



**Universidade do Estado do Rio de Janeiro**  
Centro de Ciências Sociais  
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Victor Dias Maia Soares

**A desconstrução é ético-política**

Rio de Janeiro  
2014

Victor Dias Maia Soares

**A desconstrução é ético-política**

Dissertação apresentada, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.



Orientadora: Prof.<sup>a</sup> Dra. Dirce Eleonora Nigro Solis

Rio de Janeiro

2014

CATALOGAÇÃO NA FONTE  
UERJ/REDE SIRIUS/ BIBLIOTECA CCS/A

D438 Soares, Victor Dias Maia.  
A desconstrução é ético-política / Victor Dias Maia Soares  
– 2014.  
106 f.

Orientadora: Dirce Eleonora Nigro Solis.  
Dissertação (mestrado) - Universidade do Estado do Rio de  
Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.  
Bibliografia.

1. Derrida, Jaques, 1930- 2004. 2. Filosofia francesa – Séc.  
XX – Teses. 3. Ética política - Teses. I. Solis, Dirce Eleonora  
Nigro. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de  
Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

CDU 1(44)

Autorizo apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta dissertação, desde que citada a fonte.

---

Assinatura

---

Data

Victor Dias Maia Soares

**A desconstrução é ético-política**

Dissertação apresentada, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Aprovada em 14 de fevereiro de 2014

Banca examinadora:

---

Prof.<sup>a</sup> Dra. Dirce Eleonora Nigro Solis (Orientadora)  
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – UERJ

---

Prof.<sup>a</sup> Dra. Elena Moraes Garcia  
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – UERJ

---

Prof. Dr. Rafael Haddock-Lobo  
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Rio de Janeiro

2014

## **DEDICATÓRIA**

Para Maria Helena.

## AGRADECIMENTOS

À professora Dirce Eleonora Nigro Solis, pelo acolhimento, pelo carinho, pelas lições e pela atenção dispensada a mim em todos esses anos.

Às minhas meninas, pelo apoio incondicional: Ondina, Ana Carolina e Ana Rosa.

Aos professores que, provavelmente sem o saber, foram mestres profundamente importantes durante a elaboração deste trabalho: Luiz Bicca, James Arêas, Elena Garcia, Rafael Haddock-Lobo e Vera Portocarrero.

À Eugênia e ao Rodrigo, grandes amigos e minhas referências.

Aos amigos Thales, Fabiano, Niblymon e Rayan.

Aos amigos trazidos pela filosofia. Nossas conversas e vivências fazem parte deste trabalho: Maíra, Roberta, Rafael, Marcelo, André, Gilmar, Bruno e Renan.

À Vivianne e ao Juarez, pela hospitalidade e apoio.

À Andreia Morenna, pela amizade e o carinho.

À Helena, pelo companheirismo, pela compreensão e pelo seu amor, que me foram essenciais para chegar até aqui. Por ser minha primeira leitora, minha primeira crítica. Este trabalho é para você.

## RESUMO

SOARES, Victor Dias Maia. D. M. *A desconstrução é ético-política*. 2014. 106 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.

Este trabalho tem como objetivo explicitar como os motivos da *différance* e da escritura evocam preocupações éticas e políticas que nos permitem afirmar que aquilo que se convencionou chamar, na segunda metade do século XX, desconstrução é, desde sua formulação inicial, ético-política. Neste sentido, percebemos como o alargamento da noção de escritura, evidenciado pelo filósofo franco-argelino Jacques Derrida, nos permite o deslocamento das categorias que tradicionalmente organizaram os campos ético, jurídico e político, que, agora sem os álibis metafísicos que lhes são característicos, nos possibilitam pensar novas formas de se fazer justiça à singularidade do outro.

Palavras-chave: Desconstrução. Justiça. Hospitalidade. Democracia por vir.

## RÉSUMÉ

SOARES, Victor Dias Maia. *La déconstruction est éthico-politique*. 2014. 106 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.

Ce travail vise à expliquer comme les motifs de la différance et de l'écriture évoquent les préoccupations éthiques et politiques qui nous permettent d'affirmer que ce qui est communément appelé dans la seconde moitié du XXe siècle, la déconstruction est, à partir de sa formulation initiale, éthique et politique. En ce sens, nous percevons comment l'extension de la notion de l'écriture, comme en témoigne le philosophe français-algérien Jacques Derrida, nous permet de déplacer les catégories dont traditionnellement ont organisé les domaines éthiques, juridiques et politiques, que maintenant sans des alibis métaphysiques qui leur sont si uniques, nous permettent de penser des nouvelles façons de faire justice à la singularité de l'autre.

Mots-clés: La déconstruction. Justice. Hospitalité. Démocratie à venir.



## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO .....	8
1 DERRIDA E A DESCONSTRUÇÃO .....	11
1.1 Desconstruir a metafísica .....	13
1.2 A escritura e a <i>différance</i> .....	19
1.3 Desconstrução é política .....	33
2 ÉTICA E ALTERIDADE .....	41
2.1 A desconstrução da <i>ética</i> .....	42
2.2 A crítica ao humanismo .....	47
2.3 Justiça e direito .....	54
2.4 O direito infinito ou a singularidade da justiça .....	64
3 HOSPITALIDADE E DEMOCRACIA <i>POR VIR</i> .....	70
3.1 Deixar vir o outro .....	72
3.2 A hospitalidade .....	81
CONCLUSÃO .....	99
REFERÊNCIAS .....	103

## INTRODUÇÃO

Este trabalho tem como horizonte a *análise* de algumas das noções utilizadas pelo filósofo franco-argelino Jacques Derrida no contexto do que se popularizou, na segunda metade do século XX, como o pensamento da desconstrução. Trata-se de uma busca pela compreensão dos deslocamentos provocados pela força de tal pensamento no discurso hegemônico da tradição ocidental, marcadamente *logocêntrico*, isto é, o discurso organizado em torno do privilégio da proximidade do significado com o logos. Como pretendemos demonstrar, o movimento ocasionado pelo pensamento da desconstrução tem importantes consequências para os contextos ético, jurídico e político, pois pode desestabilizar as categorias que organizam seus discursos.

No primeiro capítulo, tentaremos explicitar, ainda que de modo preliminar, as estratégias gerais da desconstrução, mostrando como desconstruir não quer dizer destruir e, portanto, não se pretende aqui o aniquilamento da metafísica. A desconstrução se verifica como um duplo movimento de inversão e deslocamento dos conceitos binários da metafísica, que tradicionalmente se estruturaram a partir da hierarquização e exclusão do outro.

Neste sentido, veremos como, contra o fechamento em torno de si pelo qual se estruturam os conceitos, Derrida trabalha com o que denomina quase-conceitos, ou indecidíveis, que são noções que não se deixam representar pela lógica da metafísica da presença, que privilegia historicamente os significados transcendentais, em sua proximidade à consciência e à voz (*phoné*), em detrimento da escritura, a qual é reservado um lugar secundário. Noções como *différance*, escritura, rastro, dentre outras, serão importantes para o que agora tentamos expor, dado que sejam os operadores da desconstrução.

Assim, nossa hipótese geral neste capítulo será a de que não é possível defender absolutamente uma virada ética no pensamento de Jacques Derrida, em que seus escritos iniciais seriam marcados por um caráter estritamente teórico, ao passo que suas preocupações éticas e políticas só apareceriam em um segundo momento, a partir da década de 1980. Como tentaremos demonstrar, as preocupações ético-políticas de Derrida são guiadas pela responsabilidade radical da justiça devida ao outro. Ora, a abertura proporcionada pela desconstrução em relação às categorias metafísicas que regulam o político é permitida, como veremos, a partir do alargamento da noção de escritura, que se mostra mais abrangente que o conceito de linguagem, predominante em todo o século XX. Esta noção já está colocada por Derrida no final da década de 1960, na *Gramatologia*. Ao evidenciar que não existem

significados transcendentais pelos quais os discursos ético-políticos poderiam se organizar, o autor torna claro como tais discursos devem ser pensados a partir do jogo diferencial e *disseminante* dos significantes. Ou seja, não podemos pensar o contexto em que se desenvolvem as categorias éticas, políticas e jurídicas, senão a partir de sua inserção na escritura.

Além disso, pensar uma alteridade irreduzível, de total abertura ao outro, como Derrida faz a partir de sua leitura de Emmanuel Lévinas, em *Violência e metafísica*, só é possível a partir do motivo da *différance*. Esta noção derridiana refere-se à diferencialidade da diferença. Trata-se de pensar a diferença não mais por meio de sua remissão à identidade, como tradicionalmente se fez, mas de pensar a diferença pela diferença, na estranheza e imprevisibilidade do outro que não se mostra como uma simples determinação negativa do “eu”, mas como um *totalmente outro*.

No segundo capítulo, veremos as consequências do pensamento desconstrucionista para os contextos ético, político e jurídico. Nesta perspectiva, a ética se mostrará como um conceito ainda fortemente marcado por um caráter metafísico. Ainda que não possa propor uma nova ética, que permaneceria como indicativos pré-determinados de ação, a desconstrução se debruça sobre aquilo que de propriamente ético resta após a explicitação dos limites da ética.

No bojo da discussão sobre a *eticidade* da ética, a questão do sujeito se mostrará incontornável, uma vez que os discursos sobre sua liquidação na contemporaneidade se verificarão paradoxalmente, como diz Derrida, como a reafirmação da essencialidade do homem. Neste sentido, tentaremos compreender como até mesmo a crítica heideggeriana ao humanismo, que representaria uma fuga a qualquer determinação de uma essência mais própria do homem, permanece metafísica. Isto porque o *Dasein*, não sendo o homem, não pode ser outra coisa senão o próprio homem. A desconstrução questionará exatamente aquilo que fundamenta a certeza do sujeito.

A partir das consequências da destituição da autoridade do humanismo e do deslocamento da interpretação do sujeito, como se verá, Derrida pensa a distinção entre justiça e direito. Para o autor, uma decisão que siga apenas a letra da lei não nos fornece qualquer garantia de que a justiça seja feita. As características constitutivas do direito moderno, de abstração e generalidade, não são capazes de atender a demanda da justiça pelo reconhecimento da singularidade. Há, então, um desafio proposto no entendimento desta relação de heterogeneidade e requerimento entre justiça e direito. No mesmo movimento em

que o direito se mostra insuficiente para garantir a justiça, a letra da lei se mostra importante e necessária.

A justiça, para Derrida, se inscreve naquilo que não podemos programar ou tornar presente. Ela excede o cálculo e a antecipação. Enquanto o direito se funda como regra e exige a universalidade, a justiça reclama para si a particularidade, apela ao singular. A justiça está sempre no âmbito da promessa, do que está *por vir*. Ela é infinita, pois é devida à singularidade do outro, antes de qualquer contrato.

No terceiro capítulo, então, observaremos como a questão da justiça infinita é o que nos permite pensar o acolhimento irrestrito do outro. Ao pensar a hospitalidade incondicional do outro, estranho e imprevisível, Derrida nos aponta a ambivalência existente entre A lei incondicional da hospitalidade e as leis da hospitalidade condicionada e condicionante, que exigem que o outro se identifique, que diga de onde vem e que ele fale a língua de quem o hospeda.

Será preciso observar como, no contexto ético-político, os Estados nacionais historicamente agem rechaçando aqueles que não se apresentam como cidadãos devidamente identificados. Em outras palavras, as práticas de acolhimento de tais Estados são orientadas por uma lógica de exclusão e alergia em relação àqueles que lhes representam perigos econômicos e demográficos. Neste contexto, Derrida reforça a necessidade do desenvolvimento e da proliferação das cidades-refúgios, que representariam uma nova forma de cosmopolitismo (*por vir*).

Tais questões nos conduzirão à noção derridiana de uma democracia *por vir*. Para além dos discursos de fraternidade e tolerância – que Derrida salienta serem essencialmente religiosos, marcadamente católicos, e caracterizados por uma relação hierárquica, em que quem tolera é sempre o polo mais forte –, a democracia deve reunir as condições necessárias para que a justiça ao outro seja feita. A ideia clássica de democracia, tão pouco criticada ou interrompida, ao mesmo tempo em que reivindica ser deslocada, no mesmo movimento em que exige a desconstrução de si mesma, é pensada por Derrida a partir de sua abertura infinita, que nunca se concretiza na forma de uma realidade presente. A democracia, para ser digna deste nome, é fundamentalmente marcada pelo seu caráter de perfectibilidade.

Deste modo, pretendemos, ao final deste trabalho, ter reunido os subsídios teóricos necessários que nos permitirão perceber a desconstrução como um pensamento fortemente marcado por preocupações ético-políticas. Se esta hipótese for demonstrada, será possível afirmar que a desconstrução é ético-política.

## 1 DERRIDA E A DESCONSTRUÇÃO

Afirmo que a Biblioteca é interminável

*Jorge Luis Borges*

É preciso, então, começar. É preciso começar, ainda que não haja um começo absoluto, um começo justificado. O começo será, assim, uma escolha, uma escolha política, como toda escolha. Será no interior de uma aporia, pois, que começaremos: como começar? Como assumir um ponto de partida? Haverá algum começo necessário, ou começar será assumir contingências? É preciso, então, começar. Mas não começaremos pelo início, pela origem, ou pelos fundamentos. Antes, o que se colocará em jogo aqui é a própria arbitrariedade dos fundamentos absolutos, metafísicos. Fundamentos e valores nunca interrogados e dos quais não se pode afastar facilmente. Eles nos dizem, por exemplo, que é preciso começar segundo uma ordem da razão, do geral para o particular, do necessário para o contingente.  *Talvez*, necessária aqui seja somente a contingência do começo. Dessa forma, o começo de nossa escrita (*écriture*) será marcado, então, por aquilo que não podemos prever, pelo risco do incalculável.

Derrida *começa* pelo desvio, por aquilo mesmo que é secundário: o signo. O autor observa, logo no início da *Gramatologia*, como o conceito de linguagem passa a ser o tema mais discutido, a partir do século XX. Qualquer que seja o prisma sobre o qual se pense essa questão, ela não pode nunca ser tomada como um simples problema. Entretanto, o excesso de sentido que se verifica no signo “linguagem” deixa transparecer que a questão não se restringe mais ao conceito tradicional, mas o transborda.

Esse transbordamento não é proposto por Derrida, mas apenas constatado por ele. As contribuições do autor para o pensamento dessa problemática da linguagem – no seu caso, de modo diverso daquele da tradição filosófica – inclui o seu questionamento no interior dela mesma, visando não apenas aos modos mais frequentes de abordagem da linguagem, tais como a análise das sentenças, as formas de expressão e comunicação, ou os atos de fala, mas a uma linguagem permanentemente relacionada com a alteridade. Nesse sentido, o projeto gramatológico, ao questionar a possibilidade de uma ciência da escritura, denuncia o rebaixamento desta em relação à fala, o que torna a escritura algo secundário e a inscreve no que Derrida irá chamar de clausura metafísica. Tratar-se-á, então, de perceber o que estamos

entendendo por projeto gramatológico e a abertura que as discussões aí envolvidas permitem para o campo ético-político.

Aquilo que chamaremos aqui o projeto gramatológico de Jacques Derrida refere-se, de modo bastante geral e preliminar, a uma crítica dos pressupostos linguísticos ou semiológicos que orientam o pensamento estruturalista. Trata-se, como veremos, de denunciar o rebaixamento da escritura em relação à fala, de mostrar a aporia em que esta questão se encontra e, a partir disso, revelar a abertura para a possibilidade de se pensar o *para além* das oposições que constituem o que o autor denomina a *metafísica da presença*.

O projeto, ou programa, gramatológico é apresentado por Derrida em “O fim do livro e o começo da escritura”, primeira parte da *Gramatologia*. Desde *o início*, tal programa é colocado sob rasura, pois, na tentativa do autor de circunscrever o âmbito daquilo que denominou logocentrismo – metafísica da escritura fonética –, a própria possibilidade de uma ciência da escritura se mostrará problemática. Isso porque a cientificidade mesma da ciência se mostrará ainda dominada pela lógica, isto é, ainda encerrada naquilo que Derrida chama a *clausura metafísica*, que não se trata, como o autor salienta, do seu fim. Mesmo que a ciência nunca tenha deixado de contestar o imperialismo do logos, ela ainda se encontraria presa a essa clausura. Entretanto, a impossibilidade do projeto gramatológico traz consigo, como diz o professor Rafael Haddock-Lobo, uma “afirmatividade, uma ação, nem que seja a ‘simples’ e limitada tarefa de apontar a clausura do pensamento metafísico”.<sup>1</sup> Assim, será a partir desse projeto esboçado por Derrida que tentaremos empreender uma abordagem ético-política, visto que este nos ofereça acesso privilegiado aos pressupostos metafísicos que tradicionalmente orientaram o pensamento ocidental, marcado pelo etnocentrismo, que sempre comandou o conceito de escritura, e pelo logocentrismo.<sup>2</sup>

Neste sentido, a hipótese geral que nos guiará neste capítulo será a de que é somente a partir da compreensão das noções desenvolvidas nos primeiros textos de Derrida – como, por exemplo, *Violência e metafísica*, *A différance*<sup>3</sup>, *Ousia e grammé* –, tidos como mais teóricos,

---

<sup>1</sup> HADDOCK-LOBO, R. *Para um pensamento úmido: a filosofia a partir de Jacques Derrida*. Tese de doutorado. Orientador: Paulo Cesar Duque-Estrada. 2007, p. 130.

<sup>2</sup> DERRIDA, J. *Gramatologia*, Tradução de Miriam Chnaiderman; Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 2008, p. 3.

<sup>3</sup> As traduções brasileiras dos textos de Jacques Derrida ofereceram algumas soluções para esta noção utilizada pelo autor, como, por exemplo, *diferência*, usada pelos tradutores da *Gramatologia* (2008), Miriam Chnaiderman e Renato Janine Ribeiro. Anamaria Skinner, na tradução de *Espectros de Marx* (1994), propõe *diferença*. Já Ana Valéria Lessa e Simone Perelson traduzem por *diferença*, em *O cartão-postal: de Sócrates a Freud e além* (2007). Optamos, para os propósitos deste trabalho, por manter o original, *différance*, pois,

que se pode pensar uma ética radical, desconstruída, desconstruindo-se a si mesma, totalmente aberta à vinda do outro. Noções como *différance* (com *a*), *rastro*, *escritura*, *phármakon* serão importantes para a estratégia daquilo que se convencionou chamar desconstrução. Tais noções, como veremos, operam a desconstrução.

Se nossa hipótese se confirmar, isto é, se conseguirmos demonstrar no decorrer desta primeira parte que os primeiros textos derridianos constituem a própria possibilidade de se pensar uma ética radical, uma alteridade irrestrita, uma democracia sempre perfectível (por vir), então não será absolutamente verdadeiro dividirmos a obra de Derrida em duas partes, em que suas preocupações ético-políticas apareçam somente em seus textos mais tardios. O que desde já afirmamos é que os elementos que permitem qualquer discussão ética ou política (ético-política) no autor franco-argelino estavam, desde o início, colocados.

### 1.1 Desconstruir a metafísica

O pensamento de Derrida é marcado pelo tema da alteridade, pela abertura total a tudo o que é outro. Já na *Gramatologia* podemos observar o apontamento derridiano para essa questão, a partir das noções de *rastro* e *différance*. Mas, para que essas afirmações sejam esclarecidas, faz-se necessário perceber o próprio movimento, no texto gramatológico, daquilo que na segunda metade do século XX convencionou-se chamar desconstrução.

Desvio necessário, talvez seja preciso, como ponto de partida, responder a uma questão que se impõe ao próprio movimento da desconstrução: *por que desconstruir a metafísica?* Estaria em jogo aí a verdade, a história da verdade, da verdade da verdade, história do ser como verdade, história da essencialização da existência que está ancorada na verdade inquestionável do ser? Não parece ser esse o intuito de Derrida. Não se pode atribuir falsidade à metafísica, de uma vez que a própria noção de verdade seja metafísica. E, ainda que se tente operar com algumas das noções tradicionais de verdade, como adequação à coisa ou ainda como conformidade do pensamento consigo mesmo, não seria suficiente como resposta à questão levantada, visto que o discurso metafísico não tenha qualquer referencial a que se possa atribuir um valor de verdade. É o que sugere Pierre Aubenque num pequeno texto intitulado *Derrida e a desconstrução da metafísica*:

---

segundo nos parece, as soluções apresentadas não conseguiram manter o jogo que Derrida faz entre a semelhança fônica e a alteridade gráfica proporcionadas pela troca do *e* pelo *a*.

