

Em que pese a imensa contribuição da filosofia clássica e contemporânea no campo da ética e do direito - na fundamentação dos direitos humanos - o que nos move aqui é apontar e perceber como essa tradição de pensadores negligenciou e legitimou o discurso da pena de morte. Uma premissa, parece-nos, é suficiente para romper de uma vez por todas com as propostas de paz e conciliação, essencialistas e abstratas, apresentadas pelos discursos tradicionais, que consiste em abandonar toda e qualquer fundamentação que admita em seu constructo o advento da pena de morte como resposta estatal legítima a qualquer demanda teológico-jurídica. Sejam os autores da tradição personalista-jusnaturalista, sejam os autores do paradigma da subjetividade da modernidade, *todos eles*, ao que nos é sabido, posicionaram-se a favor da pena capital, e o que se reivindica é o descarte de *todos eles* para fundamentar a posição da democracia por vir aqui adotada. Pomo-nos a ouvir o que alguns dos principais expoentes da tradição filosófica têm a nos dizer sobre o ponto.

⁵⁶⁴ *Ibidem*, p. 171.

⁵⁶⁵ “Ce qui est très important [...] c’est de pouvoir dire que l’homme véritablement homme, au sens européen du terme, issu des Grecs et de la Bible, c’est l’homme qui comprend la sainteté comme l’ultime valeur, comme valeur inattaquable.” LEVINAS, Emmanuel. *Entre nous. Essais sur le penser-à-l’autre*, Paris, Grasset, Livres de Poche, 2004, p. 222.

Agostinho de Hipona, na obra "*Cidade de Deus*", ao tratar as circunstâncias onde a execução de um homem não constitui homicídio, deixa claro que a lei divina admite exceções ao princípio de que não é lícito matar um homem, ao afirmar que "não violam o preceito *não matarás* os homens que, movidos por Deus, levaram a cabo guerras, ou os que, investidos de pública autoridade e respeitando a sua lei, isto é, por imperativo de uma razão justíssima, puniram com a morte os criminosos"⁵⁶⁶.

Em Tomás de Aquino⁵⁶⁷, a pena de morte é expressamente admitida na questão 100, artigo 8º da sua "Suma Teológica"⁵⁶⁸. É preciso destacar literalmente: "A lei humana não pode conceder que licitamente o homem seja indevidamente morto. Mas matar os malfeitores ou os inimigos da república, isso não é indevido".

Na questão 64 da segunda parte da Suma Teológica⁵⁶⁹, ao tratar o tema do "homicídio", solucionando a pergunta "se é lícito matar os pecadores?", Aquino é ainda mais enfático, merecendo outro literal destaque:

Toda parte se ordena para o todo e todo imperfeito para o perfeito. Por onde, toda parte é naturalmente para o todo. E por isso, vemos que é louvável e salutar a amputação de um membro gangrenando, causa da corrupção dos outros membros. Ora, cada indivíduo está para toda a comunidade como parte, para o todo. Portanto, é louvável e salutar, para a conservação do bem comum, pôr à morte aquele que se tornar perigoso para a comunidade e causa de perdição para ela; pois como diz o apóstolo, um pouco de fermento corrompe toda a massa.

Dirigindo o nosso olhar para a modernidade, surpreendentemente, o filósofo que ditou as bases do pensamento da dignidade humana, do cosmopolitismo, do direito internacional e dos direitos humanos, Immanuel Kant⁵⁷⁰, também sustentou a legitimidade da pena de morte. Senão, vejamos:

Todo aquele que furta torna a propriedade de todos os demais insegura e, portanto, priva a si mesmo (pelo princípio da retaliação) de segurança em qualquer propriedade possível (...). Se, porém, ele cometeu assassinato, terá que morrer. Aqui não há substituto que satisfará a justiça. (...) Quando se pronuncia uma sentença para um grande número de criminosos unidos numa conspiração, o melhor elemento equalizador ante a justiça pública é a morte. (...) Todo aquele que cometer assassinato, ordená-lo ou ser cúmplice deste – deverá ser executado.

⁵⁶⁶ AGOSTINHO, Santo, Bispo de Hipona. *Cidade de Deus*. Vol I. Lisboa: Serviço de educação Fundação Calouste Glubenkian, 1996, p. 161.

⁵⁶⁷ Tomás de Aquino não foi o único partidário eloquente da pena de morte do período cristão-medieval. Donosco Cortés também foi um grande contribuinte na articulação da doutrina do castigo capital, sistematizando-a racionalmente, segundo Derrida. In: DERRIDA, Jacques. ROUDINESCO, Elisabeth. *De que amanhã...* diálogo. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004, p. 168 -169.

⁵⁶⁸ AQUINO, Tomás de. *Suma de teologia*. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 2001, II, 100, a.8, p. 660.

⁵⁶⁹ *Idem*. *Suma teológica*. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia. Edição bilíngüe, segunda parte, Volume V, 1980, p. 2440.

⁵⁷⁰ KANT, Immanuel. *Metafísica dos costumes*. A doutrina do Direito. São Paulo: Edipro, 2003, p. 176-177.

Notemos que o “valor em si” da vida digna em Kant, em um rápido transpassar, torna-se “vida matável”. É importante aqui, mais uma vez, retomarmos a crítica à Kant, pois a esmagadora maioria dos estudiosos dos direitos humanos e da dignidade da pessoa humana fundamenta suas construções teóricas com base na filosofia do pensador alemão sem atentar que ele também recaiu na contradição de tratar o ser humano - a possibilidade legítima de decidir soberanamente sobre morte de um ser humano - não como um fim em si mesmo e sim um meio para os interesses do Estado. Para Derrida, Kant é o filósofo por excelência que justifica a pena de morte como o acesso ao que é próprio do homem e a dignidade da razão humana, artefato que o diferencia dos animais⁵⁷¹.

No último grande sistema filosófico do Ocidente, no qual todo o pensamento do século XX se destinou a acertar contas, também a pena de morte era vista como uma alternativa política cabível. Estou falando, obviamente, de Hegel, autor no qual todos os filósofos que o sucederam foram obrigados a penetrar (seja para tentar complementá-lo, seja para tentar superá-lo).

Vemos que, em Hegel, também o poder soberano de matar satisfaz o modelo da sociedade civil burguesa⁵⁷²:

Assim como o incendiário não pôs o fogo isoladamente na superfície de uma plegada de madeira, em que tocou com a chama, porém pôs fogo no seu universal, na casa, do mesmo modo não é um indivíduo singular desse instante ou essa sensação isolada do ardor da vingança, assim ele seria um animal que precisa ser sacrificado em razão de sua nocividade e da insegurança por estar submetido a esses acessos de fúria (...). Os tribunais, os soldados, têm não apenas o direito, porém a obrigação de matar homens, mas, nesse caso, é precisamente determinado contra que qualidade de homens e em que circunstâncias isso é permitido e é uma obrigação.

Nem mesmo Levinas destinou necessária atenção ao tema da pena de morte, tendo se pronunciado, ao que se sabe, uma única vez, e de forma ligeira e tímida, após a abolição da pena na França (que só aconteceu em 1981, tendo sido a guilhotina abolida somente em 1977), remetendo a questão mais ao âmbito da contradição flagrante entre a admissão da pena e os preceitos judaico-cristãos e não como uma questão propriamente filosófica e digna desse nome⁵⁷³.

A pena de morte sempre representou o efeito de uma aliança entre a mensagem religiosa e a soberania de um determinado Estado, ainda que sobreviva sobre o conceito de "Estado" uma essência profundamente religiosa, como venho tratando.

⁵⁷¹ DERRIDA, Jacques. *Séminaire la peine de mort*. Paris: Galilée, 2012, p. 32.

⁵⁷² HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Filosofia do direito*. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2010, p. 145-158.

⁵⁷³ DERRIDA, Jacques. ROUDINESCO, Elisabeth. *De que amanhã...* diálogo. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004, p. 176-177.

Quer ou não se trate dos casos paradigmáticos de Sócrates, de Cristo, de Joana d'Arc ou de Eli Allaj, tudo se decide, exemplarmente, a partir de uma acusação religiosa (profanação ou traição de uma lei sagrada), lançada ou inspirada por uma autoridade religiosa, cujo sucedâneo é o Estado, que decide sobre a condenação à morte - e que a aplica. Na figura do monarca, do povo, do presidente ou do governador etc., a soberania do Estado é portanto definida pelo poder de vida e morte sobre seus súditos⁵⁷⁴.

É claro que toda a discussão aqui trazida conduz a análise sobre a pena capital a partir de seu aparato legítimo cooptado pelo direito, sabendo-se que poderíamos estender a sua aplicabilidade às ocorrências não-legítimas, porém mais verificáveis no plano empírico do que as experiências públicas. Refiro-me à violência policial que age em países como o Brasil, nas favelas e demais recantos por onde sobrevivem restos da história - na maioria negros e pobres - perante o corpo daqueles que sofrem o efeito do estado de exceção permanente, circunstância definida por Giorgio Agamben como "vida nua".

Embora sem poder dar-se tanta ênfase à discussão da vida nua e do estado de exceção em Agamben, é prudente pontuá-la ainda que minimamente, cientes do risco de incorrer em uma superficialidade. A vida nua seria a vida que é protegida pelo sistema jurídico, ao mesmo tempo em que é abandonada por ele. Aquela vida cuja existência ou inexistência não importa ao sistema. O que mais impressiona na tese de Giorgio Agamben não está em dizer que existe uma circunstância na qual vidas são consideradas obsoletas, mas sim no fato de as pessoas em geral não perceberem que é do Estado o poder de definir qual vida é digna de ser vivida e qual não é (logo, biopolítica torna-se, em verdade, em tanatopolítica). Definida para os dias atuais, na biopolítica moderna, o soberano é aquele que decide a respeito do valor ou da falta de valor da vida, quando certas vidas são identificadas e indiferenciadas com a figura do *inimigo* escolhido. Dito de outro modo: a presente situação da política mundial deve ser identificada como uma zona de indiferenciação, onde muitas vezes a preocupação com a manutenção da vida torna-se igual à luta contra o inimigo⁵⁷⁵. Foi essa descrita identidade entre vida e política que constituiu o fundamento primordial do totalitarismo do século XX, aliado ao nacionalismo exacerbado, - na construção de um inimigo comum.

Agamben busca reproblematicar o conceito de "biopoder" cunhado por Michel Foucault na sua percepção sobre o estado político atual. Ao longo de suas obras, Foucault nos alertara que é nas próprias instituições fechadas - os chamados *dispositivos disciplinares* - tais como a escola, a família, a fábrica, o hospital, o exército etc., que se definem as estratégias possíveis de resistência em vista de processos autônomos de subjetivação. Foucault percebeu

⁵⁷⁴ *Ibidem*, p. 175.