Não se podendo captar a verdade da metafísica ou tachá-la de falsa, seria o caso de avaliá-la por sua operacionalidade ou por nossa conveniência. Essa razão pode ter influído na desconstrução heideggeriana da metafísica. Hoje sentimos os efeitos negativos e destrutivos da metafísica da subjetividade, autêntica herança da metafísica grega. A metafísica é responsável pela redução do ser ao ente, da entidade à representabilidade, desta à calculabilidade e ao seu corolário, a disponibilidade técnica.<sup>4</sup>

O que se pode perceber no texto da *Gramatologia* é, a princípio, a denúncia daquilo que, no projeto filosófico ocidental, se constitui como o que Derrida chama logocentrismo. Este privilegia o significado, em sua proximidade ao logos. Trata-se de uma metafísica da escritura fonética, associação entre logos e fala, estabelecida a partir da organização de um sistema de oposições hierárquicas que privilegia a fala (*phoné*) e rebaixa a escritura, reservando a esta o estatuto de mero suplemento daquela. Nessa íntima ligação entre o logos e a substância fônica, constitutiva da tradição filosófica ocidental, o ser se confunde como presença.

Presença da coisa ao olhar, *eidos*; presença como essência ou substância, *ousia*; presença temporal como subjetividade.<sup>5</sup> Essas formas de manifestação da presença abordadas pelo autor não só criaram diferenças entre os fenômenos, mas também oposições entre eles. A própria constituição da metafísica ocidental, de Platão a Husserl, se faz a partir de oposições como inteligível/sensível, cultura/natureza, bem/mal, sujeito/objeto, fala/escritura, entre outras. Além disso, diz Derrida, não se trata aí de um face a face entre os termos, mas de uma relação hierárquica, de uma assimetria, em que o segundo termo está subordinado ao primeiro.

A pergunta pelo que seja a desconstrução esbarra naquilo mesmo que será um dos pontos de seus questionamentos, isto é, a própria possibilidade de se perguntar *o que é?* Não se pode dizer que *ela* seja um método de leitura dos textos da tradição ou uma doutrina que vise à destruição dos pressupostos metafísicos que constituíram tradicionalmente o pensamento ocidental. A desconstrução não é um método de análise, que pretenda uma funcionalização da leitura dos textos da tradição, nem visa à destruição da metafísica. Desconstruir não é destruir. *Ela* – se é que podemos atribuir-lhe um gênero – será tomada aqui, para os efeitos de nossa exposição, como uma alternativa filosófica, estética, ética,

---

<sup>4</sup> AUBENQUE, Pierre. *Desconstruir a metafísica?* São Paulo: Loyola, 2012, p. 62.

<sup>5</sup> DERRIDA, J. *Gramatologia*. Rio de Janeiro: Perspectiva, 2008, p. 15.



política, ético-política, às condições totalizantes impostas por aquilo que Derrida chama a *metafísica da presença*<sup>6</sup>.

A crítica derridiana à metafísica da presença se dá, então, justamente pelas relações de hierarquização e subordinação que esta engendra. Nesse sentido, a estratégia geral da desconstrução exigirá um duplo gesto, uma *dupla ciência*. Trata-se primeiramente de inverter a hierarquia desses pares de oposição. Derrida insiste na importância desse gesto e ressalta que se trata aí de uma necessidade estrutural dessa fase e, portanto, de uma análise interminável, uma vez que tais hierarquias sempre tragam consigo a possibilidade de sua reconstituição. Sobre esse *primeiro momento* da estratégia desconstrutora, Derrida diz que:

Aceitar esta necessidade é reconhecer que, numa oposição filosófica clássica, não tratamos de uma coexistência pacífica de um *vis-a-vis*, mas com uma hierarquia violenta. Um dos dois termos domina o outro (axiologicamente, logicamente, etc.), ocupa o cimo. Desconstruir a oposição é primeiro, num determinado momento, derrubar a hierarquia. Menosprezar esta fase de derrubamento é esquecer a estrutura conflitual e subordinante da oposição. É, portanto, passar apressadamente, sem conservar nenhuma influência sobre a oposição anterior, a uma *neutralização* que, *praticamente*, deixaria o campo anterior no mesmo estado, que se privaria de qualquer meio de nele intervir efetivamente.<sup>7</sup>

O momento da inversão é aquele em que percebemos os próprios limites dos pressupostos metafísicos do pensamento filosófico tradicional. É nesse momento em que são revelados os modos paradoxais e as oposições com as quais o dito pensamento metafísico trabalha. Essas oposições hierárquicas que estruturam o pensamento da presença trazem consigo, como veremos no segundo capítulo deste trabalho, importantes consequências – não necessariamente *justas* – para o campo ético-político. Mas permanecer nesta fase é ainda estar no âmbito daquilo que deve ser desconstruído. Ao gesto de inversão deve seguir um segundo gesto, tão importante quanto o que lhe precede, de deslocamento dos pares que sustentam a metafísica da presença. O autor continua:

Por isso é necessário, através desta escrita dupla, estratificada, deslocada e deslocante, marcar justamente a distância entre a inversão que coloca o cimo em baixo, que reconstrói a sua genealogia sublimante ou idealizante, e a emergência irruptiva de um novo “conceito”, do que já se não deixa, do que nunca se deixou compreender no regime anterior.<sup>8</sup>

---

<sup>6</sup> Cf. SOLIS, Dirce Eleonora Nigro. *Desconstrução e arquitetura: uma abordagem a partir de Jacques Derrida*. Rio de Janeiro: Uapê, 2009.

<sup>7</sup> DERRIDA, J. *Posições*. Belo Horizonte: Autêntica, 2001, p. 54.

<sup>8</sup> Idem.

Essas duas *fases*, porém, não devem ser tomadas como etapas cronológicas da desconstrução. Não estamos falando aqui de um método semelhante ao dialético, que seja capaz de dar origem a um terceiro termo que *supere* as oposições precedentes. Se podemos falar em etapas da desconstrução (*inversão* e *deslocamento*), é somente compreendendo-as uma na outra. O que surge a partir daí não é um terceiro termo, que sintetiza a oposição que lhe deu origem, mas um *conceito* totalmente novo, outro. O professor Paulo Cesar Duque-Estrada observa que, no texto *Posições*, Derrida nos fala

de uma *estratégia geral da desconstrução* que, por um lado, aponta para a hierarquia intrínseca de toda e qualquer dicotomia conceitual e, conseqüentemente, para o que há de necessariamente *impositivo* e *conflitivo* na universalidade dos conceitos. (...) É nesse sentido que se coloca a necessidade de uma fase de *inversão* no interior do trabalho desconstrucionista. Mas, por outro lado, este momento de *inversão* é estruturalmente inseparável de um momento de *deslocamento* com relação ao sistema a que antes pertenciam os termos de uma dada oposição conceitual. (...) Re-situados em um outro registro, segundo os outros critérios, não se pode pensar que, ainda assim, se trate dos mesmos termos [conceitos].<sup>9</sup>

É importante ressaltar, contudo, que Derrida não irá trabalhar com conceitos, mas com noções, que o autor denomina *quase-conceitos* ou *indecidíveis*, que, como veremos, são os *operadores da desconstrução*. Noções como *phármakon*, *húmen*, *rastro*, *escritura*, *différance*, *khôra*, entre outras, serão importantes para a tarefa desconstrutora. Trata-se de marcas indefiníveis, isto é:

Unidades de simulacro, ‘falsas’ propriedades verbais, nominais ou semânticas, que já se não deixam compreender na oposição filosófica (binária) e que, todavia, a habitam, lhe resistem, a desorganizam, mas sem nunca constituírem um terceiro termo, sem nunca darem lugar a uma solução na forma da dialética especulativa.<sup>10</sup>

A *indecidibilidade* será também umas das marcas da desconstrução, visto que não se pretenda aí destruir os conceitos metafísicos, como já vimos, nem mesmo *estacionar* o pensamento diante das aporias. Se para a tradição filosófica a aporia sempre foi vista como um impasse, ou um paradoxo que marcaria a própria impossibilidade de prosseguir, para a desconstrução, a aporia marcará a sua possibilidade de começo. Ou seja, se antes a aporia era tomada como um ponto de chegada do pensamento, para a desconstrução ela será um ponto de partida, um *para além* das estruturas da metafísica da presença e a possibilidade de abertura para o advento do outro. Como diz Peter Fenves, Derrida não percebe as aporias

<sup>9</sup> DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar. *Derrida e a escritura*. In: DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar. *Às margens: a propósito de Derrida*. São Paulo: Loyola, 2002, p. 11-12.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 55.

como limitadoras. Elas não se constituem como um obstáculo ao pensamento, mas são antes muito bem-vindas<sup>11</sup>, enquanto capazes de fazer-nos ir além da limitação dos programas pré-estabelecidos. Longe de representar um impasse, elas devem ser consideradas, antes, como uma chance, como uma ocasião para se compreender a filosofia mesma. A tradicional insolubilidade das aporias vem a ser aqui a condição de possibilidade da filosofia, enquanto forma de pensar de outro modo (*autrement*).<sup>12</sup>

No que se refere à questão ética, Derrida está interessado em perceber os seus limites, perceber as aporias em que os discursos éticos tradicionais nos colocam, principalmente as questões do dom, do segredo, do perdão, da hospitalidade, do vivente – animal ou não. Tudo isso traz consigo a questão do pensamento da *decisão* e a sua intrínseca relação com a indecisão que precede toda ação ética. Interessa à desconstrução o momento “antiético” da ética, o momento em que não sabemos o que fazer, em que não há disponibilidade de normas éticas que nos conforte, mas que é o momento em que se faz necessária a ação. Importa, em última instância, perguntarmos pela eticidade da ética, perceber a im-possibilidade que perfaz a sua possibilidade. A desconstrução também será um pensamento do *impossível*.

A articulação entre indecidibilidade e aporia fica mais clara, por exemplo, quando observamos a questão da justiça. Derrida observa que a justiça como tal – se algo assim existe – é algo que está além da lei e anterior à política. Nenhuma forma política pode pretender incluir a justiça. A indecidibilidade da justiça deve estar sempre fora do espaço público, ao mesmo tempo em que guia, critica e desconstrói esse espaço. Nesse sentido, a justiça é indesconstrutível. A indecidibilidade da justiça é, como afirma Simon Critchley, a aporia principal.

[...] A postura de Derrida é que a desconstrução é justiça e que a justiça é uma “experiência” do indecidível; quer dizer, segundo interpreto, ser justo é reconhecer a aporia e infinita responsabilidade ante o outro singular sobre o qual não se pode decidir definitivamente, como algo que excede as próprias capacidades cognitivas. É esta “experiência” da justiça que nos impulsiona para a política, isto é, do indecidível à decisão, ao que Derrida chama, seguindo Kierkegaard, a loucura da decisão. A política é o reino da decisão, da organização e da administração do espaço público, das instituições da lei e da polícia. Tal como percebo, a aporia central da desconstrução – uma aporia que não deve ser evitada se empreendemos alguma atividade política responsável – refere-se à natureza dessa passagem da

---

<sup>11</sup> FENVES, Peter. *Derrida and history: some questions Derrida pursues in his early writings*. In: COEHN, Tom. *Jacques Derrida and the Humanities: a critical reader*. Cambridge: Cambridge University, 2002, p. 272.

<sup>12</sup> Cf. GASCHÉ, Rodolphe. *L'expérience aporétique aux origines de la pensée: Platon, Heidegger, Derrida*. Tradução do inglês por Georges Leroux. *Études françaises, Derrida lecteur*, v. 38, n. 1-2, 2002.

indecidibilidade à decisão, da “experiência” ética da justiça à ação política, ao que poderíamos chamar o momento do juízo.<sup>13</sup> (Tradução nossa)

Essa questão da *indecidibilidade*, como uma das marcas da desconstrução, ganha contornos mais claros quando pensada na perspectiva do *acontecimento*. Isso porque a decisão possibilitada pela indecidibilidade não pode antecipar o futuro, adiantá-lo, ou mesmo calculá-lo. Se existe uma responsabilidade a ser assumida, ou uma decisão a ser tomada, ambas pertencem ao tempo do risco e estão para além de uma razão calculadora. A decisão baseada naquilo que conhecemos é apenas o desdobramento de um programa previsível e sem espaço para o acontecimento.<sup>14</sup> Como nos lembra a professora Dirce Eleonora Nigro Solis, um dos pronunciamentos mais contundentes de Derrida diz exatamente que a desconstrução *não é*, mas tem lugar. É um acontecimento.

O acontecimento é sempre da ordem do inatribuível, imprevisível, pertence, como encaminha Deleuze, a uma outra lógica do sentido. Acontecimentos são devires, singulares, de certa forma incontroláveis. [...] Entretanto, tudo o que pode acontecer ou efetivamente acontece traz consigo, segundo Derrida, a *marca da indecidibilidade*, da ambivalência, traduzindo-se tanto na fala quanto na escritura, tanto na natureza quanto na cultura em *aporias*. É traduzindo a acontecimentalidade como *aporia* que Derrida demarca, a partir da inspiração nietzschiana, o campo próprio à desconstrução. Mais especificamente, será o campo da desconstrução como retórica que visa dar conta da condição de (im)possibilidade aporética. E sempre concernindo ao jogo de diferenças, à *différance*.<sup>15</sup>

A aporia verificada na relação entre a fala e a escritura será um ponto de partida privilegiado para entendermos como a desconstrução acontece. Essa discussão será aquela que possibilitará à desconstrução uma abertura para as considerações sobre a ética propriamente, enquanto uma postura de “responsabilidade” em relação ao campo ético-político. Importa-nos a partir de agora, então, compreender algumas importantes noções

<sup>13</sup> CRITCHLEY, Simon. *Deconstruction and Pragmatism: Is Derrida a Private Ironist or a Public Liberal?* In: MOUFFE, Chantal. *Deconstruction and Pragmatism*. London and New York: Routledge, 1996, p. 36. O trecho correspondente à tradução é: “To summarize, Derrida’s claim here is that deconstruction is justice and justice is an ‘experience’ of the undecidable; that is to say, according to my interpretation, to be just is to recognize one’s infinite responsibility before the singular other as something over which one cannot ultimately decide, as something that exceeds my cognitive powers. It is this ‘experience’ of justice that propels one forward into politics, that is to say, from undecidability to the decision, to what Derrida calls, following Kierkegaard, the madness of the decision. Politics is the realm of the decision, of the organization and administration of the public realm, of the institution of law and policy. As I see it, the central aporia of deconstruction an aporia that must not be avoided if any responsible political activity is to be undertaken — concerns the nature of this passage from undecidability to the decision, from the ethical ‘experience’ of justice to political action, to what we might call the moment of judgement”.

<sup>14</sup> Cf. DERRIDA, J. *Autoimunidade: suicídios reais e simbólicos: um diálogo com Jacques Derrida*. In: BORRADORI, G. *Filosofia em tempos de terror: diálogos com Habermas e Derrida*. Rio de Janeiro: Zahar, 2004, p. 128.

<sup>15</sup> SOLIS, Dirce Eleonora Nigro, op. cit., p. 46-47.

derridianas, tais como aquelas de *rastro*, *différance* e *escritura*, pois elas nos permitirão perceber o próprio movimento da desconstrução, elas operam a desconstrução.

## 1.2 A escritura e a *différance*

Na primeira parte da *Gramatologia* (1967), “A escritura pré-litera”, Derrida empreende uma investigação sobre a possibilidade de uma gramatologia – ciência da escritura – enquanto ciência positiva. Este primeiro capítulo da obra de Derrida, nós o adiantamos, termina questionando a própria ideia do projeto gramatológico. Sua última frase será: “*Gramatologia*, este pensamento se conservaria ainda encerrado na presença”<sup>16</sup>. Importa-nos, entretanto, perceber os contornos históricos e etnocêntricos que comandam o conceito de escritura e que levaram, desde o *início*, ao seu rebaixamento em relação à fala (*phoné*). Esse rebaixamento é a condição mesma para a emergência da filosofia e da ciência. Dos pré-socráticos a Heidegger, privilegiou-se a unidade entre o logos e a fala como origem da verdade. Neste sentido, supõe-se o ser como presença à fala, e a escritura como o seu mero suplemento. Questionar essa ordem poderia significar, portanto, o questionamento da própria ciência enquanto tal, da cientificidade da ciência.

As ideias de ciência e escritura – e por isso também a de ciência da escritura – têm sentido para nós apenas a partir de uma origem e no interior de um mundo a que *já* foram atribuídos um certo conceito do signo (diremos mais adiante: o conceito de signo) e um certo conceito das relações entre fala e escritura. Relação muito determinada apesar do seu privilégio, apesar de sua necessidade e da abertura de campo que regeu durante alguns milênios, sobretudo no Ocidente, a ponto de hoje nele poder produzir seu deslocamento e denunciar, por si mesma, seus limites.<sup>17</sup>

A noção derridiana de escritura tem lugar a partir da desconstrução da oposição significado-significante, que, segundo Derrida, é sustentada pela dicotomia inteligível/sensível. Porém, visto que desconstrução não seja destruição, nosso autor não pode abrir mão do signo com vistas à “outra coisa”, mas sua intenção é antes explicitar como, no movimento mesmo da significação, não é possível permanecer afirmando o privilégio do significado, em sua inteligibilidade, e reservando à escritura um caráter secundário. O fato é

---

<sup>16</sup> DERRIDA, J. *Gramatologia*, p. 118.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 6.

que, segundo Derrida, a escritura, a leitura, o texto em geral, deixam-se confinar nessa secundariedade, uma vez que haja uma relação imediata entre o significado e o logos em geral.<sup>18</sup> Isso nos permite observar também que o intuito de Derrida não pode ser o de uma crítica da linguagem, no que se refere às suas formas metafísicas de constituição, que vise ao aniquilamento dos conceitos clássicos da metafísica que orientam a nossa linguagem. Não se pode criticar a linguagem senão por ela mesma. É o que fica claro em *A estrutura, o signo e o jogo no discurso das ciências humanas*, onde o autor nos diz que:

[...] *Não tem nenhum sentido* abandonar os conceitos da metafísica para abalar a metafísica; não dispomos de nenhuma linguagem – de nenhuma sintaxe e de nenhum léxico – que seja estranho a essa história; não podemos enunciar nenhuma proposição destruidora que não se tenha já visto obrigada a escorregar para a forma, para a lógica e para as postulações implícitas daquilo mesmo que gostaria de contestar. Para dar um exemplo entre tantos outros: é com a ajuda do conceito de *signo* que se abala a metafísica da presença.<sup>19</sup>

Ao analisar o *Cours de linguistique générale* (1967), de Ferdinand de Saussure, Derrida observa como a linguística, enquanto ciência da linguagem que se pretende não metafísica, continua encerrada no dualismo interno do conceito de signo que reproduz a oposição metafísica entre sensível e inteligível. Dessa forma, o conceito de signo, metafísico, fundamenta a diferença entre significado e significante que, por sua vez, reduz esta distinção ao privilégio do inteligível, sustentando ainda a relação hierárquica entre os pares binários que estruturam a metafísica. No entender de Derrida, é principalmente por ter utilizado o conceito de signo, de origem estoica e presente na filosofia medieval (*signans* e *signatum*), que Saussure permanece ligado à tradição metafísica. Não se pretende, obviamente, rejeitar essa diferença, pois talvez nada possa ser pensado sem ela, mas circunscrever a “clausura histórica” em que ela encontra-se encerrada.

A desconstrução da ideia metafísica de signo, com sua oposição entre significado e significante, é o ponto por meio do qual Derrida nos revela a insuficiência do conceito de linguagem tal como este é pensado ao longo de todo o século XX. Podemos observar nessa oposição a dinâmica de estruturação da metafísica em geral. Para nosso autor, todo significado é uma construção, uma ilusão, que, enquanto tal, não poderia sustentar uma oposição verdadeira ao significante. Deste modo, só há significantes num sistema de relações,

---

<sup>18</sup> DERRIDA, J. *Gramatologia*, p. 18.

<sup>19</sup> DERRIDA, J. *A estrutura, o signo e o jogo no discurso das ciências humanas*. In: DERRIDA, J. *A escritura e a diferença*, p. 410.

uma vez que estes não se constituem absolutamente em si mesmos, mas apenas por meio da relação que mantêm com outros significantes, no que Derrida chamará de *jogo referencial*.