⁵⁷⁵ PELBART, Peter Pál. *Vida capital. Ensaios de biopolítica*. São Paulo: Iluminuras, 2011, p. 63-64.

que no momento em que a vida passou a se constituir no elemento político, que deve ser administrado, calculado, gerido, regrado, organizado e normalizado, a violência não decresceu⁵⁷⁶. As afrontas contra os direitos humanos mantiveram-se.

Agamben concorda com o pressuposto foucaultiano, mas diverge de seu momento de instauração. Para o pensador italiano, o embrião do biopoder é identificável já em Aristóteles, quando o estagirita subdividiu duas modalidades de vivência em sua construção política: a *zoé* e a *bios*⁵⁷⁷. *Zoé* seria a característica comum de todos os viventes. O mero fato de estar vivo. A estrita capacidade de respirar, desenvolver racionalidade e demais atos em que a simples sobrevivência estaria vinculada. Em contrapartida, a *bios* é a vida boa, a vida do cidadão grego, legitimado e livre para deliberar no espaço público. O poder soberano e a biopolítica são instalados nessa zona de diferenciação (que em seguida passará a ser indiferenciável), entre a obsoleta e mera vida e a vida preenchida pelas garantias que o Estado proporciona.

O plantel de pessoas que está de um lado e de outro dos modelos de vida elencados é definido, de forma não expressa, pelo poder soberano, que se vale de uma suposta neutralidade e do discurso público da "igualdade formal" para atuar e produzir controle concreto na vida das pessoas não agraciadas pelo efetivo estado de direito. Em outras palavras, é o poder do soberano que decide o momento que a vida deixa de ser politicamente relevante e passa a ser sem-valor⁵⁷⁸.

Com o advento do estado de direito, a zona de diferenciação entre a vida nua e a vida boa torna-se embaçada e, de algum modo, entrelaçada. A vida nua daqueles que sobrevivem nesse modelo de política criado pelo Ocidente - vida dos, chamados por Benjamin como "restos da história", termo inúmeras vezes reiterado neste escrito - e a vida boa - vida dos bem alimentados e efetivamente livres para desfrutar sua existência - são codependentes. A primeira está sob o manto da exceção permanente, enquanto a segunda sob o deleite efetivo da proteção jurídica. Uma não vive sem a outra. Nesses termos, a relação de inclusão e exclusão está no próprio funcionamento da relação de exceção⁵⁷⁹.

Para que essa extensão do conceito de pena de morte aqui proposta se institua, onde aqui mais uma vez poderíamos valer-nos da ideia de *violência biopolítica*, é preciso anotar a

⁵⁷⁶ DUARTE, André. *De Michel Foucault a Giorgio Agamben: A trajetória do conceito de biopolítica*. In SOUZA, Ricardo Timm de; OLIVEIRA, Nythamar Fernandes (orgs). *Fenomenologia hoje III, bioética, biotecnologia, biopolítica*. Porto Alegre: Edipucrs, 2008, p. 71.

⁵⁷⁷ AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer. O poder soberano e a vida nua I*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2004, p. 9 e ss.

⁵⁷⁸ NASCIMENTO, Daniel Arruda. *Do fim da experiência ao fim do jurídico: percurso de Giorgio Agamben*. São Paulo: LibertArs, 2012, p. 117.

⁵⁷⁹ NASCIMENTO, Daniel Arruda. *Do fim da experiência ao fim do jurídico: percurso de Giorgio Agamben*. São Paulo: LibertArs, 2012, p. 115.

estrutura de comando dessa força que necessita do excluído, o qual tentará, posteriormente, incluir, seja como for, ou aniquilar, por intermédio da força autorizada pelo estado de exceção. O soberano tem o poder de instituir o estado de exceção, justamente para aplicar a norma discricionária àquele que escapa da norma padrão: *o banido*. Assim, a lei instituída é desaplicada, por força do poder *dito* legítimo do soberano, e passa a ser aplicada uma ordem excepcional. Essa violência que instaura e conserva o poder soberano torna-o "legal", através do direito, mas não o torna "legítimo". Cada vez mais, direito e violência são invadidos um pelo outro e, portanto, indiferenciáveis⁵⁸⁰. O lado mais perverso do poder do soberano corresponde ao desejo inarredável de monopolizar a violência de forma irrestrita (e para isso, valendo-se do direito, já que nada desagrada mais a ordem jurídica do que a imposição de limites ao seu poder)⁵⁸¹.

Assim, torna-se importante afirmar que o ardiloso artifício do ímpeto soberano, para conservar o seu poder, foi, exatamente, desenvolver a zona de penumbra que torna indiferenciável as duas modalidades de vida humana. O poder de suspender a norma concentra-se exatamente na zona de indiferenciação entre fato e direito⁵⁸². Isso não significa dizer que aqueles que sofrem a suspensão da norma, conforme afirmei acima, não estão formalmente contemplados pelo direito.

Com a possibilidade de suspensão da norma por parte do soberano, a própria ideia de soberania torna-se definida como afirmação da ordem e, ao mesmo tempo, a sua negação. A soberania é indispensável para fixar a ordem, pois é ela quem institui o que é, *supostamente*, o interesse público e o bem comum ou, nos termos do constitucionalismo contemporâneo, o estado de direito, a segurança e a paz, ao mesmo tempo em que, ela soberania, na figura do poder soberano, é quem decide declarar a exceção, pois o ordenamento está à disposição do soberano. É o estado de exceção que confirma a regra; confere validade à normalidade. Em outras palavras, vale dizer que a regra convive com a exceção. Depende dela.

O mero potencial de exercer o direito legítimo de suspender a vigência da lei reafirma o poder soberano em ato⁵⁸³. O poder do soberano de suspender a lei é uma força de lei sem lei⁵⁸⁴. A força da exceção se dá na ausência da vigência da lei: *o soberano, enquanto guardião das leis que sustentam a legitimidade do uso da força para garantir o cumprimento dessas,*

⁵⁸⁰ *Ibidem*, p. 136.

⁵⁸¹ *Ibidem*, p. 130-140.

⁵⁸² *Ibidem*, p. 117.

⁵⁸³ “Aristóteles trata, contudo, de reafirmar sempre a existência autônoma da potência, fato para ele evidente de que o tocador de cítara mantém intacta a sua potência de tocar mesmo quando não toca”. In AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer. O poder soberano e a vida nua I*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2004, p. 52.

⁵⁸⁴ AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção*. São Paulo: Boitempo, 2004, p. 61.

tem mais força quando suspende essas leis. Não há nome que melhor defina isso do que *violência*. A violência que conserva e estrutura o estado de direito.

Torna-se, assim, lícito o argumento que fundamenta a garantia da lei por aquele que está fora da lei. Quem estabelece a zona de atuação da lei não está vinculado à lei. Constrói-se a ficção jurídica do grau zero da lei⁵⁸⁵. A aporia claramente se manifesta. Nas palavras de Giorgio Agamben⁵⁸⁶: “mais do que tornar lícito o ilícito, a necessidade age aqui como justificativa para uma transgressão em um caso específico por meio de uma exceção”.

Desde a origem da formatação da ideia de soberania, existem aqueles que estão fora do sistema e são capturados por ele pelo lado de fora - capturados pelo efeito devorador da soberania - como aponta Derrida⁵⁸⁷. Reafirmam a soberania pelo seu abandono, pois o próprio ato de formalização do mundo jurídico pressupõe que alguém ficará de fora, e será incluído exatamente pela sua exclusão, por não preencher os requisitos exigidos pelo pensamento hegemônico. Eis o *paradoxo da soberania*. Giorgio Agamben chama a atenção para o fato de que a soberania, desde o seu processo fundador, dá-se em uma relação obscura com a suspensão do próprio direito vigente sob a figura do estado de exceção, pois para que a vida comunitária seja possível, é necessário que um mínimo de normas seja imposto, mas, na maioria dos casos, esse mínimo tende a estender-se ao máximo⁵⁸⁸.

Não darei continuidade a essa discussão, muito embora sejam perfeitamente aproximáveis os pensamentos de Derrida e Agamben sobre o tema da soberania⁵⁸⁹, pois esse

⁵⁸⁵ *Ibidem*, p. 40-41.

⁵⁸⁶ *Ibidem*, p. 80.

⁵⁸⁷ "Será a soberania devoradora? A sua força, o seu poder, a sua maior força, a sua potência absoluta, será ela, por essência e sempre em última instância, poder de devoração?". In: DERRIDA, Jacques. *O soberano bem*. Coimbra: Palimage, 2004, p. 79.

⁵⁸⁸ NASCIMENTO, Daniel Arruda. *Do fim da experiência ao fim do jurídico: percurso de Giorgio Agamben*. São Paulo: LibertArs, 2012, p. 121.

⁵⁸⁹ É claro que poderia ser desenvolvida aqui uma longa aproximação entre as teses de Agamben e de Derrida em seus múltiplos pontos de convergência sobre o tema da soberania. Mas estou ciente de que Derrida reagiu de forma concisa, hostil e até mesmo jocosa às intuições do filósofo italiano, destinando a 12ª sessão inteira de seu primeiro seminário intitulado "*La bête et le souverain*" para atacá-lo, tanto em suas teses mais centrais quanto na sua incessante busca pela origem, algo que contaminaria, segundo Derrida, suas conclusões: "No creo, por exemplo, que la distinción entre *bios* y *zôe* sea uns instrumento fiable y eficaz, suficientemente agudo ni - por utilizar el lenguaje de Agamben, que no es aquí el mío - que sea un instrumento suficientemente profundo para acceder a semejante profundidad de semejante "acontecimiento (así llamado) fundador". Ni que la categoría de olvido sea aquí bastante pertinente para que base con un filólogo más o menos competente y capaz de discernir entre bios y zôe para despertar hoy en día la política a sí misma y hacerla salir de su olvido o de su letargo". Cf: DERRIDA, Jacques. *Seminário la bestia y el soberano. Vol I (2001-2002)*. Buenos Aires: Manantial, 2010, p. 381. O texto "*O amigo*" de Agamben, presente na obra "*O que é o contemporâneo?*", se refere à Derrida e uma manifesta mágoa pelo fato de o filósofo da desconstrução não ter lhe endereçado créditos por ter-lhe ajudado a decifrar um enigma a respeito do conceito de amizade em Aristóteles, que logo depois Derrida se valeu para escrever sua obra sobre políticas da amizade. Cf: AGAMBEN, Giorgio. *O que é o contemporâneo?* Chapecó: Argos, 2009, p. 77-92. Por mais que existam dissidências pessoais e filosóficas explícitas entre Agamben e Derrida, penso que o pensamento de ambos, no horizonte de se pensar o político ou o efeito tanatopolítico da soberania, seja perfeitamente aproximável, muito embora a aproximação deva ser feita com o devido cuidado e

fato por si só já demandaria o espaço de uma nova tese. Passarei a discutir no próximo e derradeiro ponto, um dos outros elementos fundamentais que estruturam e ensejam a desconstrução da soberania, muito embora tal elemento já esteja presente ao longo da discussão: a calculabilidade do direito.

4.4 O direito de se pensar a justiça para além do direito

“Se há um imperativo categórico, este é o de fazer todo o possível a fim de que o por vir permaneça”
Jacques Derrida⁵⁹⁰

Eis que chegamos, enfim, ao último ponto da proposta de discussão intentada por essa tese. O ponto que consagra e, de algum modo, remonta à questão por excelência, que é a própria condição do pensamento, como rememorávamos há pouco: a questão da justiça. Jacques Derrida parece ser o autor mais perspicaz na temática que envolve a discussão entre “direito” e “justiça”. A “justiça”, em termos pensados por Jacques Derrida, é posta como aquilo que se confunde com a desconstrução, como tentarei demonstrar em breve.

Por mais que existam interpretações que se direcionem a conceber a desconstrução, esse quase-conceito, como um alerta sobre as nuances da linguagem e a falência do privilégio da fala sobre a escrita, como foi trabalhado em alguma medida no segundo capítulo, em “*Force de loi*”, Derrida deixa claro o quanto a “justiça”⁵⁹¹ está intrinsecamente ligada à

cautela para não espancar as assinaturas de ambos, tarefa pela qual aqui não terei espaço para cumprir de forma prudente. Penso que o problema de ambos, no aspecto político, seja recíproco: o quanto o paradoxo da soberania age sobre a vida concreta das pessoas que estão afetadas pela força legítima/ilegítima do Estado e o quanto é tarefa do pensamento desconstruir a dinâmica da exceção pela qual se sustenta a soberania. Para sustentar minha posição, uma aproximação que me parece decisiva está em “*Le Souverain bien*” onde, em linhas gerais, Derrida expressa o problema do “mal de soberania”, partindo do ponto do poder de suspensão da lei por parte do soberano, do direito excepcional deste de se colocar acima do direito, concedendo-se o direito ao não-direito, termos que guardam espessa relação com o pensamento de Agamben. Estou também ciente que existem posições contrárias a essa tese (como se pronuncia explicitamente Fernanda Bernardo, a qual não vê conciliação nenhuma entre as posições). Entretanto, correndo baixíssimo risco de errar, posso arriscar ser categórico em afirmar que as teses de Derrida e Agamben são muito mais complementares do que, por exemplo, Derrida e Habermas, muito embora essa segunda dupla tenha compartilhado um texto de assinatura comum em relação ao futuro da Europa, como descrevi no primeiro capítulo, e dialogado de forma mais respeitosa após as intempéries entre ambos nos anos 80.

⁵⁹⁰ DERRIDA, Jacques. VATTIMO, Gianni. *Da violência e da beleza. Diálogo entre Jacques Derrida e Gianni Vattimo*. Disponível em: <http://revistaalceu.com.puc-rio.br/media/alceu_n13_DossieDerrida.pdf> Acesso em agosto de 2013, p. 287.

⁵⁹¹ “Não conheço nada mais justo do que chamo hoje de desconstrução”. In: DERRIDA, Jacques. *Força de lei. O fundamento místico da autoridade*. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 39.

estratégia da desconstrução⁵⁹², pois, como tentarei expor adiante, esta se confunde com aquela. Para Derrida, a única circunstância impassível de desconstrução é a própria justiça⁵⁹³. Derrida, ao longo da obra, destaca que o “direito” e a “justiça” estão interligados, sendo impossível a sua plena dissociação. No entanto, ainda assim são diferenciáveis. *O direito sob nenhuma perspectiva pode ser confundido com a justiça, pois sua efetividade nada tem a ver com ela*. Derrida apoia-se no pensamento de Montaigne quando este afirma que o direito não é a justiça, apesar de ser justo que exista o direito. “A justiça do direito, a justiça como direito não é a justiça”⁵⁹⁴. A justiça sempre está além do direito⁵⁹⁵. As leis não são respeitadas porque são justas e sim porque são leis e não está na justeza a sua respeitabilidade e sim na sua força coercitiva, que traz consigo o fundamento místico de sua autoridade e, portanto, o fundamento místico do direito⁵⁹⁶.

O fundamento místico da autoridade da lei está na própria ausência de fundamento que ocorre no limiar de sua implementação, como discuti há pouco. O direito e a lei são instituídos por uma *violência*⁵⁹⁷ que não detém fundamento a não ser pela força, em que se apela a uma crença pública para que tal força ganhe respeitabilidade e seja possível a regulação política de uma sociedade⁵⁹⁸. Assim sendo, em certo sentido, a violência é o que funda e, ao mesmo tempo, rasga o direito. “A origem da constituição – é um acontecimento “performativo” que não poderá pertencer ao conjunto que ele fundamenta, inaugura ou justifica”⁵⁹⁹. Isso denota que o direito não é nem legal nem ilegal no seu momento fundador⁶⁰⁰.

Nas palavras de Derrida⁶⁰¹:

⁵⁹² O autor, no início da obra, questiona: “Será que a desconstrução assegura, permite, autoriza a possibilidade da justiça? (...) Os “desconstrucionistas” têm algo a dizer sobre a justiça, algo a fazer com a justiça? Por que, no fundo, eles falam tão pouco dela? Isso lhes interessa afinal?”. *Ibidem*, p. 4.

⁵⁹³ “A desconstrução é louca pela justiça. Louca por esse desejo de justiça”. *Ibidem*, p. 49.

⁵⁹⁴ DERRIDA, Jacques. *Força de lei. O fundamento místico da autoridade*. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p.21.

⁵⁹⁵ *Idem*. *Espectros de Marx. O Estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional*. Rio de Janeiro: Relume, 1994, p. 44.

⁵⁹⁶ DERRIDA, Jacques. *Força de lei. O fundamento místico da autoridade*. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p.21.

⁵⁹⁷ *Ibidem*, p.10. O termo “violência”, em alemão “Gewalt” ganha um sentido diferenciado, pois ao mesmo tempo significa violência e poder legítimo, autoridade justificada. Já aí se dá o caráter ambivalente do direito em seu momento de fundação.

⁵⁹⁸ *Ibidem*, p. 24.

⁵⁹⁹ DERRIDA, Jacques. *Fé e saber. As duas fontes da “religião” nos limites da simples razão*. In DERRIDA, Jacques. VATTIMO, Gianni. *A religião*. São Paulo: Estação Liberdade, 2004, p. 30.

⁶⁰⁰ *Ibidem*, p. 26.

⁶⁰¹ DERRIDA, Jacques. *Força de lei. O fundamento místico da autoridade*. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 24-25.

A operação de fundar, inaugurar, justificar o direito, fazer a lei, consistiria num golpe de força, numa violência performativa e portanto interpretativa que, nela mesma, não é nem justa nem injusta, e que nenhuma justiça, nenhum direito prévio e anteriormente fundador, nenhuma fundação pré-existente, por definição, poderia nem garantir nem contradizer ou invalidar (...) O discurso encontra ali seu limite: nele mesmo.

Acompanhando a leitura de Walter Benjamin no que tange à indecidibilidade do termo alemão “*Gewalt*”, tanto como uma violência fundadora de toda a instauração como, e sem distinção clara, a legitimação que a conservação da lei concede à violência da sua própria fundação. *Gewalt* é a força de lei, isto é, a violência autorizada e necessária de todo o direito. A cada aplicação presente, a lei jurídica apela a um momento místico de legitimação “acordada”, “consensualizada”, momento esse que seria reiterado a partir do instante da aplicação ou conservação da lei, como se a lei fosse novamente instaurada a cada vez, em um exercício de repetição⁶⁰². Este mecanismo representativo e repetitivo obscurece o jogo de violências originárias que preside à instauração e à aplicação, agindo como combustível para a representação diferida da mesma (e principal) violência: a da representação da justiça pelo direito, relegando a questão da justiça ao plano de um ideal regulador (como propuseram Kant, Rawls, Habermas e os demais pensadores da tradição da tolerância) e do processo de calculabilidade.

Nesse sentido, a conclusão inevitável, que já soa clara, está em admitirmos que o fundamento do direito e da soberania política ocidental apoiam-se em uma violência fundante que estrutura toda a sua dinâmica até os dias atuais. *Um elemento místico que dissemina uma pretensão de validade pela crença de seus súditos*. Porém, a desconstrutibilidade do direito é o que permite a sua interação com o tempo e, portanto, com a justiça.

Enquanto o direito está preso ao plano da visibilidade calculável, determinado por suas regras genéricas e abstratas, a justiça carrega consigo um elemento singular e concreto, impassível de visibilidade, escapando, assim, da possibilidade do cálculo. A característica incalculável, inaprisionável e, portanto, irrepresentável da justiça a torna, por isso, “indesconstruível”. Daí a dinâmica que diferencia “direito” e “justiça”: *a dinâmica da calculabilidade e da desconstrutibilidade*. O direito, enquanto sistema de regras abstratas e genéricas presas a um determinado tempo e espaço, trabalha em uma zona de delimitação que é corroída pelo tempo. É por isso que uma norma jurídica pode tornar-se aplicável em um momento e obsoleta em outro. *A retirada ou modificação de determinada regra do sistema jurídico ocorre por uma mudança no sentido de justiça que sustenta esta regra*. Daí insurge a

⁶⁰² *Ibidem*, p. 70-95.

possibilidade da desconstrução do direito – porque o sentido de justiça, que se dá no tempo, modificou determinada norma, portanto, tornou-a desconstruível.

O limite do direito é exatamente sua circunscrição no plano do calculável, “constituído sobre camadas textuais interpretáveis e transformáveis⁶⁰³” e tal conjectura é o que traz a possibilidade da desconstrução do direito.

A desconstrutibilidade do direito torna a desconstrução possível. 2) a indeconstrutibilidade da justiça torna também a desconstrução possível, ou com ela se confunde. Conclusão: a desconstrução ocorre no intervalo que separa a indeconstrutibilidade da justiça e a desconstrutibilidade do direito. Ela é possível como uma experiência do impossível⁶⁰⁴.