O significado funciona aí desde sempre como um significante. A secundariedade, que se acreditava poder reservar à escritura, afeta todo significado em geral, afeta-o desde sempre, isto é, desde o início do jogo. Não há significado que escape, mais cedo ou mais tarde, ao jogo das remessas significantes, que constitui a linguagem. O advento da escritura é o advento do jogo; o jogo entrega-se hoje a si mesmo, apagando o limite a partir do qual se acreditou poder regular a circulação dos signos, arrastando consigo todos os significados tranquilizantes, reduzindo todas as praças-fortes, todos os abrigos do fora-de-jogo que vigiavam o campo da linguagem.<sup>20</sup>

A escritura tradicionalmente é pensada como uma estrutura subordinada à fala, uma estrutura de segunda ordem, sem relação imediata com o significado. Neste sentido, a escritura se manteria apenas numa relação secundária com o significante primeiro, isto é, com a fala, esta sim mais próxima do significado. A essência da concepção tradicional de linguagem se ancora na unidade formada pelo sentido e a fala (*logos* e *phoné*). À escritura, como um elemento não orgânico e exterior à dinâmica constitutiva do sentido, restaria o papel de complemento e de representação do significante primeiro, mas sempre exterior e secundário. Em tempo, desconstruir o conceito de linguagem, revelar o histórico rebaixamento da escritura, mostrando aí uma relação regulada pela metafísica da presença, não é privilegiar a partir de agora o significante em detrimento do significado. Como já pontuamos, ao permanecermos no dito primeiro momento da desconstrução, a inversão, corremos o risco de que as estruturas hierárquicas retornem. No movimento mesmo da inversão deve estar necessariamente a sua possibilidade de deslocamento para algo novo. É o que nos faz lembrar o professor Paulo Cesar Duque-Estrada, em *Derrida e a escritura*, ao falar da positividade da escritura:

Mas a liberação da escritura não significa, como a princípio se poderia pensar, que se tenha simplesmente sacado do bolso uma nova definição de escritura. Trata-se, isto sim, de uma efetiva afirmação dos próprios direitos da escritura tal como a entendemos tradicionalmente. [...] Trata-se de uma positivação daqueles mesmos traços relativos à sua caracterização tradicional. A escritura é uma reafirmação com base no que ela sempre foi, ou seja, *significante do significante*, mas a diferença é que há nisso uma positividade, antes não reconhecida ou mesmo reprimida, e que começa agora a se mostrar.<sup>21</sup>

O que está em *jogo* aí – e o termo *jogo* será de grande importância para a compreensão do que agora tentamos expor – é a própria ultrapassagem da escritura em relação ao conceito

<sup>20</sup> DERRIDA, J. *Gramatologia*, p. 8.

<sup>21</sup> DUQUE-ESTRADA, P. C. *Derrida e a escritura*. In: DUQUE-ESTRADA, P. C. *Às margens: a propósito de Jacques Derrida*, p. 18.

de linguagem, de uma vez que a escritura tenha deixado de designar a face exterior da linguagem em geral. O conceito de linguagem estaria, assim, compreendido na noção de escritura. Deste modo, o que se percebe é que, desde sempre, o significado funciona como significante. A linguagem é constituída por um jogo de remessas significantes do qual o significado não pode escapar.<sup>22</sup> Com isso, Derrida não quer dizer que não haja significado, mas sim colocar em questão a ideia metafísica de um significado transcendental, sempre existente e independente do significante. O significado é o significante. O que é posto em xeque é o referente empírico, não o significado, de uma vez que o sentido de um signo somente pode ser apreendido no jogo das diferenças *disseminantes*.

Aqui talvez precisemos observar que aquilo que Derrida chama de *disseminação* não deve ser entendido como sinônimo de polissemia, esta permanecendo ainda presa à noção de sentido, da qual Derrida pretende *desviar*. Permanecer no âmbito da polissemia seria estar ainda ligado às estruturas semânticas programáticas, ligado a uma noção de sentido orientada por uma origem, por um fundamento. Daí a necessidade de se pensar uma escritura *disseminante*, irreduzível a qualquer unidade de sentido. A escritura, estruturalmente iterável, é marcada pela sua possibilidade de repetição. Esta *iterabilidade* da escritura traz consigo a questão da ligação entre repetição e alteridade – como mostra Derrida, *iter*, de novo, vem do sânscrito *itara*, o outro. Em *Limited Inc.*, Derrida diz que:

O que chamo de iterabilidade neste contexto é ao mesmo tempo o que tende a atingir a plenitude e interdita o 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 simplesmente repetição.<sup>23</sup>

Deste modo, vemos como não se trata de uma repetição referida à identidade, de uma relação entre aquele que escreve, em seu pretense transporte linguístico do “querer-dizer”, e o seu destinatário. “Qualquer escrita deve, para ser o que é, poder funcionar na ausência radical de qualquer destinatário empiricamente determinado em geral”.<sup>24</sup> Mesmo que concebêssemos um código de comunicação inventado por dois sujeitos, o exemplo é de Derrida, na ausência (morte) do destinatário, este código ainda permaneceria sendo uma escritura. Isso porque,

<sup>22</sup> DERRIDA, J. *Gramatologia*, p. 8.

<sup>23</sup> DERRIDA, J. *Limited Inc.* Tradução de Constança Marcondes Cesar. Campinas, SP: Papyrus, 1991, p. 174.

<sup>24</sup> DERRIDA, J. *Assinatura acontecimento contexto*. In: DERRIDA, J. *Margens da filosofia*. Tradução de Joaquim Torres Costa. São Paulo: Papyrus, 1991, p. 356.



“regulada por um código, seja ele desconhecido e não-linguístico, ela constitui-se, na sua identidade de marca, pela sua iterabilidade, na ausência deste ou daquele, portanto, no limite de qualquer “sujeito” empiricamente determinado”.<sup>25</sup>

Ao repensar a identidade do sentido, a idealidade mesma do sentido, o projeto gramatológico repensa também a intrínseca relação entre a idealidade e a repetição. Desconstrói-se, contudo, o conceito de repetição, que não é mais a repetição da idealidade do sentido, mas a marca necessária da iterabilidade da escritura.

Um significante é, de início de jogo, a possibilidade de sua própria repetição, de sua própria imagem ou semelhança. É esta a condição de sua idealidade, o que o faz reconhecer como significante e o faz funcionar como tal, referindo-o a um significado que, pelas mesmas razões, não poderia nunca ser uma “realidade única e singular”. Desde que o signo aparece, isto é, desde sempre, não há nenhuma oportunidade de encontrar em algum lugar a pureza da “realidade”, da “unicidade”, da “singularidade”.<sup>26</sup>

Entretanto, se por um lado não se pode mais falar de um significado transcendental, que estaria ainda ligado à metafísica da presença, por outro lado, não seria correto afirmar a existência de significantes em si. Os significantes só *funcionam* diferindo-se de outros significantes, num sistema de diferenças.

[...] já não se pode pensar aqui em um sistema de diferenças entre coisas diferentes que, antes de serem confrontadas, já existiam em si mesmas, como coisas presentes a si mesmas. O que é primeiro não são as coisas em si (segundo um determinado *espaçamento* entre estruturas significantes que organiza o sistema), mas também diferenças entre diferentes sistemas de diferenças, proliferação da *différance* enquanto contínua produção, a um só tempo ativa e passiva, de diferenças; ativa, porque se trata de um movimento sempre já operante, passiva, porque a repetição indefinida deste movimento é a própria *condição de toda significação* não sendo nunca mera realização da consciência, mas algo que sempre já antecede e atravessa a mesma.<sup>27</sup>

A partir dessa passagem, torna-se mais clara a afirmação de que não existe signo linguístico anterior à escritura, pois, sem a exterioridade da escritura, a própria ideia de signo colapsa. E, como já afirmamos mais acima, isso não quer dizer que o interesse da desconstrução seja o de perceber aí uma prevalência da escritura em detrimento do conceito tradicional de signo, que deveria, então, ser descartado. Talvez nada possa ser pensado *fora*

<sup>25</sup> DERRIDA, J. *Assinatura acontecimento contexto*, p. 356.

<sup>26</sup> DERRIDA, J. *Gramatologia*, p. 115.

<sup>27</sup> DUQUE-ESTRADA, P.C, op. cit., p. 19-20. (Grifo do autor).

do signo, e, como Derrida afirma, seria tolice pretender “passar a outra coisa”, livrando-se, assim, desse termo e dessa noção.<sup>28</sup>

Muitos pontos parecem estar envolvidos aí. Um deles refere-se à questão da metáfora. Segundo Derrida, uma escritura natural, universal e atemporal só poderia receber esse nome por metáfora. Por outro lado, uma escritura sensível e finita refere-se à escritura propriamente, e está ligada à técnica e ao artifício humano. Esta metáfora, diz o autor, permaneceria enigmática e remete ao sentido mesmo da escritura enquanto metáfora primeira, guardiã, por assim dizer, das diferenças e, logo, da própria possibilidade de significação. Assim, diz Derrida:

Seria preciso escrever uma história desta metáfora que sempre opõe a escritura divina ou natural à inscrição humana e laboriosa, finita e artificiosa. Seria preciso articular rigorosamente suas etapas, marcadas pelos pontos de referência que acumulamos aqui, seguir o tema do livro de Deus (natureza ou lei, na verdade lei natural) através de todas as suas modificações.<sup>29</sup>

O discurso filosófico, diz Derrida, está impregnado de metáforas. Metáforas, e todas as suas derivações – pleonasmos, silepses, metonímias etc. –, são constitutivas do pensamento filosófico. Na metáfora, a significação inicial de uma palavra ou proposição é substituída por outra, mantendo-se uma relação de semelhança. Mas o próprio conceito de metáfora é metafórico, enquanto ultrapassagem (*meta-foreign*). Derrida salienta que foi Aristóteles (*Poética* 1457b) quem formulou de modo mais sistemático o seu significado, ainda que não tenha inventado a palavra nem o conceito<sup>30</sup>. Na Modernidade, contudo, a metáfora já não tem o sentido de simples suplemento da linguagem. O pensamento mesmo é metafórico e a metáfora torna-se parte fundamental de seu movimento. A filosofia fala por meio de metáforas no mesmo gesto em que as oculta, enquanto parte constitutiva do discurso.

Ao radicalizar o pensamento da metáfora na gramatologia, Derrida não privilegiaria o sentido figurado em detrimento do sentido próprio, num simples processo de inversão. O que o autor nos dá a pensar é o sentido próprio como a metaforicidade mesma da escritura. Neste sentido, e ainda sobre a escritura trópica, o professor Rafael Haddock-Lobo faz uma importante observação:

---

<sup>28</sup> DERRIDA, J. *Gramatologia*, p. 17.

<sup>29</sup> *Ibidem*. p. 19.

<sup>30</sup> Cf. SOLIS, Dirce Eleonora Nigro. Retórica e desconstrução segundo Jacques Derrida. *Revista de filosofia SEAF*, ano 11, n. 11, 2012.

Certamente Derrida segue Nietzsche quando aceita tranquilamente que o “discurso filosófico, em sua seriedade aparente, não seria mais do que metáforas esquecidas ou gastas, uma fábula especialmente cinzenta e triste e mistificada por se propor como a verdade verdadeira”, entretanto, ele não restringe a possibilidade de superação deste discurso pelo artístico. A escritura – seja artística, filosófica, científica, religiosa etc. – é sempre “metafórica”, não havendo nenhum “privilégio” a ser atribuído a nenhum tipo de escritura, pois o que Derrida quer pensar é a “metaforicidade” da escritura, ou seja, da escritura *em geral*.<sup>31</sup>

Mas o problema da metáfora em Derrida é imenso e complexo<sup>32</sup>. Por ora, não nos deteremos mais nele aqui, visto que exceda os propósitos deste trabalho. Contudo, ele estará no horizonte de todas as nossas discussões. Voltemos, pois, à questão da articulação entre a escritura e o motivo da *différance*, que se mostrará como o principal indecível para a desconstrução.

A *différance* subjaz em toda diferença. O *a* no lugar do *e* constitui uma diferença gráfica que escapa à ordem do audível, que não se oferece à presença e, por isso, escapa à inteligibilidade, visto que não se deixe compreender na oposição fundadora da metafísica entre o *sensível* e o *inteligível*. Nesta perspectiva, Derrida demonstra como o dualismo interno do conceito de signo reproduz essa oposição, no sentido de que privilegia o significado em detrimento do significante. Assim, a *différance* não é a diferença entre coisas diferentes, pois, se assim fosse, permaneceria referente à presença. *Différance* é o jogo do sentido, jogo das diferenças, que só existe numa rede de elementos passados e futuros, numa malha de rastros (*traces*), numa espécie de economia de rastros.

Foi já necessário acentuar *que* a diferença *não é*, não existe, não é um ente-presente (*on*), qualquer que ele seja; e seremos levados a acentuar o *que* ela *não é*, isso é, *tudo*; e que, portanto, ela não tem nem existência nem essência. Não depende de nenhuma categoria do ente, seja ele presente ou ausente. E, todavia, o que assim se acentua da diferença não é teológico, nem mesmo da ordem mais negativa da teologia negativa, uma vez que esta sempre se empenhou, como se sabe, em desvendar uma supraessencialidade para além das categorias finitas da essência e da existência, ou seja, da presença, apressando-se sempre a recordar que o predicado da existência é negado a Deus, é para lhe reconhecer um modo de ser superior, inconcebível, inefável.<sup>33</sup>

O entendimento da noção da *différance* só será possível, porém, em articulação com aquela noção derridiana de rastro. Distinto da presença, o rastro não se opõe a ela. Ele existe na ausência de um outro presente, de um outro aqui-agora. Nesta perspectiva, o rastro representa o próprio movimento da alteridade. Para Derrida, a noção de rastro é

<sup>31</sup> HADDOCK-LOBO, Rafael. *Para um pensamento úmido*. Rio de Janeiro: NAU: Editora Puc-Rio, 2011, p. 129.

<sup>32</sup> Cf., DERRIDA, J. *A mitologia branca*. In: DERRIDA, J. *Margens da filosofia*.

<sup>33</sup> DERRIDA, J. *A diferença*. In: DERRIDA, J. *Margens da filosofia*, p. 37.

incomensurável com a retenção daquilo que foi presente. Não é possível pensar o rastro a partir do presente ou da presença do presente.<sup>34</sup> Essa noção é, pois, a tentativa de se sair da clausura do esquema metafísico. O rastro, dirá Derrida, não é nada, pois excede a questão *o que é*, e, no entanto, ele a possibilita. Diz Derrida, na *Gramatologia*:

O rastro, onde se imprime a relação ao outro, articula sua possibilidade sobre todo o campo do ente, que a metafísica determinou como ente-presente a partir do movimento escondido do rastro. É preciso pensar o rastro antes do ente. Mas o movimento do rastro é necessariamente ocultado, produz-se como ocultação de si. Quando o outro anuncia-se como tal, apresenta-se na dissimulação de si. Esta formulação não é teológica, como se poderia crer com alguma precipitação. O “teológico” é um momento determinado no movimento total do rastro. O campo do ente, antes de ser determinado como campo de presença, estrutura-se conforme as diversas possibilidades – genéticas e estruturais – do rastro. A apresentação do outro como tal, isto é, a dissimulação de seu “como-tal”, começou desde sempre e nenhuma estrutura do ente dela escapa.<sup>35</sup>

O pensamento do rastro refere-se, assim, à trama diferencial da escritura (*écriture*), posto que não esteja subordinado à oposição presença/ausência, mas subverte-a, ao instalar-se no jogo paradoxal desta mesma como lugar e força de produção das diferenças. Tanto no discurso falado quanto no escrito, nenhum elemento pode funcionar como signo sem remeter a outro elemento, o qual ele próprio não está simplesmente presente. Isso faz com que cada “elemento” do discurso, fonema ou grafema, constitua-se a partir do rastro dos outros elementos da cadeia ou do sistema.

Mas por que rastro? O que teria guiado a escolha desta palavra? Sem a pretensão de oferecer qualquer justificação absoluta e definitiva, o autor posiciona, por assim dizer, a problemática do rastro no âmbito de uma estratégia histórica que conta com a força de discursos contemporâneos com os quais se relaciona.

Assim, aproximamos este conceito de rastro daquele que está no centro dos últimos escritos de E. Lévinas e de sua crítica da ontologia: relação à illidade como à alteridade de um passado que nunca foi e não pode nunca ser vivido na forma, originária ou modificada, da presença. Colocada aqui, e não no pensamento de Lévinas, de acordo com uma intenção heideggeriana, esta noção significa, por vezes para além do discurso heideggeriano, o abalamento de uma ontologia que, em seu curso mais interior, determinou o sentido de ser como presença e o sentido da linguagem como a continuidade plena da fala. [...] A subordinação do rastro à presença plena resumida no *logos*, o rebaixamento da escritura abaixo de uma fala sonhando sua plenitude, tais são os gestos requeridos por uma onto-teologia determinando o sentido arqueológico e escatológico do ser como presença, como *parusia*, como vida sem *différance*: outro nome da morte, historial metonímia onde o nome de Deus mantém a morte em respeito. Daí por que, se este movimento abre a

<sup>34</sup> DERRIDA, J. *A diferença*, p. 54-55.

<sup>35</sup> DERRIDA, J. *Gramatologia*, p. 57.

sua época sob a forma do platonismo, ele se realiza no momento da metafísica infinita. Somente o ser infinito pode reduzir a *différance* na presença.<sup>36</sup>

Desse modo, podemos perceber como o pensamento do rastro é anterior à questão do ser. O rastro sempre se apaga, se difere (*différance*) e, assim, nunca se oferece à presença, nunca é um ente presente. Faz parte da própria constituição do rastro que este se dissimule. Essa questão traz consigo duas outras noções importantes para que compreendamos a destituição da oposição clássica entre significante e significado. Quando Derrida analisa o jogo das diferenças da linguagem em Saussure, ele o faz radicalizando o pensamento do autor suíço. Posto que a concepção linguística da diferença, enquanto um esquema de reenvios constitutivos da própria linguagem, seja mantida por Derrida, o que nosso autor faz é perceber a dinâmica do jogo de remetimentos da língua e os rastros silenciosos que ela implica: *temporização e espaçamento*.

Os conceitos de espaço e tempo foram abordados de diferentes formas ao longo da tradição do pensamento Ocidental. Aristóteles, por exemplo, como mostra Derrida em *Ousia e Grammè*, define o tempo como dialética dos contrários e solução para as contradições que aparecem em termos de espaço. Ele recusa a representação do agora (*nun*) como ponto (*stigmè*) e também como pontos numa linha (*grammè*), apesar de Derrida perceber aí uma recusa apenas aparente, de uma vez que o filósofo grego redirecione esse problema para o interior da clássica oposição entre potência e ato, em que a linha seria entendida como ato puro. No livro IV da *Física*, Aristóteles nos fala sobre sua definição de tempo como uma sucessão de *agoras* e do espaço enquanto simultaneidade de pontos.

O tempo também é a continuação de agoras e é dividido pelos agoras; porque nele também encontramos uma relação entre o que ocorre com a mudança e entre o que é mudado. Com efeito, o movimento e a mudança formam a unidade da mudança, e se ocorrem variações, isso não se deve no âmbito individual (o que seria uma ruptura na própria unidade do movimento), mas em relação à essência. Eis aí então, com efeito, o que determina o movimento como uma relação entre o anterior e o posterior. E esta propriedade corresponde também de uma certa maneira ao ponto: porque o ponto torna o comprimento da reta contínuo e determinado; com efeito, ele é o começo de uma parte e o fim de outra parte. Contudo, quando se toma como duplo o elemento único, cometer um erro é inevitável, o mesmo ponto pode definir o que é o fim e o que é o começo. Mas o agora, pelo movimento contínuo da mudança é sempre diferente, de modo que implica que o tempo seja um tipo de número, não referente à hipótese do que nos serviríamos para defini-lo como sendo o mesmo ponto do início e do fim, mas antes devemos considerar as extremidades de uma linha, onde esta mesma linha é ela própria e não como uma parte constituinte para outra linha.<sup>37</sup>

<sup>36</sup> DERRIDA, J. *Gramatologia*, p. 86-87.

<sup>37</sup> ARISTÓTELES. *Física*. IV, 11, 220a 4-20.

Diferentemente das concepções aristotélica de tempo e espaço, Derrida vai tentar pensar esses dois conceitos simultaneamente. Ele se utiliza do termo “brisura” (*brisure*) a fim de, a um só tempo, nomear a diferença e a articulação. Brisura é a parte fragmentada e o ponto de articulação entre dois pontos. Para o autor, o termo indica a articulação intrínseca entre tempo e espaço. É, então, uma arquescritura – escritura primeira, que antecede a linguagem falada e a escrita ordinária, e nunca se deixa compreender na forma da presença –, espaçada e grafemática, que permite que a diferença entre tempo e espaço seja articulada e percebida na unidade de uma experiência.

O conceito de espaço implica aquele de tempo e ambos devem ser compreendidos concomitantemente. A isso nosso autor chama temporização e espaçamento, um “devir-tempo do espaço” e um “devir-espaço do tempo”. É a temporização e o espaçamento da *différance* que permitirão a destituição da oposição metafísica entre significante e significado.

A origem da experiência do espaço e do tempo, esta escritura da diferença, este tecido do rastro permite à diferença entre o espaço e o tempo articular-se, aparecer como tal na unidade de uma experiência (de um “mesmo” vivido a partir de um “mesmo” corpo próprio). Portanto, esta articulação permite a uma cadeia gráfica (“visual” ou “tátil”, “espacial”) adaptar-se, eventualmente de forma linear, sobre uma cadeia falada (“fônica”, “temporal”). É da possibilidade primeira desta articulação que cumpre partir. A diferença é a articulação.<sup>38</sup>

Destarte, para Derrida, as noções de tempo e espaço só podem ser pensadas separadamente se negarmos que a coexistência de pontos distintos no espaço implique uma temporalidade na ligação entre um e outro. O espaçamento marca uma relação de abertura para o “fora” que já compreende o tempo. Ele interrompe toda identidade, isto é, faz com que um elemento só signifique a partir do rastro nele que o diferencia dos outros elementos da malha de rastros. Há aí a necessidade de um intervalo que o distinga do que não é ele próprio. “O espaço está ‘dentro’ do tempo, é a pura saída para fora de si do tempo, é o ‘fora de si’ como relação a si do tempo”<sup>39</sup>. O espaçamento é aquilo mesmo que constitui a significação. Entretanto, nunca é percebido, nunca está presente nem consciente.

É importante observar, neste sentido, que a escritura não se limita à escrita, ao gesto físico da inscrição gráfica da voz. O grafema, aquela unidade mínima de um sistema de escrita, com o espaçamento e a temporização que lhe constituem, já está presente na fala. A escritura é inaugural, como diz Derrida em *Força e significação*. Escrever “é saber que aquilo

<sup>38</sup> DERRIDA, J. *Gramatologia*, p. 80.

<sup>39</sup> SANTIAGO, Silviano. *Glossário Derrida*. Rio de Janeiro: F. Alves, 1976, p. 33-34.

que ainda não está produzido na letra não tem outra residência, não nos espera como prescrição em qualquer localização final ou qualquer entendimento divino”.<sup>40</sup> Como diz Mestre Eckart, “Deus torna-se Deus quando as criaturas *dizem* Deus”.<sup>41</sup>

Vemos, então, como não há signo linguístico anterior à escritura. Uma escritura puramente fonética encontra seu obstáculo no movimento do espaçamento, no intervalo onde a significação se forma. Rastro dos rastros, a escritura é o lugar onde se evidencia, pelo rompimento da presença, a alteridade. Essa alteridade marca exatamente a não-presença, a impossibilidade de uma presença a si da consciência ou do sujeito. A escritura não pode, como diz Derrida, ser posta sob a categoria do sujeito, da consciência ou da presença a si.

O espaçamento como escritura é o vir-a-ser-ausente e o vir-a-ser-inconsciente do sujeito. Pelo movimento de sua deriva, a emancipação do signo retro-constitui o desejo da presença. Este devir – ou esta deriva – não sobrevém ao sujeito que o escolheria ou nele se deixaria passivamente arrebatar. Como relação do sujeito à sua morte, este devir é a própria constituição da subjetividade. Em todos os níveis de organização da vida, isto é, da *economia da morte*. Todo grafema é por essência testamentário. E a ausência original do sujeito da escritura é também a da coisa ou do referente.<sup>42</sup>

Como podemos perceber, o que está em jogo aí é a estabilidade mesma dos significados, que, pela leitura desconstrucionista empreendida por Derrida na *Gramatologia*, é posta em xeque. Em vez de significados transcendentais e atemporais, vemos agora o jogo de remetimentos de significantes, numa malha de rastros que possibilitam o movimento da significação. No entanto, como já foi dito, não se trata de enxergar aí uma análise da linguagem, no sentido tradicional dessa expressão. A desconstrução não é uma filosofia da linguagem. É o que nos diz Geoffrey Bennington:

Em poucas palavras: “escritura” implica repetição, ausência, risco de perda, morte; mas fala alguma seria possível sem esses valores; aliás, se “escritura” sempre quis dizer significante, que remete a um outro significante, então “escritura” nomeará propriamente o funcionamento da língua em geral. Veremos por que, isolada, a hipótese do nome próprio é falsa aqui, e que o dizer implica que se transgredirá de alguma maneira os limites da língua, o que explicará por que, já o anunciamos, o pensamento de Derrida não é uma filosofia da linguagem.<sup>43</sup>

<sup>40</sup> DERRIDA, J. *Força e significação*. In: DERRIDA, J. *A escritura e a diferença*, p. 13.

<sup>41</sup> DERRIDA, J. *Edmond Jabès e a questão do livro*. In: DERRIDA, J. *A escritura e a diferença*, p. 99. [Grifo nosso]

<sup>42</sup> DERRIDA, J. *Gramatologia*, p. 84.

<sup>43</sup> BENNINGTON, Geoffrey. *Derridabase*. In: BENNINGTON, G.; DERRIDA, J. *Jacques Derrida*. Rio de Janeiro: Zahar, 1996, p. 43.

Importa-nos, a partir disso, tentar compreender o que Derrida pretende com o pensamento de uma gramatologia. Em outras palavras, o que nos permitiria continuar discutindo a possibilidade de abertura do campo de uma ciência, quando é a própria cientificidade da ciência que está em jogo aqui? Se a noção de escritura, tal como a consideramos até agora, enquanto síntese de rastros, questiona a objetividade do projeto científico propriamente, como, então, seria possível abordar, e mesmo entender, o projeto gramatológico – projeto de uma ciência positiva da escritura – esboçado pelo filósofo franco-argelino? Voltemos, pois, àquela fala já anunciada mais acima: “*Gramatologia*, este pensamento se conservaria ainda encerrado na presença”. O projeto gramatológico parece, dessa forma, mostrar-se, desde o início, fadado ao fracasso. Com efeito, no terceiro capítulo da *Gramatologia*, intitulado Da gramatologia como ciência positiva, Derrida diz:

Em que condições uma gramatologia é possível? Sua condição fundamental é, certamente, a solicitação do logocentrismo. Mas esta condição de possibilidades transforma-se em condição de impossibilidade. Com efeito, ela corre o risco de abalar também o conceito de ciência. A grafemática ou a gramatografia deveriam deixar de apresentar-se como ciências; a sua mira deveria ser exorbitante com respeito a um *saber* gramato-lógico.<sup>44</sup>

Mas, se o projeto gramatológico é, desde o seu início, marcado por sua impossibilidade, é preciso que o compreendamos em sua afirmatividade, em seu apontamento para o deslocamento da questão da linguagem. Isso porque é exatamente o projeto de uma gramatologia que permite um pensamento paciente sobre a escritura e constata a opção histórica da tradição ocidental pela fala (*phoné*) em detrimento da escritura, sempre entendida como secundária e como mero suplemento da fala. Essa constatação é também a possibilidade de uma leitura desconstrucionista que permite o dismantelamento dos conceitos metafísicos que tradicionalmente governam a dinâmica da linguagem.

O projeto errante e impossível de uma gramatologia é o que nos abre as trilhas de um pensamento que, ao criticar os pressupostos da semiologia saussuriana, recoloca o objeto da linguagem, o sentido, no seu interior. “Não há nada fora do texto”. Seria preciso, então, marcar e re-marcar o *projeto* – o *programa* – gramatológico. Distanciá-lo da tradicional concepção teleológica, *programática* e mecanicista, no âmbito do calculável, e evidenciar aí a aporia na qual se inscreve. Retirar, assim, a gramatologia do interior da racionalidade logocêntrica que a reivindica.

É a partir da percepção desse destino errante da gramatologia, desta *destinerrância* que perfaz a sua própria possibilidade, que podemos compreender como a noção de escritura

---

<sup>44</sup> DERRIDA, J. *Gramatologia*, p. 91.



compreende o conceito de linguagem. A escritura, sem uma origem simples, sem uma presença plena, num jogo infinito de remetimentos e reenvios, afeta desde o início a produção de sentido. O lugar secundário que se acreditava poder reservar à escritura verifica-se como o advento do *jogo* infinito de significantes que remetem a outros significantes.

Nesse contexto, a exterioridade que tradicionalmente se atribuiu à escritura se mostra também problemática. Derrida lembra-nos de que, já nas definições de Platão e Aristóteles, a escritura é apresentada como algo marginal ao modelo fonético. Para Aristóteles, “os sons emitidos pela voz são os símbolos dos estados da alma, e as palavras escritas, os símbolos das palavras emitidas pela voz”; enquanto, para Saussure, “língua e escritura são dois sistemas distintos de signos; a única razão de ser do segundo é *representar* o primeiro”.<sup>45</sup> Este modelo representativo, segundo Derrida, indica muito mais uma idealidade que dirige o funcionamento que nunca é verdadeiramente fonético, mais que um sistema perfeitamente operante e funcional.

A cientificidade da linguística tem, com efeito, como condição, que o campo linguístico tenha fronteiras rigorosas, que este seja um sistema regido por uma Necessidade interna e que, de uma certa maneira, sua estrutura seja fechada. O conceito representativista da escritura facilita as coisas. Se a escritura não é mais que a “figuração” da língua, temos o direito de excluí-la da interioridade do sistema (pois seria necessário crer que existe aqui um *dentro* da língua), assim como a imagem deve poder se excluir, sem perda do sistema da realidade. Ao se propor como tema a “representação da língua pela escritura”, Saussure começa, assim, por colocar que a escritura é “por si, estranha ao sistema interno” da língua.<sup>46</sup>

A escritura teria, assim, uma exterioridade utensiliar, estranha ao sistema interno da língua, ainda privilegiado por Saussure. Para a linguística saussuriana, tratar-se-ia ainda de delinear – ou mesmo de proteger – a pureza do conceito circunscrita pela interioridade desse sistema. Contudo, segundo a leitura empreendida por Derrida, não seria o caso de privilegiar-se o “fora”, a exterioridade, mas de escrever esse par sob rasura. Nem fora nem dentro, nem na exterioridade do mundo nem na interioridade do psíquico: o dentro é o fora. “Se ‘escritura’ significa inscrição e primeiramente instituição durável de um signo (e é este o único núcleo irreduzível do conceito de escritura), a escritura em geral abrange todo o campo dos signos linguísticos”.<sup>47</sup> Torna-se mister, então, pensar a escritura simultaneamente como “mais

---

<sup>45</sup> SAUSSURE, F. *Curso de linguística geral* apud DERRIDA, J. *Gramatologia*, p. 37.

<sup>46</sup> DERRIDA, J. *Gramatologia*, p. 40-41.

<sup>47</sup> *Ibidem*, p. 54.

exterior à fala, não sendo uma ‘imagem’ ou o seu ‘símbolo’”, e também como “mais interior à fala que já é em si mesma uma escritura”.<sup>48</sup>

Em *A estrutura, o signo e o jogo no discurso das ciências humanas*, a partir daquilo que o estruturalismo pensou tradicionalmente como o centro da estrutura – paradoxalmente, *na* (dentro) e *fora* dela –, Derrida observa como o próprio conceito de centralidade da estrutura, de uma estrutura centrada, é permitido por uma “imobilidade fundadora” e por uma “certeza tranquilizante”. O autor diz que:

O acontecimento de ruptura ter-se-ia talvez produzido no momento em que a estruturalidade da estrutura deve ter começado a ser pensada, isto é, repetida, e eis por que dizia que esta disrupção era repetição, em todos os sentidos da palavra. (...) Foi então o momento em que a linguagem invadiu o campo problemático universal; foi então o momento em que, na ausência de centro ou de origem, tudo se torna discurso – com a condição de nos entendermos sobre esta palavra –, isto é, sistema no qual o significado central, originário ou transcendental nunca está absolutamente presente fora de um sistema de diferenças. A ausência de um significado transcendental amplia indefinidamente o campo e o jogo da significação.<sup>49</sup>

Isso traz importantes consequências para o âmbito ético-político, pois, se não há estabilidade de significados, toda interpretação ou tentativa de estabilização de sentido é uma escolha, uma violência, algo imposto. É preciso, então, tentar compreender a abertura proporcionada pela questão da escritura para o campo do ético e do político, para o campo do ético-político.

Em *A farmácia de Platão* (1972), Derrida, ao tentar perceber o movimento da escritura a partir do texto platônico, nos fornece mais elementos que ratificam essa articulação entre a escritura e o ético-político, levando em consideração a importante questão, que mencionamos, um pouco acima, da estrutura. Nosso autor observa que:

Na ordem do político, a estrutura é uma escritura. No momento da última dificuldade, quando nenhum outro recurso pedagógico está disponível, quando o discurso teórico não pode mais formular de outro modo a ordem, o mundo, o *cosmos* do político, recorre-se à “metáfora” gramática: a analogia das “grandes letras” e das “pequenas letras” intervém no famoso texto da *República* (368 c e) no ponto em que uma “vista penetrante” é necessária e em que “esta penetração nos faz falta”. A estrutura é lida como uma escritura na instância onde a intuição da presença, sensível ou inteligível, vem faltar.<sup>50</sup>

<sup>48</sup> DERRIDA, J. *Gramatologia*, p. 56.

<sup>49</sup> DERRIDA, J. *A estrutura, o signo e o jogo no discurso das ciências humanas*, p. 409-410.

<sup>50</sup> DERRIDA, J. *A farmácia de Platão*. Tradução de Rogério da Costa. 3 ed. São Paulo: Iluminuras, 2005, p. 116.

Nesse texto, que poderia a princípio parecer abordar um mero problema de tradução do termo grego *pharmakon*, Derrida nos abre um horizonte de compreensão ainda maior para a questão da escritura. Nem remédio nem veneno, nem dentro nem fora, nem bem nem mal, mas sempre no espaço entre eles (*hímen*), o *pharmakon* se mostra como mais um indecível derridiano. Metáfora para escritura, ele se inscreve num movimento de disseminação, na cadeia de significantes formada por *pharmakeia*, *pharmakeus*, *pharmakos*, e constitui a possibilidade de significação no jogo da escritura.

A *cena da escritura* tem lugar aí a partir da narrativa de Sócrates da invenção da escrita pelo deus egípcio Thoth e de sua apresentação ao Rei Thamous. Apresentado a essa nova invenção divina, que tornará os homens mais sábios e fortalecerá a sua memória, o Rei se vê não só diante de algo que concebe como inútil, mas também diante de algo que prejudicaria esses homens em sua capacidade de registrar, arquivar, lembrar, ou *rememorar*, aquilo que foi originalmente dito na *presença* de seu interlocutor. Aquilo que, sem mediações, está mais próximo da verdade originária, pois ainda não foi aprisionada e “morta” pela escritura.

Segundo Derrida, o *pharmakon* intervém sempre que não podemos reduzir a diferença e a relação, “cada vez que a alteridade introduz a determinação e põe um sistema em circulação”<sup>51</sup>. Platão é aí obrigado a designar o jogo do outro no ser como escritura, ainda que esse discurso se pretenda essencialmente falado. Do ponto de vista ético-político, a questão da escritura não pode ser vista como mais uma questão marginal às suas discussões. O autor franco-argelino nos diz que:

[...] a questão da escritura abre-se como uma questão moral. O que está em jogo é a *moralidade*, tanto no sentido da oposição do bem e do mal, do bom e do mau, quanto no sentido dos costumes, da moralidade pública e das conveniências sociais. Trata-se de saber o que se faz e o que não se faz. Essa inquietude moral da verdade, da memória e da dialética. Esta última questão, que logo será entendida como A questão da escritura, associa-se ao tema moral, desenvolve-o inclusive por afinidade de essência e não por superposição. Mas num debate tão presente pelo desenvolvimento político da cidade, pela propagação da escritura e pela atividade dos sofistas ou dos logógrafos, do que conveniências políticas e sociais.<sup>52</sup>

### 1.3 Desconstrução é política

<sup>51</sup> DERRIDA, J. *A farmácia de Platão*, p. 118.

<sup>52</sup> *Ibidem*, p. 17-18.

Se nossa leitura até aqui tentou evidenciar como as noções derridianas, tais como *différance*, indecível, rastro e escritura, apontam para um pensamento do ético-político – Derrida não vê como esses dois termos poderiam ser tratados separadamente –, veremos agora como a desconstrução sofreu críticas bastante contumazes de pensadores que a perceberam como uma perspectiva filosófica sem consequências políticas. De modo geral, para esses autores, a desconstrução se colocaria como uma estratégia niilista de ataque irresponsável às instituições públicas e aos próprios valores inquestionáveis que sustentariam a possibilidade de uma discussão ética ou política como tal.

Uma questão que se coloca já de início aqui se refere a umas dessas muitas críticas recebidas pela desconstrução: ela é um pensamento que se restringe a interesses privados? De outro modo, a desconstrução tem utilidade pública?

O filósofo americano Richard Rorty, por exemplo, apresenta inúmeras críticas ao trabalho de Derrida, dentre as quais destacaremos uma em especial. Ela refere-se à ausência de contribuições da desconstrução para o discurso político. Essa crítica traz consigo uma outra, que diz respeito aos trabalhos iniciais de Derrida, que, para Rorty, seriam textos propedêuticos, visando à publicação e ao estabelecimento do autor magrebino na cena acadêmica, mas que não trariam qualquer contribuição para a filosofia, de uma vez que não ofereceriam grande aporte de teorias sistematizáveis.

Cabe observar, desde já, que, no que diz respeito à segunda crítica de Rorty, todo o nosso trabalho se mostra como uma tentativa de refutá-la. Afirmamos, desde o início, que os primeiros escritos de Derrida oferecem-nos importantes possibilidades de repensarmos o campo ético-político, ao abordar, por exemplo, as questões da indecidibilidade e da responsabilidade de toda decisão. Mesmo quando há o consenso político, este é apenas o momento estável de algo propriamente instável. Não há uma decisão final na forma de uma solução definitiva para qualquer questão política. Toda decisão já traz consigo uma indecidibilidade que a acompanha.

O pensamento sobre a *différance* e a escritura, que tem lugar, como vimos, já a partir do final da década de 1960, nos permite pensar as categorias totalizantes com as quais a tradição filosófica ocidental opera, como o *próprio* e a *presença*. Já se encontra nos escritos iniciais de Derrida os elementos teóricos necessários para pensarmos questões como o dom, a justiça, a responsabilidade e o perdão. A noção de escritura em Derrida, como afirma a professora Fernanda Bernardo, já é, por exemplo, estruturalmente intrínseca ao pensamento do perdão.

Com efeito, se pensarmos bem, a questão da *destinerrância*, da *doublebind/double blind*, do *desvio*, do *oblíquo*, do *desastre*, do *luto originário*, do *rastros*, do *princípio postal*, da *aporia*, ... é já também a questão do *perjúrio*, e portanto também a *questão do perdão*. Pelo que, relativamente à problemática do perdão – um dos impossíveis da Desconstrução derridiana –, permitir-me-ei enunciar aqui 3 aspectos que me parecem fundamentais: 1º) E reiterarei, em primeiro lugar, que há uma relação intrínseca, estrutural, se assim posso dizer, entre a *escrita*, em sentido derridiano, e o *perdão*: uma relação que nos dá, justamente, a pensar a escrita como queda, desastre, desvio, viagem, luto, sacrifício, apagamento, memória *in memoriam*, rastros, perjúrio, sobrevivência, ... Lembro, a este propósito, que o próprio Derrida dirá (em «Circonfession» (1991), nomeadamente) que «se pede sempre perdão quando se escreve», que se pede sempre «perdão por escrever, perdão pelo crime, pela blasfêmia ou pelo perjúrio nos quais consiste presentemente o ato de escrever»... E em «Abraham, l'autre» (2000), depois de referir que «uma certa experiência do perjúrio é a *endurance* dolorosa e originária da fidelidade» (p. 22), Derrida confessa que o tema do perjúrio terá sido um daqueles a que no fundo terá permanecido mais fiel. E isto, justamente em razão de a *escrita* abrir para o desvio da *destinerrância* ou da *adestinação* (o «*plus d'un*»/«*plus qu'un*») e, portanto, para a *im-possibilidade* do endereçamento singular.<sup>53</sup>

Mas voltemos à primeira questão. Ao fazer sua famosa distinção entre “ironistas privados” e “liberais públicos”, Rorty coloca Derrida – juntamente com outros pensadores como Nietzsche, Heidegger e Foucault – entre aqueles primeiros, visto que, segundo o filósofo norte-americano, seus textos atendam apenas aos anseios privados de questionamento da metafísica. Nesse sentido, a desconstrução não teria qualquer relevância para o debate político. Entretanto, tal perspectiva se dá, segundo podemos perceber, pelo próprio estreitamento da concepção rortyana do que seja o *político*.