Essa impossibilidade não deve ser atribuída como um simples contrário do possível. Concomitantemente opõe-se e declara a possibilidade. A impossibilidade, nesses termos, é a guardiã desse impasse lógico. O espaço entre o possível e o impossível é a temporização. *A desconstrução atua nessa dobradiça. A desconstrução reivindica o pensamento do “talvez”.*

É preciso dar chance a essa experiência impossível - de uma nova compreensão do horizonte possível-impossível - para termos a dimensão do que a justiça como desconstrução pode nos auxiliar a pensar o direito. Como aponta Derrida⁶⁰⁵: “é preciso falar aqui do acontecimento im-possível. Um im-possível que não é somente impossível, que não é somente o contrário do possível, que é também a condição ou a chance do possível. Um impossível que é a própria experiência do possível”. Pensar o instante de decisão como uma loucura indecidível pela justiça é uma experiência do impossível⁶⁰⁶ (aliás, *enlouquecer não seria nada senão salvar a honra da razão*⁶⁰⁷, *muito embora seja a desconstrução um racionalismo incondicional, porém aberto ao por vir?*⁶⁰⁸), e essa experiência do impossível transfigura-se, digamos uma vez mais, como uma experiência radical do *talvez*⁶⁰⁹, pois só há decisão, se há, se ela atravessar o absoluto deserto.

⁶⁰³ DERRIDA, Jacques. *Força de lei. O fundamento místico da autoridade*. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p.70-95.

⁶⁰⁴ *Ibidem*, p.27.

⁶⁰⁵ *Ibidem*, p.243.

⁶⁰⁶ *Ibidem*, p.27.

⁶⁰⁷ *Idem. Vadios*. Coimbra: Palimage, 2003, p. 220. “Aí onde a razão corre o risco de *perder* ou de *se perder*, que se perca a razão, por exemplo, na loucura”.

⁶⁰⁸ *Ibidem*, p. 251.

⁶⁰⁹ DERRIDA, Jacques. *Espectros de Marx. O Estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional*. Rio de Janeiro: Relume, 1994, p. 55.

Ora essa experiência do "talvez" (*peut-être*)⁶¹⁰ seria, de *uma só vez*, a do possível e a do impossível, do possível *como* impossível (...) o acontecimento só é possível se vindo do impossível. Ele acontece *como* a vinda do impossível, ali onde um "talvez" nos priva de toda segurança e deixa o porvir ao porvir. O "talvez" se alia necessariamente a um "sim": sim, sim a(o) que vem⁶¹¹.

O pensamento que pensa o "talvez" - que se pensa através do "talvez" - é inaceitável para o horizonte de razões bem ordenadas que condicionam o pensamento da justiça, da política e da democracia. Não passa de um recurso similar a um empirismo rasteiro - rastejante - pré-filosófico ou pré-científico e de uma preguiça demonstrativa. Ao criticar o falso rigorismo dos argumentos totalizantes, Derrida segue a esteira de Nietzsche, em seu discurso sobre os "filósofos do porvir"⁶¹². Para Derrida, assim como para o referido filósofo alemão, o pensamento rigoroso é aquele que dá conta, que leva a sério, o rigorismo radical do "talvez" elevado às últimas consequências. O maior rigor do pensamento filosófico residirá justamente na incerteza constitutiva que subjaz ao pensamento do "excesso" e da "imprevisibilidade". Se impossível é justamente o que não cabe no diapasão da possibilidade, de nenhuma possibilidade, e que por isso não pode ser completamente abarcado pelo horizonte de significação, então sobre ele não há qualquer certeza possível, e aceitar esse limite significa conduzir o pensamento ao horizonte mais rigoroso possível. Ser o mais rigoroso possível significa superar o desejo de estabilização - o desejo de controle ou, o que dá no mesmo, o desejo de *soberania* - e, ainda, atirar-se ao campo do desconhecido. Da *aventura* do desconhecido. A impossibilidade do juízo determinante e absoluto, portanto, calculável, programável e programado - a fé dogmática em uma verdade última. O "talvez" marca a singularidade absoluta do acontecimento e a sua promessa: a incerteza e a hospitalidade ao recém-chegado demarcam, por conseguinte, a própria experiência da incerteza - do "talvez" mais radical⁶¹³.

"Talvez, é preciso sempre dizer talvez quanto à justiça"⁶¹⁴. O talvez é a marca de humildade da justiça. Essa impossibilidade, essa sombra de dúvida pode, à primeira vista, sugerir um quietismo, um relativismo ou o retorno a alguma imbricação catequizante

⁶¹⁰ "Peut-être" poderia ser traduzido também como "pode ser". Opto por traduzir por "talvez" acreditando remeter ao contexto mais fiel ao pensamento do autor, já que "pode ser" pode sugerir, ainda, um pensamento preso as amarras do "ser". Às modalidades do "ser".

⁶¹¹ DERRIDA, Jacques. *Papel-máquina*. São Paulo: Estação Liberdade, 2004, p. 258-259.

⁶¹² "... mas há quem se preocupe com esses perigosos 'talvez'? Esse terá que esperar a chegada de uma nova espécie de filósofos, diferentes em gostos e inclinações a seus predecessores: filósofos do perigoso 'talvez', em todos os sentidos da palavra. Falo com toda sinceridade, pois vejo a vinda desses novos filósofos..." NIETZSCHE, Friedrich. *Para além do bem e do mal*. Curitiba: Hemus, 2001, p. 12.

⁶¹³ PEREIRA, Gonçalo Zagalo. *A desconstrução derridiana ou a hospitalidade incondicional*. Universidade de Coimbra. Dissertação de mestrado, 2005, p. 73.

⁶¹⁴ DERRIDA, Jacques. *Força de lei. O fundamento místico da autoridade*. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p.55.

indesejável que traria afronta à presente racionalização teletecnocientífica em épocas de *pretensa* secularização. Não é essa a interpretação que a percepção desconstrucionista dá ensejo. Há de considerar-se, primeiramente, que todo conhecimento remete a uma crença, pois religião e razão são oriundos da mesma fonte⁶¹⁵, percepção insistentemente esquecida pelos recônditos dos racionalismos imersos em si mesmos e guardiões supremos do bastão da verdade. A justiça atua como força paradoxal no plano da realidade e traz angústia aos delírios da totalidade porque foge aos patamares da certeza⁶¹⁶. Sua indesconstrutibilidade é o que a sustenta⁶¹⁷. Mantém na temporalidade o fantasma do indecível, ineutralizável pelo intelecto;⁶¹⁸ e mantém viva a possibilidade de um recuo, de um voltar atrás, já que minha responsabilidade pelo outro – responsabilidade pela justiça – nunca se dá por encerrada. O indecível permanece preso, alojado, como um fantasma essencial em qualquer tomada de decisão. Traduz-se na experiência daquilo que não podemos experimentar, pois eu nunca poderei considerar que alguém é justo, algo é justo e até mesmo proferir que “eu sou justo” sem trair imediatamente a justiça⁶¹⁹.

Eis a aporia. A tentativa de transformar a invisibilidade da justiça, a incalculabilidade e impossibilidade de certeza da justiça, para o plano da visibilidade⁶²⁰ e da calculabilidade, traz a desmaterialização da justiça. A justiça, como hospitalidade incondicional⁶²¹, endereça-se à singularidade⁶²² do outro (do totalmente *qualquer* outro), que suportará minha decisão que desejo que seja justa, sem nunca ter certeza que minha ação tenha correspondido a ela.

Propriamente, em verdade, a desconstrução impede as pretensões messiânicas de estabelecer um centro de verdades acabadas com uma cartilha moral pré-determinada, sem reduzir-se a um relativismo. Não se trata de um vale-tudo⁶²³ no cerco das ações humanas,

⁶¹⁵ *Idem*. Fé e saber. As duas fontes da “religião” nos limites da simples razão. In DERRIDA, Jacques. VATTIMO, Gianni. *A religião*. São Paulo: Estação Liberdade. 2004, p. 43.

⁶¹⁶ SOUZA, Ricardo Timm de. *Razões plurais. Itinerários da racionalidade ética no século XX*. Porto Alegre: Edipucrs, 2004, p. 143.

⁶¹⁷ DERRIDA, Jacques. *Espectros de Marx. O Estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional*. Rio de Janeiro: Relume, 1994. p. 47.

⁶¹⁸ SOUZA, Ricardo Timm de. *op. cit.*, p. 149.

⁶¹⁹ DERRIDA, Jacques. *Força de lei. O fundamento místico da autoridade*. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p.17.

⁶²⁰ “Se a visibilidade da injustiça parece evidente, e a multiplicação dos exemplos seria um deleite para o olhar, a justiça carece de visibilidade. Mas prolifera em desejo”. In NIENOV, Christian Otto Muniz. *Justiça invisível e/ou verdade visível: relações entre lógica e história*. Texto cedido pelo autor, p. 5.

⁶²¹ “Não existe lugar para esse tipo de hospitalidade no direito e na política”. In DERRIDA, Jacques. ROUDINESCO, Elisabeth. *De que amanhã... diálogo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004, p. 77.

⁶²² DERRIDA, Jacques. *Força de lei. O fundamento místico da autoridade*. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p.37.

⁶²³ OLIVEIRA, Nythamar Fernandes de. Hegel, Heidegger, Derrida. Desconstruindo a mitologia branca. In: SOUZA, Ricardo Timm de; OLIVEIRA, Nythamar Fernandes. (Orgs). *Fenomenologia hoje II. Significado e linguagem*. Porto Alegre: Edipucrs, 2002, p. 341.

como muitos tentam interpretar, e sim da positividade de uma ideia, uma ação, uma responsabilização inacabada, mas que urge. A inapreensibilidade da justiça possibilita as construções das teorias ético-políticas que sempre estarão sujeitas à desconstrução. A desconstrução atua na temporalidade e não admite construções de castelos filosóficos edificados pela pretensão de totalidade e exorcização do tempo⁶²⁴.

O papel do pensamento, a partir do horizonte da desconstrução, seria o de manter-se aberto ao novo, pois, em termos lógicos, pressupor um pensamento que dê conta da totalidade é contraditório, uma vez que pressupõe até a si mesmo. Hegel tentou abarcar a totalidade da realidade no sistema filosófico mais ousado e sofisticado da história da racionalidade ocidental. Mas a filosofia perdeu seu momento de realização⁶²⁵. A estratégia da razão, *do saber absoluto do espírito que se encontra consigo mesmo*, mostrou-se inconsistente ao longo da história, uma vez que permitiu as guerras mundiais e o holocausto. Não restou dúvida que não há adequação entre realidade e intelecto, apenas a necessidade de o intelecto dominar o que está fora dele, de fazer deste outro seu prisioneiro. A lógica da dominação é a mesma na esfera da teoria e da prática⁶²⁶. *Esquece-se que sobre o Outro eu não posso poder*. Não há equilíbrio na relação de justiça com o outro.

O conceito de justiça, desde a tradição clássica, está atrelado à pretensão de um equilíbrio passível de ser atingido, de uma forma ou de outra, pelo direito. O sonho do equilíbrio traduziria o justo, aprisionaria o ininteligível e reduziria, por si só, o sentido de realidade ao plano do calculável, onde o múltiplo mais uma vez torna-se uno. O direito trabalha com essa pretensão de universalidade, e por isso tenta retirar a justiça do tempo - procura trazer para o plano universal aquilo que se dá na idiosincrasia da situação em concreto.