Estou de acordo com Richard Bernstein em que para entender os motivos de Derrida deve-se considerar sua obra sobre um pano de fundo político, e em particular sobre o pano de fundo do Holocausto. Mas também concordo com Thomas McCarthy em que a desconstrução é marginal à política, e que se alguém quer fazer alguma obra política, desconstruir textos não é uma maneira muito eficiente de empreendê-la. Libertar-se do falocentrismo, da metafísica e de tudo isso é um admirável objetivo cultural de longo prazo, mas, todavia, há uma diferença entre esses objetivos de relativo curto prazo levados a cabo através da deliberação e da decisão política.<sup>54</sup> (Tradução nossa)

Segundo o “novo pragmatismo” de Rorty, o domínio do político prescindiria de qualquer fundamentação filosófica, uma vez que deva estar voltado para a tomada de decisões

<sup>53</sup> BERNARDO, Fernanda. Entrevista. *Revista Ensaios Filosóficos*, v. 5, p. 181-182, Abril 2012.

<sup>54</sup> RORTY, Richard. *Response to Simon Critchley*. In: MOUFFE, Chantal. *Deconstruction and Pragmatism*. London and New York: Routledge, 1996, p. 46-47. O trecho correspondente à tradução é: “I agree with Richard Bernstein that to understand Derrida’s motives one must see his work against a political background—and in particular against the background of the Holocaust. But I also agree with Thomas McCarthy that deconstruction is marginal to politics—that if you want to do some political work, deconstructing texts is not a very efficient way to set about it. Getting rid of phallogocentrism, metaphysics and all that is an admirable long-term cultural goal, but there is still a difference between such goals and the relatively short-term goals served by political deliberation and decision”.

concretas e imediatas que sejam capazes de proporcionar a execução de compromissos firmados e reformas institucionais de curto prazo. Assim, não teriam serventia alguma para a esfera pública as discussões sobre questões como justiça, ética ou democracia, dado o caráter pouco prático e desprovido de utilidade delas, visto tratar-se aí de divergências conceituais que não podem ser solucionadas, mas apenas aceitas na forma de um pluralismo tolerante. Destarte, a ação política e democrática não exigiria teorias da verdade, noções de validade universal, ou mesmo aquela de indecidibilidade. Basta que se encontre uma variedade de práticas e movimentos pragmáticos que sejam capazes de oferecer aos cidadãos um contexto de ampliação de seus compromissos com os demais.<sup>55</sup>

Nesse contexto, Mouffe observa, contra Rorty, que noções como decisão e indecidibilidade não apenas se mostram fundamentais para a política, como verdadeiramente compõem o terreno propício a uma política democrática.

Como o expressa Derrida, sem levar em conta rigorosamente a indecidibilidade, é impossível pensar os conceitos de decisão política e de responsabilidade ética. A indecidibilidade não é um momento que possa ser atravessado ou superado, e os conflitos do dever são intermináveis. Jamais poderei ficar satisfeita por ter feito uma boa escolha, dado que uma decisão a favor de uma alternativa se faz sempre em detrimento de outra. É neste sentido que se pode dizer que a desconstrução está “hiperpoliticizada”. A politização não cessa nunca, dado que a indecidibilidade segue habitando a decisão.<sup>56</sup> (Tradução nossa)

Cabe tentar compreender aqui o que Rorty concebe exatamente como “liberal público” e “ironista privado”. Não parece se tratar, como lembra Simon Critchley, da divisão feita por Hannah Arendt entre *oikos* e *polis*, entre o doméstico e o público.<sup>57</sup> Rorty define o âmbito do privado como aquele que está vinculado a projetos idiossincráticos de auto-superação, isto é, à busca da autonomia e da autocriação. O público, em contrapartida, se definiria pelo comprometimento dos indivíduos com atividades que tenham a ver com o “sofrimento de outros seres humanos”, com a busca de formas de se minimizar as injustiças sociais.<sup>58</sup> Nessa

<sup>55</sup> MOUFFE, Chantal. *Deconstruction, pragmatism and the politics of democracy*. In: MOUFFE, Chantal, op. cit., p. 5.

<sup>56</sup> MOUFFE, Chantal. op. cit., p. 10. O trecho correspondente à tradução é: “As Derrida stresses, without taking a rigorous account of undecidability, it is impossible to think the concepts of political decision and ethical responsibility. Undecidability is not a moment to be traversed or overcome and conflicts of duty are interminable. I can never be completely satisfied that I have made a good choice since a decision in favour of one alternative is always to the detriment of another one. It is in that sense that deconstruction can be said to be ‘hyperpoliticizing’. Politicization never ceases because undecidability continues to inhabit the decision”.

<sup>57</sup> Cf. ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008. Ver especialmente o capítulo II, “As esferas pública e privada”.

<sup>58</sup> CRITCHLEY, S. op. cit., p. 21.

perspectiva, segundo Rorty, Derrida estaria “mergulhado” no âmbito do privado, e seus textos tardios seriam a expressão de uma busca por novas formas de escritura, relativas a um pensamento circunscrito ao privado, em detrimento das formas iniciais de teorização quase-transcendentais.

Conhecido representante do pragmatismo, Richard Rorty trabalha com uma noção de filosofia que rechaça a ideia de justificação do conhecimento em prol de uma abordagem que busque seus propósitos de utilidade social e não teórica. Para o autor, dado que a verdade seja criada, e não descoberta, a filosofia deveria ocupar-se da descrição dos fatos e não da sua explicação. É nesta perspectiva que tem lugar na teoria rortyana a figura do ironista. Ironista, segundo Rorty, é aquele que, a partir do abandono da busca por ideias universais, ultrapassa a metafísica, em direção a uma autocriação privada por meio do desenvolvimento de um novo vocabulário. Em *Da teoria ironista às alusões privadas: Derrida*, Rorty dedica-se ao que chama o pensamento ironista de Derrida. O autor norte-americano sugere que Derrida teria superado a dicotomia entre ironismo e teoria a partir da privatização de seu pensamento.

Cair na fantasia privada é a única solução para o problema autorreferencial com que tal atividade teórica depara, o problema de saber como passar à frente dos nossos antecessores sem fazer exatamente aquilo que se repudiou terem feito. Assim, considero que a importância de Derrida reside em ter tido a coragem de abandonar a tentativa de unir o público e o privado, de deixar de tentar conciliar uma busca de autonomia privada e uma tentativa de ressonância e utilidade pública. Derrida privatiza o sublime, tendo aprendido com o destino dos seus antecessores que o público nunca pode ser mais do que belo.<sup>59</sup>

Tal distinção entre o público e o privado se mostrará insustentável para Derrida. Num encontro organizado por Chantal Mouffe, realizado no *Collège International de Philosophie* de Paris, nosso autor faz algumas considerações sobre a tradicional dicotomia entre o público e o privado. Em *Remarks on deconstruction and pragmatism*, Derrida rechaça a vinculação feita por Rorty entre o “privado” – ou o “pessoal” – e o “segredo”.

[...] Devo dizer que obviamente não posso aceitar a distinção público/privado da maneira como a usa em relação à minha obra. Essa distinção tem uma longa história, cuja genealogia não é muito bem conhecida, mas se tratou de apartar uma dimensão da experiência – que a chame “singularidade”, o “segredo”, ou o que seja – da esfera pública ou política, não a chamaria privada. Em outras palavras, para mim o privado não se define pelo singular (não digo pessoal porque penso ser esta definição um tanto confusa) ou o segredo. Enquanto trato de tematizar uma dimensão do segredo

---

<sup>59</sup> RORTY, R. *Contingência, ironia e solidariedade*. Lisboa: Presença, 1994, p.163.

que é absolutamente irreduzível ao público, também resisto à aplicação da distinção público/privado a esta dimensão.<sup>60</sup> (Tradução nossa)

Outra crítica feita por Rorty a Derrida refere-se à questão da suposta ausência de poder argumentativo da desconstrução. Segundo Rorty, não haveria qualquer compromisso da desconstrução com a argumentação. Ela teria, segundo o autor, abandonado o compromisso de atuar no âmbito argumentativo. Na perspectiva rortyana, seria necessário, para que Derrida fosse considerado um pensador público, que sua obra atendesse ao critério da argumentação. Seguindo a linha da filosofia analítica europeia nos moldes de Ernest Tugendhat<sup>61</sup>, ele sugere que a argumentação deva ser proposicional, isto é, um argumento deve ser sobre a verdade ou sobre o significado das proposições. Para Rorty, haveria uma distinção crucial a ser feita entre uma forma argumentativa de linguagem que se ocuparia em encontrar soluções para as injustiças sociais e uma forma de linguagem não argumentativa, vinculada à busca da autonomia. Vê-se aí, mais uma vez, a separação rortyana entre o público e o privado. Derrida salienta que:

[...] a questão que gira mais frequentemente em torno da desconstrução é a da argumentação. Sou censurado – desconstrucionistas são censurados – por não argumentar ou por não gostar da argumentação etc. Isto é obviamente uma difamação. Mas esta difamação se deriva do fato de que há argumentações e argumentações, e isto é assim porque em contextos de discussão como este, onde governa uma forma proposicional, um certo tipo de forma proposicional, e onde desaparece necessariamente um certo tipo de micrologia, em que a atenção à linguagem fica necessariamente reduzida, a argumentação é claramente essencial.<sup>62</sup> (Tradução nossa)

Vemos, a partir disso, que se a desconstrução está, como as leituras de seus críticos mais insistentes tentam demonstrar, à margem das instituições políticas, é somente no sentido

---

<sup>60</sup> DERRIDA, J. *Remarks on deconstruction and pragmatism*. In: MOUFFE, C. op. cit., p. 80-81. O trecho correspondente à tradução é: “I must say that I obviously cannot accept the public/private distinction in the way he uses it in relation to my work. This distinction has a long history, of which the genealogy is not so well known, but if I have tried to withdraw a dimension of experience —whether I call it ‘singularity’, the ‘secret’ or whatever—from the public or political sphere, and I will come back to this, I would not call this private. In other words, for me the private is not defined by the singular (I do not say personal, because I find this a slightly confused notion) or the secret. In so far as I try to thematize a dimension of the secret that is absolutely irreducible to the public, I also resist the application of the public/private distinction to this dimension”.

<sup>61</sup> Cf. TUGENDHAT, Ernst. *Autoconsciencia y autodeterminación*. Tradução de Rosa Helena Santos-Ihlau. México: FCE, 1993.

<sup>62</sup> DERRIDA, J. *Remarks on deconstruction and pragmatism*. In: MOUFFE, C. op. cit., p. 80. O trecho correspondente à tradução é: “[...] the question that is often raised on the subject of deconstruction is that of argumentation. I am reproached—deconstructionists are reproached—with not arguing or not liking argumentation, etc., etc. This is obviously a defamation. But this defamation derives from the fact that there is argumentation and argumentation, and this is often because in contexts of discussion like the present one where the propositional form, a certain type of prepositional form, governs, and where a certain type of micrology is necessarily effaced, where the attention to language is necessarily reduced, argumentation is clearly essential”.



de que sua intenção seja propriamente questionar os fundamentos sobre os quais essas instituições são erigidas. Reafirmamos que a desconstrução seja eminentemente política, na medida em que visa a questionar os fundamentos e valores metafísicos que legitimam tradicionalmente as formas de relação político-institucionais totalizantes e redutoras. A desconstrução sempre foi, como afirma John Caputo, uma análise política e institucional.<sup>63</sup>

Derrida nos lembra de que a filosofia esteve tradicionalmente comprometida com instituições e sempre buscou legitimar práticas e conceitos marcados por uma metafísica onto-teológica da soberania, individual ou estatal, uma política teológica da soberania a ser desconstruída. Trata-se, com a desconstrução, de se pensar rigorosamente sobre os conceitos fundamentais que herdamos dessa tradição, conceitos como justiça, ética, política e democracia. Rorty estaria certo ao afirmar que a desconstrução carece de conteúdos proposicionais, mas, ao contrário do que pensava o filósofo norte-americano, isto não se traduziria como uma deficiência da leitura desconstrucionista. Isso porque a desconstrução não quer propor absolutamente nada. Sua postura será, antes, a de questionar todos os fundamentos e a *origem* das determinações que regulam as relações sociais e ético-políticas.

Ao reunirmos aqui, ainda que de modo sucinto, as noções com as quais Derrida esboça o projeto inacabado de uma gramatologia, acreditamos tornar mais explícito o questionamento das matrizes metafísicas, que historicamente guiaram as tentativas de legitimação dos programas éticos e políticos e se ancoraram em pressupostos transcendentais. Trata-se de uma postura de permanente vigilância em relação a toda tentativa de totalização do sentido. Como pensamento da aporia e da indecidibilidade, a desconstrução radicaliza os conceitos tradicionais de ética, política e democracia, mostra seus limites e, a partir disso, o seu *para além*.

Como vimos, desde a *Gramatologia*, podemos perceber preocupações ético-políticas na desconstrução que envolvem sua relação intrínseca com a alteridade e se mostram explícitas nesse texto. Os *quase-conceitos* rastro, escritura e *différance* já apontam para esta preocupação com o outro. Contudo, cabe ressaltar que não existe uma teoria ética da desconstrução previamente construída. Destarte, a “ética da desconstrução” só existe como um procedimento, uma postura de pensamento comprometida em responder às investidas dogmáticas que excluem ou impedem a experiência do outro. Na segunda parte deste trabalho, tentaremos mostrar como, ainda que a desconstrução não nos proponha uma ética – este conceito mesmo se mostrará metafísico –, far-se-á necessário pensar as suas consequências.

---

<sup>63</sup> CAPUTO, J. *Deconstruction in a nutshell: a conversation with Jacques Derrida*. New York: Fordham University, p. 61.

Talvez seja preciso remarcar aqui que o esforço da desconstrução não pode ser traduzido numa simples forma de negação niilista dos valores que sustentariam a comunidade política. O que Derrida busca é a redefinição do ético e do político, dissociados de uma lógica de identidade que acaba por sempre reduzir o outro ao domínio do mesmo. Sua questão será a eticidade da ética, será a indecidibilidade que perfaz qualquer decisão política, será perceber o horizonte de uma democracia sempre perfectível, por vir.

Nesse sentido, ainda na tentativa de demonstrar nossa hipótese geral sobre a possibilidade de uma abordagem ético-política a partir do projeto gramatológico de Jacques Derrida, pensamos ser importante observar agora como não será uma das preocupações da desconstrução propor um novo sistema ético nem oferecer qualquer matriz teórica que vise à elaboração de regras ideais de conduta. Trata-se, então, de perceber a estrutura metafísica a que estão submetidos os sistemas éticos tradicionais e também os humanismos clássicos, isto é, as filosofias desenvolvidas em torno da questão do Homem, que sempre tomaram como bastante evidente sua essência mais universal.

## 2 ÉTICA E ALTERIDADE

Hoje em dia, o ser humano é a mais dispensável de todas as coisas. Que pensem nisso os que nos atormentam os ouvidos com hipócritas prédicas sobre a eminente dignidade do ser humano.

*José Saramago*

Se, no primeiro capítulo, tentamos explicitar os elementos a partir dos quais Derrida pensa o âmbito do ético-político, trata-se agora de perceber como a própria ética, tal como foi tradicionalmente pensada, se mostra ainda encerrada no esquema metafísico. Este ponto trará consigo, como pretendemos demonstrar, a questão do sujeito e dos humanismos clássicos, isto é, aquelas filosofias desenvolvidas em torno da questão do “homem”, que tiveram sempre como evidente a essência mais universal do homem, qual seja a de um animal racional. Posto que Derrida não tenha elaborado uma filosofia do sujeito em sentido estrito, a abordagem deste problema nos será importante aqui, pois um pensamento que vise ao questionamento dos fundamentos das concepções tradicionais de ética, como é o caso da desconstrução, segundo pensamos, não teria qualquer chance de êxito, caso não levasse em consideração os modos de compreensão e abordagem do *sujeito*, enquanto o *télos* de todo sistema ético.

Nesta perspectiva, a conferência proferida por Derrida em 1969, *Os fins do homem*, será um ponto de partida privilegiado para os propósitos de nossa leitura. Nele o autor nos oferece alguns subsídios importantes para a compreensão e a problematização da relação entre homem e humanismo. Isso porque, ao considerar a crítica heideggeriana do humanismo, Derrida reconhece a importância das considerações feitas por Heidegger sobre os limites que circunscrevem o conceito de homem e os valores determinados de antemão pelos humanismos estabelecidos, sempre metafísicos, como dirá Derrida.

Desta forma, em um primeiro momento, veremos como a desconstrução percebe e radicaliza o conceito tradicional de ética. A partir disso, na segunda etapa deste capítulo, discutiremos como Martin Heidegger, na *Carta sobre o humanismo* (1947), ainda que se recuse a aceitar uma interpretação filosófica do homem que explique a totalidade dos entes através do homem, isto é, ainda que ele rechace uma interpretação do homem que já pressuponha o que o homem é, que apenas consolide a certeza do sujeito, o *Dasein*

heideggeriano permaneceria marcado como um pensamento da verdade do homem. Num terceiro momento, tentaremos explicitar a *re-consideração* derridiana sobre o tema da justiça, observando como esta encontra-se intrinsecamente ligada aos temas da ética, do humanismo e do sujeito.

## 2.1 A desconstrução da ética

De início, cabe ressaltar que a leitura desconstrucionista empreendida por Derrida em relação ao conceito tradicional de ética não visa à construção de um novo sistema moral. Não se trata de dismantlar as categorias metafísicas que regem a ética tradicional, a fim de oferecer novas regras de conduta, mas de perceber a abertura de um *para além* ao qual não podemos calcular ou prever, um para além que se inscreve como um acontecimento, no sentido que Derrida dá a este termo.

Aqui, novamente a desconstrução recebe duras críticas daqueles que veem na *ausência* de propostas de regras ideais, ou de indicativos formais para a ação moral, mais um aspecto niilista do pensamento desconstrucionista, que provaria *outra vez* não ter qualquer consequência ou utilidade política para a esfera pública. Entretanto, críticas como estas parecem negligenciar a afirmatividade verificada na *im-possibilidade* de a desconstrução oferecer-nos uma nova ética, pois, ao questionar os conceitos metafísicos que se articulam no interior dos discursos éticos, a desconstrução segue a um segundo movimento, qual seja o de pensar as consequências desta abertura da clausura em que se encontram encerradas as categorias tradicionais do *propriamente* ético.

“A desconstrução não pode propor uma ética”. É com esta afirmação que Geoffrey Bennington inicia seu importante texto *Desconstrução e Ética*<sup>64</sup>. Segundo este autor, qualquer tentativa ou anseio por uma “ética desconstrucionista” fracassa, uma vez que a ética mesma, em seu sentido mais comum, seja metafísica e, enquanto tal, deva ser desconstruída, ou percebida “desconstruindo-se”. Mais do que ser admirado ou afirmado, diz Bennington, o

---

<sup>64</sup> BENNINGTON, Geoffrey. *Desconstrução e Ética*. In: DUQUE-ESTRADA, P.C. (Org.) *Desconstrução e Ética. Ecos de Jacques Derrida*. Rio de Janeiro: Editora PUC- Rio; São Paulo: Loyola, 2004.

conceito de ética, como todos os demais conceitos herdados da metafísica ocidental, deve ser objeto da desconstrução, deve ser desconstruído.<sup>65</sup>

A ética é completamente metafísica, não podendo, portanto, jamais ser simplesmente assumida ou afirmada pela desconstrução. A demanda ou o desejo por uma ética desconstrucionista são, nesse sentido, fadados à frustração. [...] A desconstrução não pode ser ética, não pode propor uma ética, mas a ética poderia, ainda assim, fornecer uma pista privilegiada para a desconstrução e a desconstrução poderia proporcionar uma nova forma de se pensar alguns dos problemas tradicionalmente propostos pela ética.<sup>66</sup>

Nesta perspectiva, uma questão levantada por alguns comentadores de Derrida, como o já citado Simon Critchley<sup>67</sup>, refere-se ao fato de que a desconstrução não pode ser tomada como um instrumento filosófico capaz de livrar-nos das amarras da metafísica e guiar-nos pelas veredas de uma razão sem alibis transcendentais até à felicidade ética. Antes, seria preciso perceber a própria ética como um conceito ainda fortemente marcado por um caráter metafísico e relacionado com a *presença*. Tal como a escritura, a metáfora e o signo, a ética também deve ser pensada pelo viés desconstrucionista, a fim de que novas possibilidades de compreensão dessa questão possam surgir, principalmente em relação à abertura não metafísica da ética, que tem lugar, por exemplo, a partir das discussões sobre uma ética da leitura, uma ética da tradução, uma ética da citação, uma ética da discussão.

Sobre uma ética da leitura, o professor Simon Critchley aponta para a importância dessa reflexão na desconstrução e sua relação com a alteridade, ainda que saliente o distanciamento de tal leitura em relação à tradicional concepção de ética com a qual a filosofia trabalha.

O que toma lugar na desconstrução é a dupla leitura – isto é, a forma de leitura que obedece a dupla injunção tanto da repetição quanto da alteridade que surge na repetição. A desconstrução abre uma leitura pela localização de um momento de alteridade no interior de um texto. Na leitura que Derrida faz de Rousseau, o conceito de suplemento é a alavanca empregada para mostrar como o discurso de Rousseau está inscrito no texto geral, um domínio de textualidade irredutível à conceitualidade logocêntrica. Desta maneira, pode-se ver como um momento de cegueira em um texto logocêntrico dá a compreensão na alteridade dessa superação do logocentrismo. Como Derrida observou uma vez em uma entrevista, ‘desconstrução não é o encerramento em nada, mas uma abertura para o outro’. O que tem lugar na desconstrução é a forma altamente determinada de dupla leitura que persegue a alteridade no texto, principalmente textos filosóficos. Desta maneira,

---

<sup>65</sup> BENNINGTON, Geoffrey. *Desconstrução e Ética*, p. 9.

<sup>66</sup> *Ibidem*, p. 9-10.

<sup>67</sup> CRITCHLEY, S. *The ethics of deconstruction: Derrida and Levinas*. Oxford: Blackwell, 1992.

a desconstrução abre um discurso para a filosofia sobre o outro, um outro que foi dissimulado ou apropriado pela tradição logocêntrica.<sup>68</sup> (Tradução nossa)

Qualquer texto, ao ser lido, sofre uma violência, pois não se encontra encerrado numa estrutura de interpretação única e necessária, mas está antes aberto a outras formas de leitura que aquela intencionada pelo emissor. No mesmo movimento em que todo texto exige uma única leitura de si, tal exigência é desde sempre burlada pelo leitor, ainda que não valha qualquer tipo de interpretação sobre determinado texto, visto que os textos não são indeterminados quanto a sua leitura, que não se pode fazer qualquer leitura de um texto. Mas há, entretanto, uma margem que possibilita todo texto ser lido de outro modo. Uma leitura que já não trouxesse consigo mesma essa possibilidade, que, se permanecesse absolutamente respeitosa em relação ao texto, nem mesmo o poderia tocar. O texto das leis talvez seja um exemplo por excelência disso, como bem lembra Bennington<sup>69</sup>, pois se imprime um grande esforço para que sua leitura seja a mais próxima daquela *inicialmente* pretendida pelo legislador, ainda que esta tarefa se mostre impossível. O que se percebe é antes a abertura geral de todo texto, em sua *adestinação*. Em *Limited Inc.*, Derrida diz que:

Analisando uma certa eticidade inscrita na linguagem – e esta eticidade é uma metafísica (não há nada de pejorativo na definição que dou), reproduzem, contentando-se em descrevê-la na sua pureza ideal, as condições éticas dadas de uma ética *dada*. Excluem, ignoram, deixam à margem outras condições também irreduzíveis da ética em geral, *dessa ética dada*, ou *de uma outra*, ou de uma lei que não responderia aos conceitos ocidentais de ética, direito ou política. Essas condições, por serem a-éticas aos olhos de uma ética dada, não são, contudo, antiéticas em geral. Podem mesmo abrir ou recordar a abertura de uma outra ética, de um outro direito, de uma outra “declaração de direitos”, de uma transformação das constituições etc. São essas condições que me interessam a título de iterabilidade e de tudo o que ligo a esse quase-conceito num discurso.<sup>70</sup>

Ao contrário do conceito de escritura, tal como foi concebido historicamente – uma escritura confinada em sua secundariedade em relação à fala e restrita ao domínio da

---

<sup>68</sup> CRITCHLEY, S. *The ethics of deconstruction*, p. 28. O trecho correspondente à tradução é: “What takes place in deconstruction is double reading - that is, a form of reading that obeys the double injunction for both repetition and the alterity that arises within that repetition. Deconstruction opens a reading by locating a moment of alterity within a text. In Derrida's reading of Rousseau, the concept of the supplement is the lever employed to show how Rousseau's discourse is inscribed within the general text, a domain of textuality irreducible to logocentric conceptuality. In this way one can see how a moment of blindness in a logocentric text grants insight into an alterity that exceeds logocentrism. As Derrida remarked once in an interview, 'Deconstruction is not an enclosure in nothingness, but an openness towards the other'. What takes place in deconstruction is a highly determinate form of double reading which pursues alterities within texts, primarily philosophical texts. In this way, deconstruction opens a discourse on the other to philosophy, an otherness that has been dissimulated or appropriated by the logocentric tradition”.

<sup>69</sup> BENNINGTON, G. op. cit., p. 12.

<sup>70</sup> DERRIDA, J. *Limited Inc.*, p. 164.

linguagem –, a ética foi, desde o início, tomada como algo mais proeminente, capaz de estabelecer uma intermediação entre a ação humana e sua finalidade última, a felicidade dos homens. A escritura é, enquanto síntese de rastros e *lugar da différance*, um meio para se pensar a própria desconstrução. Em contrapartida, a ética não atua da mesma forma no pensamento derridiano. Há, neste sentido, uma diferença importante entre a escritura e a ética:

Ao menos uma notável diferença entre escritura e ética como recursos desconstrucionistas em potencial, e esta vem a ser a diferença mesma de status entre elas no âmbito do pensamento metafísico. A escritura é, na melhor das hipóteses, um conceito secundário num domínio (o da linguagem) tornado, ele mesmo, secundário no pensamento tradicional, enquanto a ética é, desde o início, uma das divisões básicas da filosofia, um de seus principais ramos. Pode-se esperar então que esta seja uma definição mais complexa e diferenciada do que a de escritura e que proponha uma tarefa concomitantemente mais complexa para a desconstrução.<sup>71</sup>

Como tentaremos tornar explícito mais à frente, a abordagem que Derrida faz do tema da ética está diretamente relacionada à sua leitura da obra de Emmanuel Lévinas, para o qual o caráter metafísico da ética constitui a possibilidade de uma resignificação tanto do ético quanto da metafísica. A desconstrução do conceito de ética, em Derrida, aponta então para aquilo mesmo que a perverte, para aquilo que há de mais paradoxal e aporético na ética. Como observamos no primeiro capítulo, é a partir das aporias – das *im-possibilidades* – que a desconstrução enxerga a possibilidade de se pensar o para além dos esquemas metafísicos. Neste sentido, importa à desconstrução pensar a ética em sua necessária perversão, em seu paradoxo, em sua aporia<sup>72</sup>. Pensar não uma nova ética ou um novo sistema de valores, que seria ainda marcado pelo logocentrismo característico das éticas clássicas<sup>73</sup>, mas sim perceber a ética como justiça, como alteridade, como hospitalidade, como *cosmopolítica por vir*.<sup>74</sup>

A partir da desconstrução da ética, então, a partir do desnudamento deste conceito tão caro à tradição do pensamento, restam ainda questões que, agora sem qualquer artifício teológico em que possam apoiar-se, precisam ser rigorosamente pensadas. Ou seja, se a

<sup>71</sup> BENNINGTON, G. *Desconstrução e ética*, p. 10-11.

<sup>72</sup> Cf. BERNARDO, F. A ética da hospitalidade, segundo Jacques Derrida, ou o porvir do cosmopolitismo por vir. *Revista Filosófica de Coimbra*, v. 22, p. 421-422, 2002.

<sup>73</sup> Pode-se pensar em pelo menos dois tipos de sistemas éticos logocêntricos que dominaram o discurso filosófico desde os gregos antigos: a ética do bem, ou dos valores, que na figura de Aristóteles alcançou a mais conhecida formulação da ação moral teleológica; e a ética do dever, verificada na moral deontológica kantiana e expressa pelo imperativo categórico. Mesmo que ambas considerem o homem como um fim em si mesmo, e jamais como meio, permanecem orientadas por uma axiologia metafísica e totalizante, uma vez que sejam sustentadas por categorias logocêntricas, que serão questionadas pela desconstrução.

<sup>74</sup> No terceiro capítulo deste trabalho, consideramos as discussões de Jacques Derrida sobre alteridade e hospitalidade no contexto derridiano de uma democracia *por vir*.

desconstrução não pode propor uma ética, ela tampouco pode esquivar-se de pensar aquilo de propriamente ético que resiste ao seu movimento. Trata-se, como vimos, de pensar essas questões na sua abertura para o impossível, num *para além* de qualquer afirmação humanista ou calculadora do sujeito. Este deslocamento em relação ao horizonte instaurado pelo humanismo, em sua indissociável relação com a metafísica, acontece na forma da imprevisibilidade, na forma daquilo que não é presença nem tampouco ausência, mas absolutamente outro.

Novamente vemos a importância da discussão derridiana referente à questão da *indecidibilidade*. Toda decisão está estruturada na experiência do impossível, e não há responsabilidade moral ou política que não passe pela ordem do indecidível.<sup>75</sup>

Não há “política”, direito, ética sem a responsabilidade de uma decisão que, para ser justa, não deve se contentar com aplicar normas ou regras existentes, mas assumir o risco absoluto, em cada situação singular, de se re-justificar, sozinha, como pela primeira vez, embora se inscreva numa tradição. [...] Uma decisão, mesmo sendo “minha”, ativa e livre, em seu fenômeno, não deve ser o simples desdobramento de minhas potencialidades ou atitudes, do que é “possível para mim”. Para ser uma decisão, é preciso que interrompa o “possível”, fendendo minha história e sendo primeiramente, de uma certa e estranha maneira, a decisão do outro em mim: vinda do outro em vista do outro em mim. Ela deve de uma maneira paradoxal comportar uma certa passividade que não atenua em nada minha responsabilidade. Esses são paradoxos difíceis de integrar num discurso filosófico clássico, porém não creio que uma decisão, se algum dia ela existiu, seja possível de outro modo.<sup>76</sup>

Esta decisão, a responsabilidade desta decisão, contudo, não representa qualquer expressão da vontade subjetiva do sujeito, mas tampouco endossa a primazia levinasiana do outro na relação ética<sup>77</sup>. Toda decisão tem lugar por meio do outro, mas isto se dá no movimento mesmo em que já abriga o outro em mim. Isto, contudo, não reafirma ou reforça a pretensa igualdade reunida sob o *nós*, sob o *nós* homens dos humanismos, por melhor ou mais nobre que sejam as suas intenções, mas marca a possibilidade mesma da relação do *mesmo* com o *outro*. Como poderia, pois, abrir-se à possibilidade do advento do outro, quando a decisão do *mesmo* é tomada a partir de uma perspectiva subjetiva e *egológica*? É, sobretudo,

<sup>75</sup> Cf. DERRIDA, J. *Limited Inc.*, p. 156

<sup>76</sup> DERRIDA, J. *Papel-máquina*, p. 323.

<sup>77</sup> Ao tomar o outro como premissa, Lévinas tenta fundar, a partir do acolhimento deste, a fonte de uma alteridade irredutível ao Mesmo. Nesta perspectiva, a ontologia propiciaria, segundo o autor, uma subordinação entre o ente – o Outro – e o *Ser*, e, conseqüentemente, a redução do ente ao Mesmo. “Na nossa relação com outrem, a questão será *deixá-lo ser*? A independência de outrem não se realiza na sua função de interpelado? Aquele a quem se fala é, previamente, compreendido no seu ser? De forma alguma. Outrem não é primeiro objeto de compreensão e, depois, interlocutor. As duas relações confundem-se. Dito de outra forma, da compreensão de outrem é inseparável sua invocação” (LÉVINAS, E. *A ontologia é fundamental?*, In: LÉVINAS, E. *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*, p. 27).



pontuando a impossibilidade dessa reunião sob um *nós* sem o prejuízo da singularidade, da heterogeneidade e, mesmo de uma relação ética radical com o outro, que podemos nos aproximar aqui das reservas derridianas à crítica heideggeriana do humanismo.

## 2.2 A crítica ao humanismo

Derrida discute a questão do humanismo mais diretamente no texto *Os fins do homem*. Nesse texto, o autor observa como as leituras de Hegel, Husserl e Heidegger, em vez de perceberem a possibilidade de desconstrução do conceito de *homem* verificada nas obras desses filósofos, estariam sob o amálgama de interpretações antropologistas na França desde o início do pós-guerra. Tais leituras não teriam notado essa possibilidade, seja a partir da consciência como superação (*Aufhebung*) do homem, seja da fenomenologia como superação da antropologia, ou da consciência lógica como superação da oposição sujeito/objeto.<sup>78</sup>

A leitura exaustiva das considerações heideggerianas sobre o humanismo extrapola o âmbito deste trabalho. Entretanto, será preciso recuperar algumas questões abordadas pelo autor alemão, a fim de que se torne mais clara a crítica feita por Derrida à tentativa de Heidegger de fugir do esquema metafísico traçado pelo humanismo. Segundo Derrida, em *Os fins do homem*:

Qualquer questionamento do humanismo que não se una antes de mais à radicalidade arqueológica das questões esboçadas por Heidegger e que não desenvolva as indicações que ele fornece sobre a gênese do conceito e do valor do “homem” (retomada da *paideia* grega na cultura romana, cristianização da *humanitas* latina, renascimento do helenismo nos séculos XIV e XVIII, etc.), toda a posição meta-humanista que se não mantenha na abertura dessas questões permanece historicamente regional, periódica e periférica, juridicamente secundária e dependente, por muito interesse e necessidade que ele possa aliás possuir enquanto tal.<sup>79</sup>

Derrida está se referindo ao texto de Heidegger *Carta sobre o humanismo* (1947), em que o autor de *Ser e tempo* (1927) responde as questões propostas por Jean Beaufret, dando maior ênfase à pergunta sobre a possibilidade de restituição do humanismo (*Comment redonner un sens au mot “Humanisme”?*), que concebe como a mais propriamente fundamental a ser respondida na *Carta*.

<sup>78</sup> DERRIDA, J. *Os fins do homem*, p. 144.

<sup>79</sup> *Ibidem*, p. 156-157.

Segundo Emmanuel Carneiro Leão, na introdução à tradução brasileira da *Carta sobre o humanismo*, a discussão sobre o Humanismo em Heidegger abre uma dimensão de pensamento diferente que, ao reconduzir a histórica hegemonia do humanismo às suas raízes metafísicas, modifica a própria questão do pensamento humanista, impondo assim a necessidade de seu questionamento. “O humanismo deixa de ser um valor indiscutível e, portanto, um trauma para o pensamento”.<sup>80</sup> Dar uma nova dimensão à questão do humanismo é, neste sentido, superar a compreensão metafísica do homem, apontando assim para a tarefa de se repensar a essência do homem a partir da experiência fundamental do esquecimento do Ser, tarefa a qual *Ser e Tempo* se propõe desde o início.

*Ser e tempo* (1927) tem como horizonte a busca de uma alternativa de pensamento contrário àquele arraigado nos pressupostos ontológicos da metafísica. Esta sempre pensou ser e essência como atributos inalienáveis dos entes; pensou o ser dos entes como parte intrínseca e inalterável dos mesmos, em contraposição à transitoriedade da aparência. Tal compreensão de ser, junto à noção de tempo enquanto simples sucessão de agora(s), determinou a relação entre homem e mundo como sendo essencialmente uma relação de conhecimento, isto é, de apreensão da essência dos entes por meio das categorias. Da impossibilidade originária de fixar o homem numa figura específica, determinado em uma definição que contenha em si o que esse ente é propriamente, Heidegger se utiliza do termo *Dasein*.

*Dasein* é para Heidegger aquele que está na compreensão prévia do ser, na abertura ao ser, o ente que nós mesmos somos. Por isso a relação entre *Dasein* e ser não está no âmbito de um mero processo epistemológico que pressuponha o conhecimento a partir do par dicotômico sujeito/objeto. Não se trata, pois, de interrogar o ser a partir de sua exterioridade, mas de mostrar o âmbito do ser já sempre aberto como mundo a partir de um processo hermenêutico, ou seja, anteriormente a qualquer apreensão teórica da metafísica. Segundo o professor Carneiro Leão:

A metafísica não questiona a articulação deste vigor em que ela repousa. Sua determinação do ser do homem se funda numa interpretação do Sentido do Ser que não é posta em questão. Daí a tese de *Ser e Tempo* de que, edificando-se num esquecimento do Ser, a metafísica exige ser re-pensada no fundamento de sua possibilidade e assim superada em seu esquecimento. O primeiro esforço nesse sentido é procurar arrancar o ser do homem à interpretação metafísica, re-pensando-o em relação ao Ser. Assim, os termos *Essência*, *Existência*, *Dasein*, *Substância*, usados em *Ser e Tempo* não visam pensar o homem por seus significados metafísicos e em consequência não se identificam com a *essentia*, a *existentia*, o

---

<sup>80</sup> LEÃO, Emmanuel Carneiro. *Introdução*. In: HEIDEGGER, M. *Sobre o humanismo*. Introdução, tradução e notas de Emmanuel Carneiro Leão. 3 ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2009, p. 9.

*Dasein* e a *substância* da metafísica e do humanismo. Procuram antes pensar a essencialização do homem dentro da referência do Ser e o fazer, como o espaço de articulação (*Da-*) da Verdade do Ser (*Sein*).<sup>81</sup>

A *Carta sobre o humanismo* se mostrará, nesta perspectiva, como um esforço complementar a *Ser e Tempo*, empreendido por Heidegger, na busca por uma interpretação não metafísica do homem. Isso porque, o questionamento heideggeriano sobre o sentido do Ser é já uma preparação, uma reorientação, do pensamento da essência do homem. O *Dasein* é puro poder-ser, pura possibilidade de ser e, neste sentido, rompe com as filosofias da consciência, pois não se pode mais falar de um sujeito estável e definido de antemão, mas sua essência mesma consiste em sua existência. Trata-se, então, de pensar tal essência fora do âmbito metafísico circunscrito pelo humanismo.

Todo humanismo, em suas diversas modalidades – desde o humanismo romano, passando pelo humanismo cristão e renascentista até o humanismo socialista e existencialista – se funda sempre na interpretação metafísica do homem. Articulado no binômio de essência e existência, determina o ser do homem como realização (existência) das possibilidades (essência) de animalidade e racionalidade, quer confira o primado à essência, quer faça prevalecer a existência em suas várias dimensões. Uma determinação que não surgiu e se impôs por acaso. Vigora, ao contrário, na força de uma de-cisão do Sentido do Ser, como tal.<sup>82</sup>

Ou, nas palavras do próprio Heidegger:

Todo humanismo ou se funda numa metafísica ou se converte a si mesmo em fundamento de uma metafísica. Toda determinação da Essência do homem, que já pressupõe, em si mesma, uma interpretação do ente sem investigar – quer o saiba quer não – a questão sobre a verdade do Ser, é metafísica. Por isso a característica própria de toda metafísica – e precisamente no tocante ao modo em que se determina a Essência do homem – é ser “humanista”. Em consequência, todo humanismo permanecerá sempre metafísico.<sup>83</sup>

Em última instância, o que Heidegger pretende é o rompimento com uma interpretação do homem previamente estabelecida, o rompimento com um pensamento que toma o homem como uma essência imutável, como uma unidade já sempre dada, a fim de pensá-lo em sua referência ao Ser, como origem de toda e qualquer forma de essencialização. “Pensar essa proveniência é, para Heidegger, a tarefa de um pensamento mais originário *que já não se aplicaria ao homem, mas sim à verdade do ser* (ou à referência ao ser)”.<sup>84</sup>

<sup>81</sup> LEÃO, Emmanuel Carneiro, op. cit. p. 12-13.

<sup>82</sup> Ibidem, p. 11.

<sup>83</sup> HEIDEGGER, M. *Carta sobre o humanismo*, p. 37.

<sup>84</sup> DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar. *Derrida e a crítica derridiana do humanismo*. In: NASCIMENTO, E. (Org.). *Jacques Derrida: pensar a desconstrução*, p. 250.