A relação entre justiça e cálculo em Aristóteles é, por um lado, um avanço do pensamento ocidental e, por outro lado, define seu limite, embora até hoje as hegemônicas teorias da justiça mantenham a discussão da ética ao plano aritmético.

Temos, pois, definido o justo e o injusto. Após distingui-los assim um do outro, é evidente que a ação justa é intermediária entre o agir injustamente e o ser vítima de injustiça; pois um deles é ter demais e o outro é ter demasiado pouco. A justiça é uma espécie de meio-termo, porém não no mesmo sentido que outras virtudes, e sim

⁶²⁴ SOUZA, Ricardo Timm de. *Em torno à diferença. Aventuras da Alteridade na Complexidade da cultura contemporânea*. Rio de Janeiro: Lúmen Júris, 2008, p. 17.

⁶²⁵ ADORNO, Theodor. *Dialética negativa*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009, p. 11.

⁶²⁶ TIBURI, Márcia. *Crítica da razão e mimesis no pensamento de Theodor Adorno*. Porto Alegre: Edipurs, 1995, p. 51.

porque se relaciona com a quantia ou quantidade intermediária, enquanto a injustiça se relaciona com extremos⁶²⁷.

Quando a razão ocidental conseguiu transformar a ideia geral de justiça na ideia geral de equilíbrio (sonho já antigo da razão ocidental, mas que só na modernidade ganha contornos de maior plenitude), criou-se o discurso retórico da “igualdade” formal, onde as principais desigualdades reais pudessem ter plena vigência como se fossem apenas “acidentes de percurso”⁶²⁸. A dimensão da hospitalidade incondicional no pensamento de Derrida rompe com hegemonia tradicional no que se refere à questão da justiça exatamente por não supor uma origem imaculada que conduz o universo, e, além disso, não prelecionar uma cartilha de condutas, a segurança de um imperativo, ou a passividade de um cálculo - a passividade de um justo meio. Dá-se por outro fundamento. Estado de responsabilidade pré-ética⁶²⁹, que convida o agir por um golpe de duas forças. Um golpe duplo que atua de forma semelhante a quando convidamos alguém a visitar a nossa casa: um convite deve deixar livre, não tornar a pessoa obrigada a aceitá-lo. Mas deve ser insistente, nunca indiferente. Não carrega pressão. Ao mesmo tempo deixa livre e toma como refém⁶³⁰.

Essa é uma das grandes diferenças, no plano da justiça, na filosofia de Derrida, em contraponto com o pensamento ético consagrado nos períodos clássico e moderno, que conseguia retirar a justiça do tempo e atingi-la, eliminando-se o componente místico de incerteza e de finitude que está por trás dela. A perspectiva platônico-aristotélica trabalha com a dimensão do homem que consegue perceber-se como justo, como moderado, como conhecedor do bem, como prudente. *Nesse sentido, tal vertente elimina a aporia do indecidível*. Além disso, dinamiza seu campo de preocupação da justiça apenas para a civilização grega, para os cidadãos gregos. Bárbaros, estrangeiros, escravos, dentre muitos outros, fogem à preocupação central dos pais da filosofia. A Filosofia moral, como "ramo"

⁶²⁷ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Livro V, 5 (1133b29-1134a01). São Paulo: Abril Cultural, 1984, p. 129. Para uma lúcida e precisa aproximação/distanciamento entre a justiça como cálculo em Aristóteles e do acolhimento ético do terceiro em Levinas, conferir: CASTRO, Fabio Caprio Leite de. *O Outro e a Justiça– Do Eudaimonismo à Ética da alteridade*. Texto cedido pelo autor: "Em Aristóteles, todas as virtudes éticas participam da justiça enquanto *justa medida*. O conceito de alteridade irrompe no pensamento aristotélico a partir da sua concepção de justiça particular: o outro é condição para que se realize a justiça. A tensão produzida pela alteridade é neutralizada pela noção de justiça legal e dissolvida na autossuficiência da vida contemplativa. Em Levinas, produz-se uma revolução na filosofia: a ética é a filosofia primeira. A possibilidade da justiça e da ontologia é fundada pela responsabilidade assimétrica da relação primordial. A justiça torna-se necessária pela presença *problematizante* do terceiro".

⁶²⁸ SOUZA, Ricardo Timm de. *Justiça em seus termos. Dignidade humana, dignidade do mundo*. Rio de Janeiro: Lúmen Juris, 2010, p. 127-128.

⁶²⁹ DERRIDA, Jacques. *Adeus a Emmanuel Levinas*. São Paulo: Perspectiva, 2004, p. 158.

⁶³⁰ *Idem*. *Paixões*. São Paulo: Papirus, 1995, p. 25.

formal do estudo filosófico, emerge carregada de vícios em suas estruturas, desde o seu nascimento⁶³¹.

Em Kant (devemos revisitá-lo uma vez mais), a possibilidade da justiça é também exigida pelo cálculo, a partir do plano intelectual, com o imperativo categórico. Não só o sujeito deve ser capaz de agir em conformidade com o dever prescrito pela lei autônoma que ele mesmo formula "como se" (*als ob*) fosse universal, mas também deve fazer unicamente por dever, isto é, por pura observância da lei sem benefício próprio: tal é a condição da autonomia da vontade. Essa formulação implica que o sujeito deva ser capaz de calcular a lei ou a regra geral da sua conduta de tal modo que, em cada caso, não possa senão segui-la livremente como regra universal. Isso não significa que as características próprias de cada caso não devam ser tidas em conta; pelo contrário - elas têm de ser tidas em conta, mas unicamente como parcelas do cálculo: como um caminho a ser trilhado a partir do qual a lei do dever moral necessita para formular-se.

O conceito de “dever”, de “puro dever” kantiano, oriundo do imperativo da moral, implica uma dupla disparidade com o pensamento da justiça, em perspectiva derridiana. Em primeiro lugar: se subordino minha conduta a um conhecimento, significa que meu agir moral adentra ao campo do calculável, pois obedece ao desdobramento de uma norma ou programa e, portanto, foge dos patamares da justiça porque esta ocorre sempre no plano inusitado do incalculável⁶³². Em segundo lugar: agindo meramente por puro dever, com minha conduta liberto-me da “dívida” para com o outro e completo o círculo. O dever cessa. Torno-me livre dele. Não revisito o ponto onde enderecei minha ação e retiro da temporalidade meu agir e minha responsabilidade. Transformo minha responsabilidade em finita⁶³³.

Assim, o conceito de dever, na percepção kantiana, carrega consigo a discrepância com o que aqui procuramos traduzir como nova percepção da ideia de responsabilidade, a partir de Derrida. A atitude ética perante um rosto que interpela jamais admitirá, em seu âmago, o significado pleno da responsabilidade obedecer-se simplesmente a uma regra, a um rito, uma dívida. Não se pode ser amigo de alguém, ser responsável por outrem, por dever⁶³⁴. Nas palavras de Derrida: “Haveria, pois, um dever de não agir segundo o dever em

⁶³¹ SOUZA, Ricardo Timm de. *Em torno à diferença. Aventuras da alteridade na complexidade da cultura contemporânea*. Rio de Janeiro: Lúmen júris, 2008, p. 55.

⁶³² Segundo Derrida: “O outro corresponde sempre, por definição, ao nome e à figura do incalculável. Nenhum cérebro, nenhuma análise neurológica supostamente exaustiva é capaz de propiciar o encontro com o outro”. In DERRIDA, Jacques. ROUDINESCO, Elisabeth. *De que amanhã... diálogo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004, p.66.

⁶³³ DERRIDA, Jacques. *Filosofia em tempo de terror. Diálogos com Habermas e Derrida*. BORRADORI, Giovanna (Org.) Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003, p. 143.

⁶³⁴ DERRIDA, Jacques. *Paixões*. São Paulo: Papirus, 1995, p. 13.

conformidade: nem com o dever, diria Kant, nem mesmo por dever? Como um tal dever, um tal contra-dever, nos endividaria? Com relação a quê? Com relação a quem?"⁶³⁵.

A lei autônoma de Kant é, portanto, ao mesmo tempo heterônoma, na medida em que se o cálculo do sujeito estiver correto, a lei por ele formulada não pode senão identificar-se com a lei ideal que resulta na perfeição do cálculo. É essa dinâmica que permite a Kant e ao pensamento ocidental político dos direitos humanos, posterior a ele, predispor de axiomas como leis universais.

Mas a questão que ora se levanta irrompe com o horizonte mecânico proposto pelo filósofo alemão: será que há responsabilidade ou decisão quando estas resultam de um cálculo de maior ou menor complexidade? Decidir, tendo como parâmetro unívoco, o cálculo não é converter-se e convergir-se em uma mera "máquina de calcular"? Não seria esta responsabilidade geral e generalizada, que resulta do cumprimento do imperativo categórico, a condição e a própria aniquilação da angústia da responsabilidade, através das promessas de "boa consciência" do dever cumprido? Ao que tudo indica, esse processo anunciado pela responsabilidade pelo puro dever rompe com a responsabilidade pelo absolutamente outro que aqui mantemos em aporia: não porque a singularidade de cada caso tornasse o cálculo tão complexo a ponto de ser impossível de ser levado a termo pelo sujeito cognoscente, em sua condição de existência finita, mas sim porque toda a decisão, na medida em que acontece *uma única vez pela primeira e última vez*, é em si mesma absolutamente incalculável.

O que se está aqui a reinventar (ou inaugurar) é o desenvolvimento de uma racionalidade que não corresponda a ética ao valor econômico da tarefa, da normatividade, do justo meio, da adaptação a algum imperativo ou até mesmo de um saber, do tipo "saber racional":

Esta hiper-ética ou esta hiper-política ergue-se incondicionalmente para além do círculo econômico do dever ou da tarefa, da dívida a reapropriar ou a anular, do que se sabe dever fazer e que, portanto, depende ainda de um saber programático e normativo que ela se contenta em desenrolar conseqüentemente. O hiato entre estas duas postulações igualmente racionais da razão, este excesso de uma razão que a si mesma se excede e que assim a abre ao seu porvir e ao seu devir, esta ex-posição ao evento incalculável, seria também o espaçamento irreduzível da fé (...) Este hiato abre o espaço racional de uma fé hiper-crítica, sem dogma e sem religião, irreduzível a toda e qualquer instituição religiosa ou implicitamente teocrática⁶³⁶.

A necessidade estrutural da suspensão do crédito de todo axioma contida em cada decisão não se trata de um simples momento de angústia. Deve ela permanecer estruturalmente presente no exercício de toda a responsabilidade para que esta não se

⁶³⁵ *Ibidem*, p. 14.