Tal afirmação parece ficar mais clara quando levamos em consideração que a existência do *Dasein* é o espaço de determinação do que ele é. Isso faz com que Heidegger, no contexto de seu projeto de uma analítica existencial, tenha que se colocar a seguinte questão: quais são as possibilidades do ser? As possibilidades de ser do *Dasein* são sempre aquelas fornecidas a ele pelo mundo fático onde ele conquista sua determinação, já estando nele disposto, de maneira antecipada a si, junto a entes intramundanos que vêm ao seu encontro. O mundo apresenta, inicialmente, todas as possibilidades que o *Dasein* pode conquistar e nunca será possível a *ele* ultrapassar a barreira intransponível do mundo. Neste sentido, o ente que é a cada vez *meu* não pode dizer um “eu” originário, pois não é sujeito, mas fenômeno. Por isso, existir em virtude de si significa existir articulado à unidade do fenômeno que se é, existir articulado com o caráter de cuidado do *Dasein* e não à identidade estável de um sujeito impessoal.

É neste contexto que Derrida percebe um movimento que, em vez de abalar as estruturas metafísicas indissociáveis de qualquer discurso humanista, termina por restaurar sua força. Sua restrição, nesta perspectiva, refere-se ao pensamento da verdade do ser que, segundo o autor franco-argelino, termina por dar ainda mais força ao pensamento do homem.

Vemos, pois, que se o *Dasein* não é o homem, não é, todavia, outra coisa que não o homem. [Ele é] uma repetição da essência do homem que permite recuar aquém dos conceitos metafísicos da *humanitas*. Foi a sutileza e a equivocidade deste gesto que evidentemente autorizou todos os desvios antropologistas na leitura de *Sein und Zeit*, particularmente em França.<sup>85</sup>

Esta insistência no homem é a insistência numa estrutura sob a qual se reúne um *nós*, *nós* homens, *nós* seres humanos<sup>86</sup>. Por meio da discussão do *nós* no pensamento metafísico, Derrida tenta demonstrar os limites da crítica heideggeriana do humanismo. Esta consistiu em substituir o homem metafísico (*nós-os-homens*), por uma concepção mais própria de homem (*nós-homens*), o *ser-aí*<sup>87</sup> (*Dasein*) em sua proximidade ao ser. Isso, para Derrida, seria um apontamento de que Heidegger permaneceria preso à delimitação centrada no *télos* do

<sup>85</sup> DERRIDA, J. *Os fins do homem*, p. 154.

<sup>86</sup> DUQUE-ESTRADA, P. C. *Alteridade, Violência e Justiça: Trilhas da Desconstrução*. In: DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar (Org.). *Desconstrução e ética: ecos de Jacques Derrida*, p. 43.

<sup>87</sup> Talvez seja preciso marcar que esta não seja a melhor tradução, ou a mais exata, do termo alemão *Dasein*. Salienta-se, no entanto, que não há consenso entre os estudiosos do pensamento de Martin Heidegger no Brasil sobre esta questão. Uma das traduções mais conhecidas de *Sein und Zeit*, em língua portuguesa, opta por “presença”. Cf. HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Tradução de Márcia de Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2006.

homem. Essa delimitação é informada por uma verdade mais autêntica – a verdade do ser -, e neste sentido não reconhece nenhum outro, e mesmo o exclui.

A verdade, porém, é que o pensamento da verdade do ser em nome do qual Heidegger de-limita o humanismo e a metafísica permanece um pensamento *do* homem. Na questão do ser, tal como ela se põe à metafísica, o homem e o nome do homem não são deslocados. E muito menos desaparecem. Trata-se, pelo contrário, de uma espécie de reavaliação ou de revalorização da essência e da dignidade do homem.<sup>88</sup>

No entanto, o afastamento derridiano de uma insistência no homem não deve ser percebido sob o viés de um pensamento que afirme a hostilidade ao homem ou a liquidação do sujeito. A tentativa de uma “saída da metafísica” não é a saída, isto é, não se deixa assimilar a uma passagem para além do sujeito, menos ainda a sua liquidação.<sup>89</sup> Num contexto contemporâneo em que os discursos filosóficos parecem adotar um “tom apocalíptico”, que anuncia a morte e supressão de categorias como Deus e a metafísica, as filosofias tradicionais afirmariam equivocadamente, para Derrida, o fim do sujeito. Como observa o professor Paulo Cesar Duque-Estrada, ao ler *Il faut bien manger*, pode-se falar propriamente de uma reorientação na interpretação do sujeito, mas não de sua liquidação. “O sujeito passa a ser pensado a partir das múltiplas determinações, como ocupando certo lugar dentro de certa economia. Enfim, ele é inscrito numa rede mais ampla de conceitos, e isso nada tem a ver com liquidação, eliminação ou dissolução”.<sup>90</sup>

Neste sentido, o *Dasein* heideggeriano operaria um deslocamento em relação à questão do sujeito. Mas, para Derrida, tal desvio não seria significativo.

O *Dasein* é irreduzível a uma subjetividade, certamente, mas a analítica existencial conserva ainda os traços formais de toda analítica transcendental. O *Dasein* e o que responde a questão “quem?” vêm, deslocando com certeza muitas coisas, ocupar o lugar do “sujeito”, do *cogito* e do “*Ich denke*” clássico. Ele mantém alguns traços essenciais (liberdade, decisão-resoluta, para retomar esta velha tradução, relação ou presença a si, “apelo” (*Ruf*) à consciência moral, responsabilidade, imputabilidade ou culpabilidade originária (*Schuldigsein*, etc.). E quais seriam os movimentos do pensamento de Heidegger após *Ser e Tempo* e “após” a analítica existencial, eles não deixaram nada “para trás”, nada “líquido”.<sup>91</sup> (Tradução nossa)

<sup>88</sup> DERRIDA, J. *Os fins do homem*, p. 157.

<sup>89</sup> DERRIDA, J. *Il faut bien manger: ou le calcul du sujet*. In: DERRIDA, J. *Points de suspension: Entretien*. Paris: Galilée, 1992.

<sup>90</sup> DUQUE-ESTRADA, P. C. *Derrida e a crítica heideggeriana do humanismo*, p. 253.

<sup>91</sup> DERRIDA, J. *Il faut bien manger: ou le calcul du sujet*, p. 272. O trecho correspondente da tradução é: “Le *Dasein* est irréductible à une subjectivité, certes, mais l’analytique existentielle conserve encore les traits formels de toute analytique transcendante. Le *Dasein* et ce qui y répond à la question “qui?” vient, en déplaçant certes beaucoup de choses, occuper la place du “sujet”, du *cogito* ou du “*Ich denke*” classique. Il en garde certains traits

O propósito de Derrida é colocar em xeque as formas de se pensar o homem que apenas o consideram a partir de sua “propriedade” e “autenticidade”. Num movimento que é também uma das marcas do pensamento desconstrucionista, o que se pretende com a desconstrução do conceito de homem é retirá-lo de sua tradicional posição antropocêntrica – e não se pode falar em antropocentrismo aqui sem trazer para o bojo desta discussão o etnocentrismo e o eurocentrismo, uma vez que a perspectiva antropocêntrica não priorize apenas o homem, mas o homem branco, civilizado e desenvolvido – e mostrar aí o arrombamento da clausura que marca a autoridade da presença, da *presentificação* da verdade do ser, e seu deslocamento para a expectativa do advento do inesperado. Em entrevista ao jornal *Folha de São Paulo*, em 2001, Derrida volta a essa questão:

Existe uma história do conceito de homem e é preciso se interrogar sobre essa história: de onde vem o conceito de homem, como o homem, ele mesmo, pensa o que é o próprio homem? Por exemplo, quando tradicionalmente se opõe ao animal, se afirma que o próprio do homem é a linguagem, a cultura, a história, a sociedade, a liberdade, etc. Pode se colocar questões sobre a validade de todas essas definições do “próprio” e do homem, e, portanto, sobre a validade do conceito de homem tal como geralmente é utilizado. Colocar questões sobre este conceito de homem é nada ter de seguro a este respeito. Mas isso não quer dizer ser contra o homem. Frequentemente se acusa a desconstrução de, ao colocar questões sobre a história do conceito de homem, ser inumana, desumana, contra o humanismo. Nada tenho contra o humanismo, mas me reservo o direito de interrogar quanto à história, à genealogia e à figura do homem, quanto ao conceito de próprio do homem.<sup>92</sup>

Já na entrevista concedida, em 1981, a Jean-Luc Nancy, Derrida questiona o pressuposto contemporâneo de um sujeito liquidado. Sua estratégia é, então, mostrar como o sujeito é deslocado, reinterpretado, sem, contudo, ser liquidado. Segundo Derrida, a pretensão de um diagnóstico de liquidação do sujeito exporia a própria ilusão de reabilitação e a promessa de sua salvação.<sup>93</sup> Como já vimos, ainda que nosso autor reconheça a importância do gesto heideggeriano, o *Dasein* ainda permaneceria com traços essenciais do sujeito clássico, mesmo que este não seja redutível a uma subjetividade. Isto porque o *Dasein* seria ainda aquele a responder pelo “quem”. Como observa Carla Rodrigues, “no diálogo com

---

essentiels (liberté, décision-résolue, pour reprendre cette vieille traduction, rapport ou présence à soi, “appel” (*Ruf*) vers la conscience morale, responsabilité, imputabilité ou culpabilité originaires (*Schuldigsein*, etc.). Et quels qu’aient été les mouvements de la pensée de Heidegger après “*Sein und Zeit*” et “après” l’analytique existentielle, ils n’ont rien laissé “derrière”, rien “liquide””.

92 DERRIDA, J. Entrevista à *Folha de São Paulo*. *Caderno Mais*, em 27/05/2001.

93 DERRIDA, J. *Il faut bien manger...*, p. 271.

Nancy, Derrida recusa qualquer discussão sobre o lugar do sujeito, indicando a impossibilidade de “reconstituir ou restituir” o que foi desconstruído por Heidegger”.<sup>94</sup>

Trata-se antes, para Derrida, de um questionamento sobre aquilo que *fundamenta* a certeza do sujeito. O pensamento da desconstrução visa aqui exatamente à desestabilização de tal certeza. O questionamento desconstrucionista tem início a partir da complicação e apontamento da aporética dos valores de próprio e propriedade<sup>95</sup>, em seus diversos aspectos, mas também o sujeito, o sujeito responsável, sujeito jurídico, sujeito da moral, etc.<sup>96</sup> Ainda na entrevista que concede a Nancy, Derrida salienta que:

Não se trata, pois, de opor a esta enorme multiplicidade de discursos tradicionais sobre o homem, o animal, a planta ou a pedra, um outro discurso sobre as mesmas “coisas”, mas de analisar sem fim e em seus interesses toda a maquinaria conceitual que permitiu falar do “sujeito” até aqui. E a análise é sempre mais e outra coisa que uma análise. Ela transforma – ou traduz uma transformação em curso. A tradução é transformadora. O que explica o nervosismo ou a críspação daqueles que querem manter todos esses temas, todas essas palavras (o “homem”, o “sujeito”, etc.) ao abrigo de toda questão e manipulando a suspeita ético-política no lugar da desconstrução.<sup>97</sup> (Tradução nossa)

Essa discussão também terá consequências naquilo que se refere à articulação entre justiça e direito. Isso porque a justiça, na retidão do endereço, deve ser sempre singular, ao passo que o direito exige a generalidade da regra, da norma ou de um imperativo universal.<sup>98</sup> Questão de alteridade, o grande desafio será, neste contexto, perceber quais as possibilidades de se fazer justiça à singularidade do outro no âmbito da legalidade. É a partir, então, das consequências da destituição da autoridade do humanismo e do deslocamento da interpretação do sujeito que Derrida pensa a justiça, em sua relação de dissociação e requerimento com o

<sup>94</sup> RODRIGUES, Carla. *Rastros do feminino: sobre ética e política em Jacques Derrida*, p. 21.

<sup>95</sup> Sobre esta discussão, vale lembrar as palavras de Derrida em *Os fins do homem*: “O homem é o próprio do ser que de muito perto lhe fala ao ouvido, o ser é o próprio do homem, eis a verdade que fala, eis a proposição que dá o aí da verdade do ser e a verdade do homem. [...] 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 o 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” (p. 164-166).

<sup>96</sup> DERRIDA, J. *Força de lei*, p. 13.

<sup>97</sup> DERRIDA, J. *Il faut bien manger*, p. 288. O trecho correspondente à tradução é: “Il ne s’agit donc pas d’opposer à cette énorme multiplicité de discours traditionnels sur l’homme, l’animal, la plante ou la pierre, un autre discours sur les mêmes “choses”, mais d’analyser sans fin et dans ses intérêts toute la machinerie conceptuelle qui a permis de parler de “sujet” jusqu’ici. Et l’analyse est toujours plus et autre chose qu’une analyse. Elle transforme – ou traduit une transformation en cours. La traduction est transformatrice. Cela explique la nervosité ou la crispation de ceux qui veulent maintenir tous ces thèmes, tous ces “mots” (l’“homme”, le “sujet”, etc.) à l’abri de toute question et manipulent le soupçon éthico-politique à l’endroit de la déconstruction”.

<sup>98</sup> DERRIDA, J. *Força de lei*, p. 31.

direito. A justiça, num mesmo movimento, se distingue e requer o direito. E a desconstrução se movimenta entre a lei e a justiça.<sup>99</sup>

### 2.3 Justiça e Direito

Como já vimos, o pretense diagnóstico da liquidação do sujeito traz consigo a intenção de sua reabilitação. Tal tentativa de retorno ao sujeito significa a volta de uma explicação da identidade do homem reunida sob um “nós” homens, que se autolegitima a partir de formas excludentes e totalizantes verificadas na contemporaneidade, como o aumento do etnocentrismo, a falência das instituições públicas, a expansão do terrorismo, entre outros.

Basta pensar, para citar alguns desses fatores, no atual esgotamento de projetos totalizantes, que, como consequência mais imediata, ao acarretar um certo desengajamento, uma certa “desmobilização política”, poderíamos dizer, abre espaço para uma corrupção voraz, exercida em todos os níveis e em escala e amplitude jamais vistas, e que, em países periféricos como o Brasil, ameaça solapar de vez o ideal representativo das instâncias jurídico-políticas. Pense-se também no inexorável crescimento da exclusão social e, por consequência, da violência urbana que acarreta, igualmente, uma insegurança jamais antes experimentada.<sup>100</sup>

Neste sentido, pretendemos agora demonstrar como se coloca a questão do sujeito no interior da distinção entre justiça e direito. Para isso, algumas das noções tratadas anteriormente se mostrarão importantes, quais sejam aquelas de aporia, decisão, indecidibilidade, acontecimento e cálculo. Isso porque, como observa Derrida, um sujeito nunca pode decidir nada. *Ele* é, antes, aquilo “a *que* uma decisão só pode acontecer como um acidente periférico, que não afeta a identidade essencial e a presença substancial a si mesmo que fazem de um sujeito um sujeito”.<sup>101</sup> Trata-se, além disso, de perceber como a própria questão de um sujeito, que não foi liquidado e, ao mesmo tempo, encontra-se sem *fundamento*, se coloca no que se refere à justiça e ao direito. Isto é, como se coloca a questão de um sujeito jurídico, um sujeito de responsabilidade, diante da perspectiva de fazer-se justiça ao outro.

Será preciso, então, perceber como, no espaço de distinção entre direito e justiça, a autoridade da lei se fundamenta. Neste contexto, Derrida retoma a expressão de Montaigne,

<sup>99</sup> Cf. CAPUTO, John. *Deconstruction in a Nutshell*. New York: Fordham University, 2008, p. 132.

<sup>100</sup> DUQUE-ESTRADA, P. C. *Derrida e a crítica heideggeriana do humanismo*, p. 246.

<sup>101</sup> DERRIDA, J. *Força de lei*, p. 47.



citada por Pascal, “o fundamento místico da autoridade”. As leis não são justas apenas por serem leis. Ou seja, a observância das leis não se segue por elas serem justas, mas porque têm autoridade. A este propósito, Derrida cita Pascal:

[...] um diz que a essência da justiça é a autoridade do legislador, outro, a comodidade do soberano, outro, o costume presente; e é o mais seguro: nada, segundo somente a razão, é justo por si; tudo se move com o tempo. O costume faz toda equidade, pela simples razão de ser recebida; é o fundamento místico da autoridade. Quem a remete a seu princípio a aniquila.<sup>102</sup>

Há, neste sentido, um elemento que permite a aplicabilidade da lei: a força. A *força de lei*. Mas ao ler Pascal e Montaigne, Derrida irá observar que o justo da justiça também implica a necessidade da força. Trata-se de um golpe de força, uma violência performativa, momento nem justo nem injusto, momento em que não há ainda o estabelecimento de nenhum direito, mas apenas um silêncio *místico*. Tendo o termo “místico” aqui um sentido que Derrida aproxima daquele com o qual Wittgenstein trabalha, e que está relacionado aos próprios limites da linguagem.<sup>103</sup>

O próprio surgimento da justiça e do direito, o momento instituidor, fundador e justificante do direito, implica uma força performativa, isto é, sempre uma força interpretadora e um apelo à crença: desta vez, não no sentido de que o direito estaria a *serviço da força*, instrumento dócil, servil e, portanto, exterior do poder dominante, mas no sentido de que ele manteria com aquilo que chamamos de força, poder ou violência, uma relação mais interna e mais complexa. A justiça – no sentido do direito (*right or law*) – não estaria simplesmente a serviço de uma força ou de um poder social, por exemplo, econômico, social, político, ideológico, que existiria fora dela ou antes dela, e ao qual ela deveria se submeter ou se ajustar, segundo a utilidade. Seu momento de fundação ou mesmo de instituição jamais é, aliás, um momento inscrito no tecido homogêneo de uma história, pois ele o rasga por uma decisão.<sup>104</sup>

Segundo Derrida, o fundamento da autoridade não pode proceder de qualquer outro lugar senão dela mesma. Sua legitimidade é instaurada por uma violência sem fundamento

---

<sup>102</sup> PASCAL, apud DERRIDA, J. *Força de lei*, p. 20.

<sup>103</sup> Cf. DERRIDA, J. *Força de lei*, p. 25. Sobre esta questão, Hans-Johann Glock, em *Dicionário Wittgenstein*, observa que os temas místicos em Wittgenstein aparecem a partir de 1916 e, imediatamente, dominam as reflexões contidas nos *Notebooks*. “Isso aconteceu sob a influência das experiências que Wittgenstein teve durante a Primeira Guerra Mundial, que o levaram a ler *A explicação dos Evangelhos*, de Tolstoi, e a reler Schopenhauer. Wittgenstein transplantou temas místicos para o solo lógico. Não é, contudo, por mera coincidência que o tenha feito. Inicialmente, aquilo que não pode ser dito, mas somente mostrado, são as “propriedades lógicas da linguagem”. Mas a distinção *dizer/mostrar* convida a uma extensão à esfera do místico. Oferece um instrumento para contrastar as proposições empíricas da ciência, não somente com a *lógica* e a metafísica, mas também com o domínio “superior”, a esfera dos valores – ética, estética e religião. O místico é, além disso, o arquétipo tradicional de algo inefável, de “algo que não pode ser posto em palavras”, mas “mostra-se a si mesmo” (cp. NM 108 e TLP 6.522)”.

<sup>104</sup> DERRIDA, J. *Força de lei*, p. 24.

que não é justa nem injusta, mas já nos adianta a ambivalência e as dificuldades observadas pelo autor em sua leitura do texto de Walter Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt*, onde o termo alemão *Gewalt* tem o sentido de violência e também o de poder legítimo. Neste sentido, como veremos mais adiante, a força instauradora do direito excede a oposição fundado e não fundado. O direito é, neste sentido, construído segundo camadas textuais históricas e seu fundamento último é infundado. Isso torna possível a constatação derridiana de que o direito seja essencialmente desconstrutível, e de que isto seja mesmo a chance política de qualquer progresso histórico.<sup>105</sup>

A problematização da ligação entre as noções de sujeito e de fundamento da autoridade é resumida pela professora Carla Rodrigues, quando esta nos lembra da importante expressão “ficção legítima”, utilizada por Derrida para explicar ainda o limite místico da autoridade. A compreensão desta relação nos dará, logo em seguida, um ponto de acesso privilegiado à discussão proposta por Derrida em torno do direito e da justiça.