⁶³⁶ *Idem. Vadios*. Coimbra: Palimage, 2003, p. 268.

abandone ao dogmatismo ou à boa consciência do dever cumprido. Decisão, se há, permanece amarrada ao impossível. Esse paradoxo Derrida intitulou como "*aporia da época da regra*", o que nos conduz a outra aporia: a da "assombração do indecível"⁶³⁷.

O indecível, como aqui se insiste, a prova da indecibilidade, não significa um momento passageiro no processo de tomada de decisão, ou seja, não é passível de superação, em uma interfase dialética ainda que de altíssima sofisticação (*Aufhebung*). A decisão permanece espectral, induzindo à assombração fantasmagórica, desconstruindo desde o interior toda a pretensa criteriologia que esboçasse uma certeza no processo decisório. Aqui reside o limite e a fragilidade da categoria da "decisão" tida por base na axiomática egológica da consciência, da intencionalidade e da propriedade, em suma, de todo o "decisionismo" de uma ipseidade que pode calcular, mas que não pode decidir porque "eu" já é inscrição e resultado de um estranho processo que implica o acolhimento daquele que já pertence à ordem do indecível, pois a decisão é sempre decisão do outro⁶³⁸:

Minha decisão não pode nunca ser a minha, ela é sempre a decisão do outro em mim e sou, de certa maneira, passivo na decisão. Para que uma decisão faça acontecimento, para que ela interrompa meu poder, minha capacidade, meu possível, e para que ela interrompa o curso comum da história, é preciso que eu submeta minha decisão, o que é evidentemente inaceitável em qualquer lógica⁶³⁹.

Por isso, amarrando a discussão original aqui pretendida e já encaminhando para um final, falar em acolhimento a partir da reciprocidade implícita nas categorias do consenso ou da tolerância seria como assumir a aniquilação do indecível. A ideia de reciprocidade, presente na maioria das construções éticas do Ocidente, em geral, estrutura-se na simetria e no modelo contratual de sociedade. A proposta aqui estabelecida rompe completamente com esse modelo de fundamentação do agir. Uma construção ético-política instrumentalizada pela necessidade da reciprocidade está presa à concepção contratológica de sujeito. Está fora do plano de relação aporética demandada pela justiça. A promessa da relação dual bem organizada está fraturada de antemão (está fora dos eixos) pela sua própria impossibilidade: a impossibilidade de acolher incondicional e silenciosamente o absolutamente outro, ou seja, a impossibilidade da hospitalidade incondicional ou da justiça sem perjúrio.

A dinâmica da finitude e da temporalidade são o que torna possível o pensamento da justiça, *já que a finitude nos condena ao tempo*. Se eu acredito que atingi a justiça,

⁶³⁷ DERRIDA, Jacques. *Força de lei. O fundamento místico da autoridade*. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 43-51.

⁶³⁸ PEREIRA, Gonçalo Zagalo. *A desconstrução derridiana ou a hospitalidade incondicional*. Universidade de Coimbra. Dissertação de mestrado, 2005, p. 120.

⁶³⁹ DERRIDA, Jacques. *Uma certa impossibilidade impossível de dizer o acontecimento*. Transformação: Revista da Universidade de São Paulo. Vol 35, n.02, 2012, p. 245.

necessariamente sequestrei o tempo e assim afirmo que minha conduta é impassível de reparação e de equívoco. Se encontro a justiça, encontro a realidade lógica. Só saberei se fui justo se a realidade *a posteriori* confirmar essa perspectiva. Proferir a frase “eu sou justo” é o mesmo que retirar uma foto da realidade e afirmar que ela é a realidade. A realidade torna-se tranquila, apreensível. Mas inexistente tranquilidade na medida da realidade, que é sempre inusitada. Aprisionando a realidade, indiretamente, coloco-me no patamar de Deus, pois percebo que minha projeção representacional de realidade é suficiente. Eu redefino o real. Reapresento o real. *Na verdade, de minha ação frente a outrem tenho apenas a expectativa de que ela tenha sido justa.* O que podemos extrair da interação é, tão somente, a expectativa de justiça. Eu nunca encontro a realidade e sim o sentido que a ela eu confiro. Nunca é possível transformar o instante de decisão pelo outro em comparação como um jogo porque em um jogo eu sei as regras, assim como no direito, mas na realidade não. A realidade está presa ao tempo e o tempo me dá a segunda chance, apesar de o instante de decisão, no plano da justiça, ser imediato.

Para Derrida, a crença de que se pode preencher o “vazio jurídico”, pensando a inabalável fenda que há entre o direito e a justiça, a partir de um ideal regulador é “como se confiássemos o pensamento ético a um comitê de ética”⁶⁴⁰. Cair nessa armadilha é um horizonte comum não só aos juristas.

Pensar a política e o direito neste momento de cinismo e descrença nas instituições significa muito mais um compromisso pessoal do que propriamente esculpir uma teoria da justiça ou uma teoria política⁶⁴¹. A afirmação da politização da ética não tem, ainda, ponto de chegada, mas o ponto de partida está em arriscar a crítica ao modelo liberal que envolve a democracia de hoje e os direitos humanos. Arriscar o impossível começa por redizer: *sim*, a justiça é incalculável, mas precisamos agora calcular. *Sim*, não temos garantias de qual ou de onde está o caminho certo, mas precisamos agir. *Sim*, existem inúmeras batalhas, mas, de algum modo ou de todo modo, todas partem de um repensar o modelo de nossa própria relação com o desconhecido e o arquétipo tradicional da filosofia política e dos direitos humanos, ainda hoje entregues ao modelo de democracia liberal-parlamentar.

⁶⁴⁰ DERRIDA, Jacques. *Espectros de Marx. O Estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional*. Rio de Janeiro: Relume, 1994. p. 122.

⁶⁴¹ *Idem*. *Política e amizade: uma discussão com Jacques Derrida*. In: *Desconstrução e ética. Ecos de Jacques Derrida*. DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar (Org.). Rio de Janeiro: Loyola, 2004, p. 238-239.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

"Ao falar de uma onto-teologia da soberania, faço referência sob o nome de Deus, do Deus Uno, à determinação de uma onipotência soberana, logo indivisível. Mas aí onde o nome de Deus daria a pensar outra coisa, por exemplo uma não-soberania vulnerável, sofredora e divisível, mortal mesmo, capaz de se contradizer ou de se arrepender (pensamento que não é nem impossível nem sem exemplo), o que seria uma história absolutamente diferente e talvez a de um deus que se desconstrói até mesmo na sua ipseidade."

Estará a democracia por vir condicionada a existência de um Deus por vir, capaz de desconstruir a própria ipseidade de sua onipotência? Qual relação com o divino estaria *guardada* em segredo nos processos de secularização da soberania? *Talvez* não seja aconselhável, em sede de considerações finais, encerrar um longo trabalho de pesquisa com tantas questões incomodativas. Ou talvez seja para isso que a toda pesquisa filosófica, digna desse nome, se valha. Por trás desta aparente mistificação obscurantista da democracia que aqui vimos, Derrida esclarece que sua inafastável incalculabilidade e seu inescusável caráter aporético de impossibilidade representam a “urgência singular de um *aqui e agora*”. É a promessa e o compromisso secreto com o *talvez* paciente da messianicidade sem messianismo.

Todas as principais filosofias políticas que assim reivindicaram chamar-se não fizeram mais do que pensar as condições de possibilidade das relações mundanas, calculando-lhes a regra e formulando equações capazes de efetivá-la. A delimitação do objetivo das "filosofias políticas", presas ao que aqui tentamos chamar de "tradição da tolerância", é o que demarca também o seu limite, ao dissolver-se tão somente em uma ontologia regional - demarcada pelo "*desejo de distância*", que nada mais é do que o "*desejo de soberania*".

A aporia que se instaura entre *a* lei da hospitalidade e *as* leis da hospitalidade, desenvolvidas por Derrida, conduz o pensamento da desconstrução da soberania para uma abertura capaz de viabilizar a reinvenção de um pensamento político que aguarda, silenciosamente, o acontecimento. O pensamento da democracia por vir atua, portanto, nessa dobradiça entre o acontecimento e cálculo. Assume a aporia da irrupção política para além do político. Pois aquilo que apela ao político não pode dizer respeito em si mesmo ao propriamente político. A irreduzível emergência do político acontece porque até mesmo a experiência da relação, no modo da não-relação, nunca se dá em um face a face puro. Se há lugares instituídos perante as relações mundanas é porque nenhuma regra foi ditada de antemão desde uma instância transcendente a ponto de poder eliminar, por assim dizer caráter de *contaminação* que antecede e envolve todo o pensamento do ético e do político. A falha no momento da institucionalização é sempre no âmbito da efetivação da relação, ou seja, a sua determinação definitiva e o seu *programa* subsequente. Toda relação está ainda e sempre por vir, e a descontinuidade constante que daí deriva é o que permite a respiração e o transbordamento desse mesmo por vir.

⁶⁴² DERRIDA, Jacques. *Vadios*. Coimbra: Palimage, 2003, p. 274.

Ética pura, se há, começa na dignidade respeitável do *dissemelhante*, reconhecido como não reconhecível, ou mesmo como irreconhecível, para além de todo o saber, de todo o conhecimento e de todo o reconhecimento: longe de ser o seu começo, o próximo, como semelhante ou reconhecível, designa o fim ou a ruína da ética pura, se há.

A hospitalidade seria, portanto, a resposta secreta, aberta ao infinito, diante do apelo incondicional de todo (e qualquer) absolutamente outro - *fugitivo* do desejo englobador da instauração. Conceito que se liga e confunde-se com o *por vir* e pode ser lido, como aqui tentei sustentar, como o outro nome da desconstrução. Pensar a "cena da hospitalidade" seria responder a uma voz inaudível que excede a *ipseidade*, desnudando-se perante ela na forma fantasmagórica de um mistério. À beira do início do fim do mundo. Eis seu trabalho impossível!

REFERÊNCIAS

OBRAS DE JACQUES DERRIDA CONSULTADAS:

DERRIDA, Jacques. **Força de lei**. O fundamento místico da autoridade. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

_____. **Gramatologia**. São Paulo: Perspectiva, 2004.

- _____. **A escritura e a diferença.** São Paulo: Perspectiva, 2009.
- _____. **Limited Inc.** Campinas: Papirus, 1991.
- _____. **Mal de arquivo.** Uma impressão freudiana. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.
- _____. **Pensar em não ver.** Escritos sobre as artes do visível. (1979-2004). Florianópolis: Editora UFSC, 2012.
- _____. **Paixões.** São Paulo: Papirus, 1995.
- _____. **A universidade sem condição.** São Paulo: Estação Liberdade, 2003.
- _____. **Vadios.** Coimbra: Palimage, 2003.
- _____. **Séminaire la peine de mort.** Paris: Galilée, 2012
- _____. **Khôra.** Campinas: Papirus, 1995.
- _____. **Papel-máquina.** São Paulo: Estação Liberdade, 2004.
- _____. **O direito à filosofia do ponto de vista cosmopolítico.** In: A paz perpétua: um projeto para hoje. São Paulo: Perspectiva, 2004.
- _____. **Adeus a Emmanuel Levinas.** São Paulo: Perspectiva, 2004.
- _____. **Margens da filosofia.** São Paulo: Papirus, 1991.
- _____. **Posições.** Belo Horizonte, MG: Autêntica, 2001.
- _____. **Memórias de cego.** O auto-retrato e outras ruínas. Lisboa: Fundação Colouste Gulbenkian, 2010.

- _____. **Espectros de Marx.** O Estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional. Rio de Janeiro: Relume, 1994.
- _____. **L'université sous condition.** Galilée, Paris, 2001.
- _____. **A solidariedade dos seres vivos.** Entrevista à *Folha de São Paulo*, Caderno “Mais”, em 27/05/2001.
- _____. **Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar da hospitalidade.** São Paulo: Escuta, 2003.
- _____. **O soberano bem.** Coimbra: Palimage, 2004.
- _____. **O animal que logo sou.** São Paulo: UNESP, 2002.
- _____. **Dar a morte.** Coimbra: Palimage, 2013.
- _____. **Seminário la bestia y el soberano.** Vol I (2001-2002). Buenos Aires: Manantial, 2010.
- _____. **Carta a um amigo japonês.** In: OTTONI, Paulo (Org.). *Tradução: a prática da diferença.* Campinas: Ed.Unicamp – FAPESP, 1998.
- _____. **Mémoires pour Paul de Man.** Paris: Galilée, 1988
- _____. **O outro cabo.** Coimbra: Reitoria UC/ Amar arte, 1995.
- _____. **Uma certa impossibilidade impossível de dizer o acontecimento.** Transformação: Revista da Universidade de São Paulo, vol. 35, n.02, 2012.
- _____. **Marges de la philosophie.** Paris: Minuit, 1972.
- _____. **La dissemination.** Paris: Seuil, 1972.

_____. **A voz e o fenômeno.** Introdução ao problema do signo na fenomenologia de Husserl. Lisboa: Edições 70, 2012.

_____. **Psyché.** Invention de l'autre. Paris: Galilée, 1987.

_____. **Psyché.** Invention de l'autre II. Paris: Galilée, 2003.

_____. **Aprender por fin a vivir.** Entrevista com Jean Birnbaum. Buenos Aires: Amorrortu, 2007.

_____. **Salvo o nome.** Campinas: Papyrus, 1995.

_____. **Le monolinguisme de L' autre.** Paris: Galilée, 1996

_____. **Políticas da amizade.** Coimbra: Campos das Letras, 2003.

_____. **Apories.** Paris: Galilée, 1995.

_____. **Cada vez única, el fin del mundo.** Valencia: Pre-textos, 2005.

_____. **La dissmeminacion.** Paris: Seuil, 1972.

_____. **Fidelidade a mais de um - merecer herdar onde a genealogia falta.** Tradução de Paulo Ottoni. In: OTTONI, Paulo. Tradução manifesta: double bind & acontecimento. Campinas: Ed. Unicamp, 2005.

_____. **Penser ce qui vient.** In: Derrida, pour les temps à venir. MAJOR, René (direction). Éditions Stock, 2007

DERRIDA, Jacques; BEMMINGTON, Geoffrey. **Circonfissão.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

DERRIDA, Jacques. In: BORRADORI, Giovanna (Org.). **Filosofia em tempo de terror.** Diálogos com Habermas e Derrida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

DERRIDA, Jacques. In: ROUDINESCO, Elisabeth. **De que amanhã... diálogo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

DERRIDA, Jacques. Fé e saber. As duas fontes da “religião” nos limites da simples razão. In: DERRIDA, Jacques; VATTIMO, Gianni. **A religião**. São Paulo: Estação Liberdade. 2004.

DERRIDA, Jacques. VATTIMO, Gianni. **Da violência e da beleza**. Diálogo entre Jacques Derrida e Gianni Vattimo. Disponível em:
<http://revistaalceu.com.puc-rio.br/media/alceu_n13_DossieDerrida.pdf> Acesso em agosto de 2013.

DERRIDA, Jacques; FERRARIS, Maurizio. **El gusto del secreto**. Buenos Aires: Amorrortu, 2009.

DEMAIS OBRAS CONSULTADAS:

ADORNO, Theodor. **Dialética negativa**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer**. O poder soberano e a vida nua I. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2004.

_____. **Estado de exceção**. São Paulo: Boitempo, 2004.

_____. **O que é o contemporâneo?** Chapecó: Argos, 2009.

_____. **O reino e a glória – por uma genealogia teológica da economia e do governo**. São Paulo: Boitempo, 2011.

AGOSTINHO, Santo, Bispo de Hipona. **A trindade**. São Paulo: Paulus, 1994.

_____. **Cidade de Deus**. Vol I. Lisboa: Serviço de Educação Fundação Calouste Glubenkian. 1996.

ALVIN, Luiza Beatriz Amorin Mello. Derrida: uma reflexão sobre a herança europeia e a desconstrução do eurocentrismo. In: NASCIMENTO, Evando. GLENADEL, Paula. (Org.) **Em torno de Jacques Derrida**. Rio de Janeiro: Viveiros de Castro Editora, 2000.

AMARAL, Augusto Jobim. Soberana polícia. MADARAZ, Norman. SOUZA, Ricardo Timm de (Orgs.). **Lógicas de transformação: críticas da democracia**. Porto Alegre: Editora Fi, 2013.

AQUINO, Tomás de. **Suma teológica**. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia. Edição bilíngüe, segua ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

nda parte, Volume V, 1980.

_____. **Suma de teologia**. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2001.

BADIOU, Alain. **A hipótese comunista**. São Paulo: Boitempo, 2012.

_____. **Compêndio de metapolítica**. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.

_____. **O ser e o evento**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996

BARZOTTO, Luis Fernando. **A democracia na Constituição**. São Leopoldo: Editora Unisinos. 2003.

BAUDRILLARD, Jean. **Simulacros e simulações**. Lisboa: Relógio d'água, 1991.

BAUMAN, Zygmunt . **Modernidade e holocausto**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar: 1998.

BENJAMIN, Walter. **Obras escolhidas. Magia e técnica, arte e política**. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1996.

_____. **O capitalismo como religião**. Disponível em:

<http://www.ciencialit.letras.ufrj.br/garrafa/garrafa23/janderdemelo_capitalismocomo.pdf>

Acesso em agosto de 2013.

BENNINGTON, Geoffrey. **Jacques Derrida**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991.

BENVENISTE, Émile. “L’hospitalité”, **Le vocabulaire des institutions indo-européennes. 1. Économie, parente, société**. Paris: Minuit, 1969.

BERGSON, Henri. **Cursos sobre a filosofia grega**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

BERNARDO, Fernanda. **A ética da hospitalidade, segundo J. Derrida, ou o porvir do cosmopolitismo por vir a propósito das cidades-refúgio, re-inventar a cidadania**. Revista Filosófica de Coimbra – n.º 22, p. 421-446, 2002.

_____. **A crença de Derrida na justiça: para além do direito, a justiça**. Santiago de Compostela: Revista Agora, Vol. 28, Núm.2, 2009.

_____. **Levinas e Derrida**: “Um contacto no coração de um quiasma”. Revista Filosófica de Coimbra, n.33, 2008.

_____. **Do “Tout autre” (Levinas/Derrida) ao “Tout autre est tout autre” (Derrida)**: Pontos de não-contacto entre “Levinas e Derrida”. Texto cedido pela autora.

_____. *Mal de hospitalidade*. In: NASCIMENTO, Evandro (Org.). **Jacques Derrida**. Pensar a desconstrução. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.

_____. **Para além do cosmopolitismo kantiano**: hospitalidade e "altermundialização" ou a Promessa da "nova Inter-nacional" democrática de Jacques Derrida. Coimbra. Revista Portuguesa de Filosofia. N. 61. Ano 2005, p. 951-1005.

BERNARDO, Fernanda. Entrevista para o jornal “O Globo”. Prosa & verso: Rio de Janeiro. Publicado em 11 de junho de 2011.

BLANCHOT, Maurice. **Le très-haut**. Paris: Gallimard. 1988.

BOLTANSKI, Luc; CHIAPELLO, Ève. **O novo espírito do capitalismo**. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

BROW, Wendy. Nous sommes tous démocrates à présent. In: AGAMBEN, Giorgio, Alain Badiou (orgs). **Démocratie, dans quel état?** Paris: La Fabrique, 2009.

CASSIRER, Ernst. **O mito do Estado**. São Paulo: Códex, 2003.

CASTRO, Fabio Caprio Leite de. **O Outro e a Justiça**: do Eudaimonismo à Ética da alteridade. Texto cedido pelo autor.

COETZEE, John Maxwell. **A espera dos bárbaros**. São Paulo. Companhia das Letras, 2006.

DELEUZE, Gilles. **O que é filosofia?** São Paulo: Editora 34, 1997.

_____. **L` ABÉCÉDAIRE de Gilles Deleuze**. Entrevista com Gilles Deleuze. Edição: Brasil, Ministério de Educação, “TV Escola”, 2001. Paris: Éditions Montparnasse, 1997. 1 videocassete, VHS, cor.

DESCARTES, René. **Meditações metafísicas**. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

DOUZINAS, Costas. **O fim dos direitos humanos**. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2009.

DUARTE, André. De Michel Foucault a Giorgio Agamben: A trajetória do conceito de biopolítica. In SOUZA, Ricardo Timm de; OLIVEIRA, Nythamar Fernandes (orgs). **Fenomenologia hoje III, bioética, biotecnologia, biopolítica**. Porto Alegre: Edipucrs, 2008, p.71.

DUQUE-ESTRADA, Paulo Cezar. Derrida e a escritura. In: DUQUE-ESTRADA, Paulo Cezar (Org.) **Às margens**. A propósito de Derrida. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

EYBEN, Piero. **AnArquia do ensaio (Entre Experiência e desastre)**. Disponível em <http://www.scielo.br/pdf/alea/v13n2/07.pdf>, acesso em agosto de 2014.

_____. Tu demoras na aporia: duas idades - responsabilidade, poeticidade. In: **Demoras na aporia. Bordas do pensamento e da literatura**. EYBEN, Piero (Org.) São Paulo: Horizonte, 2012.

FLICKINGER, Hans-Georg. **Em nome da liberdade elementos da crítica ao liberalismo contemporâneo**. Porto Alegre: Edipucrs, 2003.

FIORI, José Luís. **O poder global**. São Paulo: Boitempo, 2007.

FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

FREUD, Sigmund. **Conferências introdutórias sobre psicanálise**. Rio de Janeiro: Imago, 1980.

FUKUYAMA, Francis. **O fim da História e o último homem**. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.

HABERMAS, Jürgen. **A ética da discussão e a questão da verdade**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____. **A inclusão do outro. Estudos de teoria política**. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

_____. **Teoria de la acion comunicativa: complementos y estudios prévios**. Madrid: Cátedra, 1997.

_____. **Teoria de La acción comunicativa I**. Madrid: Taurus, 1999.

_____. **O discurso filosófico da modernidade**. Rio de Janeiro: Martins Fontes, 2002.

_____. **A era das transições**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003, p. 15.

_____. **A constelação pós-nacional: ensaios políticos**. São Paulo: Littera Mundi, 2001.

_____. **O Ocidente dividido**. São Paulo: Tempo Brasileiro, 2006.

_____. **Sobre a Constituição da Europa.** São Paulo: UNESP, 2012.

HÄGGLUND, Martin. **The necessity of discrimination disjoining Derrida and Levinas.** *Diacritics* 34.1: 40–71.

_____. **Radical Atheism.** *Derrida and the Time of Life.* Stanford University Press, 2008.

HARDT, Michael. NEGRI, Antonio. **Império.** Rio de Janeiro: Record, 2001.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Filosofia do direito.** São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2010.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo.** São Paulo: Vozes, 2006.

_____. **Que é metafísica.** São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1969.

_____. **Carta sobre o humanismo.** Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967.

_____. **Seminário Le thor.** Disponível em:

<http://www.heideggeriana.com.ar/textos/le_thor.htm> Acesso em agosto de 2013.

HOBBS, Thomas. **Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil.** Col. Os pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1988.

HUSSERL, Edmund. **Meditaciones cartesianas.** México: Fondo de Cultura Econômica, 1986.

JOHNSON, Christopher. **System and writing in the philosophy of Jacques Derrida.** Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes.** Lisboa: Edições 70, 2003.

_____. **À paz perpétua.** São Paulo: L&PM, 1989.

_____. **Metafísica dos costumes.** São Paulo: Edipro, 2008.

_____. **Sobre um suposto Direito de Mentir**. Tradutor: Arthur Mourão. Lisboa: Edições 70, 1998.

LEIBNIZ, Gottfried. **La monadología**. Edição eletrônica de www.philosophia.cl / Escuela de Filosofía Universidad ARCIS, p. 3. Disponível em: <<http://www.philosophia.cl/biblioteca/leibniz/monadologia.pdf>> Acesso em setembro de 2014.

LEVINAS, Emmanuel. **Entre nós**. Ensaios sobre a alteridade. Petrópolis: Vozes, 1997.

_____. **Totalidad y infinito**. Ensayo sobre La exterioridad. Salamanca: Sígueme, 1999.

_____. **Totalité et infini**. Essai sur l' extériorité. Paris: Kluwer Academic, 1971.

_____. **Descobrimo a Existência com Husserl e Heidegger**. São Paulo: Instituto Piaget, 1997.

_____. **Ética e infinito**. Diálogos com Philippe Nemo. Lisboa: Edições 70, 1982.

_____. **Noms Propres**. Fata Morgana: Montpellier, 1976.

_____. **Entre nous**. Essais sur le penser-à-l' autre. Paris, Grasset: Livres de Poche, 2004.

LOCKE, John. **Carta acerca da tolerância**. São Paulo: Abril Cultural, 1973. Coleção Os Pensadores.

MADARAZ, Norman. SOUZA, Ricardo Timm de (Orgs.). **Lógicas de transformação: críticas da democracia**. Porto Alegre: Editora Fi, 2013.

MARTINA, Giacomo. **História da Igreja: de Lutero a nossos dias**. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

MARTÍN, José-Luis. **La tolerancia en la historia**. Valladolid: Universidade de Valladolid, Secretariado de Publicaciones e Intercambio Editorial, 2004.

MORIN, Edgar. **Terra pátria**. Porto Alegre: Sulina, 2005.

NANCY, Jean-luc. **La verdad de la democracia**. Buenos Aires: Amorrortu, 2009.

NASCIMENTO, Daniel Arruda. **Do fim da experiência ao fim do jurídico: percurso de Giorgio Agamben**. São Paulo: LibertArs, 2012.

NIETZSCHE, Friedrich. **Para além do bem e do mal**. Curitiba: Hemus, 2001

OLIVEIRA, Neiva Afonso. **Rousseau e Rawls: contrato em duas vias**. Porto Alegre: Edpuers, 2000.

OLIVEIRA, Nythamar Fernandes de. Hegel, Heidegger, Derrida. Desconstruindo a mitologia branca. In: SOUZA, Ricardo Timm de; OLIVEIRA, Nythamar Fernandes. (Orgs). **Fenomenologia hoje II**. Significado e linguagem. Porto Alegre: Edipuers, 2002.

PEETERS, Benoît. **Derrida**. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2013.

PELBART, Peter Pál. **Vida capital**. Ensaios de biopolítica. São Paulo: Iluminuras, 2011.

PELIZZOLI, Marcelo Luiz. Da fenomenologia à “metafenomenologia” e “meta-ontologia”. Aportes para uma crítica a Husserl e Heidegger desde Levinas. In: SOUZA, Ricardo Timm de; OLIVEIRA, Nythamar Fernandes de. (Orgs.). **Fenomenologia hoje I**. Existência, ser e sentido no alvorecer do século XXI. Porto Alegre: Edipuers, 2001.

PEREIRA, Gustavo Oliveira de Lima. **A pátria dos sem pátria: direitos humanos & Alteridade**. Porto Alegre: Ed. Uniritter, 2011.

_____. **Direitos humanos e hospitalidade**. A proteção internacional para apátridas e refugiados. São Paulo: Atlas, 2014.

_____. Vergonha, loucura e representação ante a espera dos bárbaros. In: **Literatura e psicanálise: encontros contemporâneos**. SOUZA, Ricardo Timm (Org.). Porto Alegre: dublinense, 2012, p. 214-229.

_____. Dá abertura à vadiocracia. In: MADARAZ, Norman; SOUZA, Ricardo Timm de (Orgs.). **Lógicas de transformação: críticas da democracia**. Porto Alegre: Editora Fi, 2013, p. 15-18.

PEREIRA, Gonçalo Zagalo. **A desconstrução derridiana ou a hospitalidade incondicional**. Universidade de Coimbra. Dissertação de mestrado, 2005.

_____. **Hospitalidade e soberania: uma leitura de Jacques Derrida**. Revista Filosófica de Coimbra, n.30, 2006.

PINTO NETO, Moysés. **Khôra e arkhê**. Disponível em:
<<http://ebooks.pucrs.br/edipucrs/anais/semanadefilosofia/VIII/1.23.pdf>> Acesso em maio de 2014.

_____. **A escritura da natureza: Derrida e o materialismo experimental** (texto cedido pelo autor).

_____. **Por uma esquerda sem Vaticano vermelho**. Disponível em:
<<http://outraspalavras.net/outrasmidias/destaque-outras-midias/por-uma-esquerda-que-abandone-a-unidade/>> Acesso em outubro de 2014.

PLATÃO. **A defesa de Sócrates**. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1972.

RAWLS, John. **Uma teoria da justiça**: Martins Fontes, 1997.

_____. **O direito dos povos**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

ROUDINESCO, Elizabeth. **História da psicanálise na França**. V. II. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Do contrato social**. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

_____. Projeto de Constituição para a Córsega. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Obras**. Vol. II. Porto Alegre: Globo, 1962.

_____. **Discurso sobre a origem e o fundamento da desigualdade entre os homens**. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

_____. **O contrato social**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. **Tratado sobre economia política**. Coleção Os pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1991, p. 19.

ROSENZWEIG, Franz. **El nuevo pensamiento**. Tradução: Isidoro Reguera. Madrid: La Balsa de La Medusa, 1989.

RORTY, Richard. **Desconstrucion y pragmatismo**. Buenos Aires: Paidós, 2005.

SAFATLE, Vladimir. **A esquerda que não teme dizer seu nome**. São Paulo: Boitempo, 2012.

SEBBAH, François-David. **Levinas**. São Paulo: Estação Liberdade, 2009.

SILVA, Juremir Machado da. **Visões de uma certa Europa**. Porto Alegre: Edipucrs, 1998.

SLOTERDIJK, Peter. **Derrida, um egípcio - o problema da pirâmide judia**. São Paulo: Estação Liberdade, 2009.

SOUZA, Ricardo Timm de. **O tempo e a máquina do tempo**. Estudos de filosofia e pós-modernidade. Porto Alegre: Edipucrs, 1998.

_____. **Sentido e alteridade**. Dez ensaios sobre o pensamento de Emmanuel Levinas. Coleção Filosofia, n.120. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005.

_____. **Em torno à diferença.** Aventuras da alteridade na complexidade da cultura contemporânea. Rio de Janeiro: Lúmen Júris, 2008.

_____. **Razões plurais. Itinerários da racionalidade ética no século XX.** Porto Alegre: Edipucrs, 2004.

_____. **Justiça em seus termos. Dignidade humana, dignidade do mundo.** Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2010.

_____. **Totalidade e desagregação.** Sobre as fronteiras do pensamento e suas alternativas. Porto Alegre: Edipucrs, 1996.

_____. **Levinas e a ancestralidade do mal. Por uma crítica da violência biopolítica.** Porto Alegre: Edipucrs, 2012.

_____. **Da tolerância à hospitalidade:** esboço de uma metamorfose ético-política. Comunicações do ISER. As máscaras de guerra da intolerância. Porto Alegre, n.66, ano 31, 2012, p.9-15.

TEIXEIRA, Anderson Vichinkeski. **Teoria pluriversalista do direito internacional.** São Paulo: Martins Fontes, 2011.

TIBURI, Márcia. **Filosofia cinza - a melancolia e o corpo nas dobras da escrita.** Porto Alegre: Escritos, 2004.

VOLTAIRE, François Marie Arouet Dit. **Voltaire.** Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

_____. **Tratado sobre a tolerância.** São Paulo: Martins Fontes, 1993.

_____. Dicionário filosófico. Versão *ebook*. Disponível em:
<<http://www.ebooksbrasil.org/eLibris/filosofico.html>> Acesso em junho de 2014.

ŽIŽEK, Slavoj. **A visão em paralaxe.** São Paulo: Boitempo, 2008.

_____. **O amor impiedoso** (ou: sobre a crença). São Paulo: Autêntica, 2012.

_____. **Bem-vindo ao deserto do real!** São Paulo: Boitempo, 2003.