A fim de articular a questão do fundamento com a questão do sujeito, arrisco-me aqui numa analogia: será que se poderia pensar no “sujeito místico da identidade” – em que a afirmação “eu sou” só pode se dar a partir do exercício de uma certa força de autoridade de um “eu” que se institui como fundamento de si mesmo – como uma ficção legítima, como uma força instauradora da lei? Por esse caminho, o retorno ao sujeito não seria uma possibilidade, dado que a desconstrução vai indicar que não há uma topografia capaz de dar conta desse sujeito, não há o lugar original para onde retornar, porque na origem, em toda origem, o que há é sempre esse fundamento místico, essa “ficção legítima”, essa assinatura que se institui a si mesma, que se autoinventa. Ou, como dito por Foucault: “O homem é uma invenção recente cuja recente data a arqueologia de nosso pensamento mostra facilmente”.<sup>106</sup>

A primeira parte de *Força de lei*, capítulo chamado *Do direito à justiça*, é marcada não somente pela densidade argumentativa característica dos textos de Derrida, mas também pelo deslocamento que a leitura do autor faz em relação ao par justiça/direito. Destarte, será importante não deixar de considerar as noções já mencionadas de aporia e indecidibilidade, tais como estas são abordadas pela desconstrução. A grande questão no texto parece-nos ser aquela de como ser possível fazer justiça ao outro no interior da estrutura jurídica. Para isso, Derrida começa por uma distinção importante referente à relação entre justiça e direito. Aí vemos, segundo o autor, uma aporia incontornável. Uma decisão que leve em conta apenas a letra da lei não nos fornece qualquer garantia de justiça. Em outras palavras, justiça e direito não são a mesma coisa. O direito é um elemento do cálculo, enquanto a justiça excede o direito, é uma experiência do impossível.

<sup>105</sup> DERRIDA, J. *Força de lei*, p. 26.

<sup>106</sup> RODRIGUES, C. op. cit., p. 20.

É justo que haja um direito, mas a justiça é incalculável, ela exige que se calcule o incalculável; e as experiências aporéticas são experiências tão improváveis quanto necessárias da justiça, isto é, momentos em que a decisão entre o justo e o injusto nunca é garantida por uma regra.<sup>107</sup>

Isso não quer dizer, no entanto, que o autor endosse uma perspectiva de aniquilamento do direito, mas sim que a justiça, mesmo fora do direito – fora da lei – é a condição de possibilidade do direito. É nesta relação de im-possibilidade entre justiça e direito, nesta relação aporética e indecível, que toda relação ética se torna possível. É no espaço de distinção entre a justiça e o direito que se coloca a possibilidade de relação com a singularidade do outro, uma vez que, como nos lembra Derrida, o ato de justiça deve sempre concernir ao endereçamento singular não suportado pela generalidade da regra.<sup>108</sup> Torna-se ainda mais evidente, segundo nos parece, a intrínseca relação entre a *ética*, o direito e a justiça. A este propósito, mais uma vez citamos o professor Geoffrey Bennington, quando este observa que:

A ética tem a chance de ser ética somente neste tornar-se-justiça, que é já e também o tornar-se-direito da justiça, o tornar-se-formal da relação absolutamente não formal do face a face, o tornar-se-institucionalizada da “absoluta anterioridade” pré-institucional da relação com o outro, e, assim, na traição do meu engajamento primário com o outro *como este* outro singular. A ética começa com essa arquitraição ou arquiperjúrio, que funciona como sua condição de possibilidade e (portanto) de impossibilidade.<sup>109</sup>

A desconstrução está já sempre comprometida com a justiça, ela é justiça. A desconstrução, enquanto justiça, movimenta-se no horizonte da responsabilidade sem limites devida ao outro. Heterogênea e exterior ao direito, a justiça compreende o momento incalculável de aporia e indecidibilidade que antecede toda decisão.

A relação de estranheza e heterogeneidade entre direito e justiça, apresentada por Derrida na primeira parte de *Força de lei*, mostra-se ainda mais problemática na segunda parte desta obra, onde o autor desconstrói o já citado texto de Walter Benjamin, *Para uma crítica da violência*. Isso porque, mesmo que Derrida nos mostre uma agora explícita diferença entre a justiça e o direito, em que o direito é percebido como um elemento do cálculo e a justiça como algo que lhe é exterior – fora da lei -, sua perspectiva não é, como já dissemos a de um afastamento do direito. Ao contrário, é necessário haver o direito para que

<sup>107</sup> DERRIDA, J. *Força de lei*, p. 30.

<sup>108</sup> *Ibidem*, p. 31.

<sup>109</sup> BENNINGTON, G. *Desconstrução e ética*, p. 23.

haja justiça. Neste sentido, seria possível perguntar sobre que noção de direito permanece após a desconstrução do próprio direito.

Ao analisar o texto de Benjamin, Derrida aponta para a duplicidade (ou ambiguidade) da noção de direito que institucionaliza a justiça, como aponta Rachel Nigro Barros em *O direito da desconstrução*.<sup>110</sup> Para uma crítica da violência (1921) seria, segundo Derrida observa, um texto circunscrito por uma temática bastante recorrente entre os autores alemães da época, fossem eles judeus ou não. Tal temática seria a da destruição. “Um texto inquieto, enigmático, terrivelmente equívoco, [...] assombrado pelo tema da destruição, do aniquilamento, do extermínio, da aniquilação total; e, primeiramente, da aniquilação do direito, se não da justiça [...]”.<sup>111</sup>

No texto, Benjamin analisa a violência enquanto meio justificável para a obtenção de fins justos. Para isso, o autor alemão mostra as relações entre a violência e outras questões a ela intrínsecas, tais como a pena de morte, o direito de greve, a violência militar e as concepções jusnaturalista e do direito positivo sobre o tema. Seu intuito é, segundo Derrida, o de mostrar a face não violenta da violência, a violência legítima (*Gewalt*). Esta afirmação fica mais clara se levarmos em consideração a seguinte passagem de Benjamin:

Toda violência como meio ou é instauradora ou mantenedora do direito. Se não pode reivindicar nenhum desses predicados, ela renuncia por si só a qualquer validade. Daí resulta que toda violência como meio, mesmo no caso mais favorável, participa da problemática do direito em geral. E mesmo que, nesta altura da investigação, não se possa enxergar com certeza o alcance dessa problemática, o direito [...] aparece sob uma luz ética tão ambígua, que se impõe naturalmente a pergunta se não existiriam outros meios, não violentos, para a regulamentação dos interesses humanos em conflito. A pergunta obriga, sobretudo, a constatar que uma resolução de conflitos totalmente não violenta jamais pode desembocar num contrato de direito.<sup>112</sup>

Em Derrida, a análise da greve e da polícia, no interior da problemática da violência, irá expor a situação aporética de uma ordem que age contra si mesma, uma vez que seja ameaçada por dispositivos de força criados para protegê-la. Em outros contextos da obra de Derrida, este processo é denominado *autoimunidade*. Esta noção, utilizada pela biologia desde

---

<sup>110</sup> NIGRO, Rachel. *O direito da desconstrução*. In: DUQUE-ESTRADA, P.C. (Org.). *Desconstrução e ética: ecos de Jacques Derrida*, p. 80.

<sup>111</sup> DERRIDA, J. *Força de lei*, p. 61-62.

<sup>112</sup> BENJAMIN, Walter. *Para uma crítica da violência*. In: BENJAMIN, W. *Escritos sobre mito e linguagem*. Col. Espírito Crítico. São Paulo: Ed. 34, 2011, p. 136.

os estudos de Morgenroth e Ehrich<sup>113</sup>, no final do século XIX, aparece em Derrida pela primeira vez em *Fé e Saber - duas fontes da “religião” nos limites da simples razão* (1996). O sentido de autoimunidade que interessa a nosso autor refere-se ao fato de um organismo se proteger contra sua autoproteção, destruindo, assim, suas defesas imunitárias. Na entrevista concedida a Giovanna Borradori, intitulada *Autoimunidade: suicídios reais e simbólicos*, Derrida lembra-nos de que:

A mesma lógica que em outra parte propus que esticássemos indefinidamente, na forma de uma lei implacável, aquela que regula todo *processo autoimunitário*. Como sabemos, um processo autoimunitário é aquele estranho comportamento pelo qual um ser vivo, de maneira quase suicida, trabalha “por si mesmo” para destruir sua própria proteção, para se imunizar contra sua “própria” imunidade.<sup>114</sup>

A fim de tornar mais clara a relação entre a violência de Estado e a noção de autoimunidade, cabe citar outra passagem da mesma entrevista, em que Derrida nos fala do “primeiro momento”, ou da “primeira autoimunidade”, uma autoimunidade quase suicida. Ao falar sobre o papel de representação da lei dos Estados Unidos no cenário ético-político internacional, no contexto pós 11 de setembro, ele salienta que:

Os Estados Unidos detêm o poder de acreditar, diante do mundo, uma certa autorrepresentação: eles representam a suposta unidade final de força e lei, da maior força e do discurso da lei. Mas aqui está o primeiro sintoma da autoimunidade suicida: não só o território, isto é, a figura literal da fundação ou do fundamento dessa “força de lei”, é *visto* como *exposto* à agressão, mas a agressão da qual é o *objeto* (o *objeto exposto* precisamente à violência, mas também, “em um laço”, às suas próprias câmeras segundo seus próprios interesses) vem *como se fosse de dentro*, de forças que estão aparentemente sem qualquer força própria, mas que são capazes de encontrar os meios, por artil e pela implementação de conhecimentos *high-tech* [...].<sup>115</sup>

A partir destas considerações, voltamos, então, para a leitura que Derrida faz de Walter Benjamin, que faria parte de uma tradição que pensa a autoridade da lei e do exercício soberano do poder como condicionantes da própria ideia de política e de Estado. Para o autor alemão, o Estado estaria sempre inclinado a utilizar-se da ameaça para conquistar e conservar o monopólio da violência.

---

<sup>113</sup>Cf. DANIEL-RIBEIRO, Cláudio Tadeu; MARTINS, Yuri Chaves. Uma (não tão) breve história da imunologia cognitiva: mecanismos de geração e manutenção da diversidade do repertório imune. *Neurociências*, v. 5, n. 4, out./dez. 2009.

<sup>114</sup> DERRIDA, J. *Autoimunidade: suicídios reais e simbólicos*, p. 104.

<sup>115</sup> *Ibidem*, p. 104-105.

Em *Prenome de Benjamin*, Derrida começa por observar as dificuldades de tradução que o termo alemão *Gewalt* logo de início nos impõe, uma vez que queira dizer violência, mas também poder legítimo. Tomando essas duas acepções, mas se atendo mais àquela da violência, o autor mostra como Benjamin distingue dois tipos de violência: aquela que seria a violência divina (judaica), que destrói o direito; e a violência mítica (grega), que instaura e conserva o direito.

O caráter mais próprio, por assim dizer, da violência é o de oferecer a possibilidade da “aplicabilidade” do direito. A violência deve instaurar e conservar o direito. Neste sentido, diz Derrida, a violência instauradora não poderia ser radicalmente heterogênea à sua manutenção. Mas é por uma lei de iterabilidade, de repetição e representação do direito, que a violência conserva a lei. Trata-se, portanto, de uma força legítima, de uma “força de lei”. Sobre sua aplicabilidade, Derrida observa que:

Não há direito sem força, Kant o lembrou com maior o rigor. A aplicabilidade, a “*enforceability*” não é uma possibilidade exterior ou secundária que viria ou não juntar-se, de modo suplementar, ao direito. Ela é a força essencialmente implicada no próprio conceito da *justiça enquanto direito*, da justiça na medida em que ela se torna lei, da lei enquanto direito.<sup>116</sup>

No entanto, não há qualquer elemento essencial ou constitutivo que nos permita, como parece querer Benjamin, estabelecer, de fato, uma distinção entre uma violência que instaura o direito e aquela que o conserva. Essa relação é, antes, marcada por uma contaminação diferencial em que, pela repetição ou iterabilidade, a violência se conserva a si mesma.

[...] Não há fundação pura ou instauração pura do direito, portanto, pura violência fundadora, assim como não há violência puramente conservadora. A instauração já é iterabilidade, apelo à conservação autoconservadora. A conservação, por sua vez, é ainda re-fundadora para poder conservar o que pretende fundar. Não há, portanto, oposição rigorosa entre a instauração e a conservação, somente aquilo que chamarei (e que Benjamin não nomeia) de *contaminação diferencial* entre as duas, com todos os paradoxos que isso pode induzir. [...] A desconstrução é também o pensamento *dessa* contaminação diferencial – e o pensamento tomado na necessidade dessa contaminação.<sup>117</sup>

A crítica da violência empreendida por Benjamin – que, como salienta Derrida, pode ser entendida como “o exame que se dá os meios de julgar a violência”<sup>118</sup> – mostra como esta só pode ser desenvolvida no clássico contexto de separação entre meios e fins. Seja para a

---

<sup>116</sup> DERRIDA, J. *Força de lei*, p. 8.

<sup>117</sup> *Ibidem*, p. 90.

<sup>118</sup> *Ibidem*, p. 74.

tradição do direito natural, seja para aquela do direito positivo, a questão da violência, no que se refere à relação entre meios e fins, está sempre “presente”. Neste contexto, o jusnaturalismo se atém à incondicionalidade dos meios para a obtenção de fins justos e já sempre dados; e o direito positivo, em sua historicidade, se atém à condicionalidade dos fins para obter meios justificáveis. Ambos, no entanto, compartilham do mesmo princípio – segundo Derrida, dogmático – de que seja possível obter fins justos por meios injustos. Para o jusnaturalismo, os fins naturais são sempre justos. Neste sentido, utilizar-se da violência para alcançá-los é “tão natural quanto o ‘direito’ do homem de mover seu corpo em direção ao objetivo a alcançar”.

No esforço permanente do Estado por conservar o direito, a violência militar se mostra como o exemplo por excelência de suas práticas. No Estado absolutista, em que os poderes legislativo e executivo são um único e mesmo poder, a polícia age tendo como referencial a vontade do soberano e “comete menos estragos”. Nos regimes democráticos, ao contrário, a polícia não tem qualquer referencial de ação e age de forma degenerada, utilizando-se da força e da truculência como um fim em si mesmo. É Walter Benjamin quem observa que:

Ao contrário do direito, que reconhece na “decisão” fixada no espaço e no tempo uma categoria metafísica que lhe permite ser objeto de avaliação crítica, a consideração da instituição policial não encontra nada de essencial. Sua violência não tem figura, assim como não tem figura sua aparição espectral, jamais tangível, que permeia toda a vida dos Estados civilizados. E apesar de a polícia ter o mesmo aspecto em todos os lugares, até nos detalhes, não se pode deixar de reconhecer que o seu espírito é menos devastador, quando na monarquia absoluta, ela representa o poder do soberano, que reúne em si a plenitude dos poderes legislativo e executivo, do que em democracias, onde sua existência, não sustentada por nenhuma relação desse tipo, dá provas da maior deformação da violência que se possa conceber.<sup>119</sup>

Como espectro do Estado, a polícia age baixando decretos, fazendo sua própria lei, agindo fora da lei, a fim de, supostamente, manter a legalidade. Tem-se, então, uma polícia com força de lei, que age fora da lei, visando à manutenção do direito. Essa ausência de fronteiras entre a violência que funda e aquela que mantém o direito é ignóbil, é a ignomínia da polícia.<sup>120</sup>

Conforme observa Derrida, essa violência militar é mais difícil de ser atacada do que frequentemente se pensa, uma vez que tais ataques permaneçam estranhos à essência jurídica da violência. Vale lembrar aqui que o Estado moderno se funda sobre dois pilares que lhes são característicos: a centralização da burocracia administrativa e o monopólio da violência. Ou

---

<sup>119</sup> BENJAMIN, W. *Para uma crítica da violência*, p. 136.

<sup>120</sup> DERRIDA, J. *Força de lei*, p. 98.

seja, a passagem de um estado de natureza para um Estado civil de direitos se dá por meio de um contrato a ser mantido pelo uso da força estatal.

A polícia deste Estado, que se torna ainda mais violenta – pois confunde instauração do direito pela violência com a manutenção deste pela violência – não é somente a figura do indivíduo fardado e armado. A polícia é portadora de uma violência sem forma, uma figura sem rosto.

Todas as figuras exemplares da violência do direito são metonímias singulares, isto é, figuras sem limites, possibilidades de transposição desencadeadas e figuras sem figuras. Tomemos o exemplo da polícia, esse índice de uma violência fantasmagórica porque mistura a fundação e a conservação, tornando-se, por isso, ainda mais violenta. Pois, bem, a polícia que assim capitaliza a violência não é apenas a polícia. Ela não consiste somente em agentes policiais fardados, às vezes com capacetes, armados e organizados numa estrutura civil de modelo militar, à qual é recusado o direito de greve etc. Por definição, a polícia está presente ou representada em toda parte onde há força de lei. Ela está presente, às vezes invisível, mas sempre eficaz, em toda parte onde há conservação da ordem social. A polícia não é apenas a polícia (hoje mais ou menos do que nunca), ela está ali, figura sem rosto de um *Dasein* coextensivo ao *Dasein* da *polis*.<sup>121</sup>

A polícia moderna, neste contexto, produz as leis que deveria executar. Ela “legisla na clandestinidade”. Isso porque há uma relação intrínseca e estrutural entre o direito e a violência, eles são inseparáveis. É o próprio ordenamento jurídico dos Estados modernos que reclama para si o monopólio da violência legítima. Claro está que, neste contexto, fica excluída qualquer possibilidade de legitimação do emprego da violência por parte de indivíduos isolados, pois “o direito considera a violência nas mãos dos indivíduos um perigo capaz de solapar a ordenação do direito”. A violência – pensada aqui enquanto fenômeno social – é uma força institucionalizada com uma moralidade salvaguardada, uma vez que seja concebida como um produto natural para a efetivação de fins justos pelo Estado.

Fora do âmbito da desconstrução, o filósofo político Norberto Bobbio fala a este respeito de um terrorismo legítimo de Estado. Ao ler a tradição do pensamento político, Bobbio observa que a ideia de o Estado ter como sua missão precípua assegurar o bem-estar comum dos cidadãos e, neste contexto, a própria *justiça*, é o que confere legitimidade à dominação, pela força, de uma classe. No texto *Marx, o Estado e os clássicos*, o autor italiano diz que:

Na história do pensamento político ocidental, a concepção negativa clássica do Estado é a que passou a chamar-se, em uma interpretação unilateral, agostiniana. Para ela, o Estado é um mal necessário para reprimir a maldade da grande maioria dos homens, aqueles que não podem viver em comunidade sem constrangimentos,

<sup>121</sup> DERRIDA, J. *Força de lei*, p. 102.



ou seja, sem um poder dotado de força suficiente para dominar as paixões desagregadoras dos indivíduos, mais propensos a se devorar uns aos outros, como os peixes no mar, do que a amar-se e viver em paz.<sup>122</sup>

Segue Bobbio:

Esta concepção, digamos assim, “terrorista” do Estado foi enunciada de modo exemplar em um fragmento de Isidoro de Sevilha: “Os príncipes e os reis foram eleitos entre as multidões para que afastassem seus povos do mal por meio do terror e os submetessem às leis, para fazê-los viver com retidão”. Ao ser abandonada a filosofia escolástica, que recuperou a tradição aristotélica do Estado orientado para o bem comum, a teoria “terrorista” do Estado foi retomada por Martinho Lutero – com uma veemência que só será igualada pelos doutrinários que justificarão o terrorismo de Estado (*la terreur*, para usar a língua na qual esta palavra converteu-se em conceito universal) [...].<sup>123</sup>

Também Derrida observa que a história política do conceito de terrorismo provém de um “terror” conduzido pelo Estado, em que subjaz a pressuposição do monopólio legal da violência. Mas, diante de eventos como os atentados do *11 de setembro*, a estética da violência na contemporaneidade parece tomar novas formas. O terrorismo “ataca o momento da fundação da lei e, por meio dele, a legitimidade do Estado”<sup>124</sup>, numa difícil e “escorregadia” distinção com a “guerra” e a “revolução”.

O contexto de fundação das leis é acompanhado pelo direcionamento de nossas ações para a questão da legalidade e da ilegalidade. Claro está que as ações legais referem-se à violência autorizada e as ações ilegais são referentes à violência não autorizada. Mas a que tipo de violência pertenceria uma ação que não é nem legal nem ilegal? Uma vez que seja verificado um deslocamento da própria noção de terrorismo, vemos que este se torna estranho à ordem jurídica do Estado. O terrorismo não é legal nem ilegal. Ele representa antes, comparando-se a uma revolução ou a uma guerra, a própria possibilidade de desmantelamento do Estado. O terrorismo, deste modo, desafia o próprio sistema de leis. Como julgar a violência do terrorismo, que não é nem legal nem ilegal? “O que falta ao terrorismo é a projeção no futuro e o interesse na perfectibilidade do presente, que Derrida identifica com a inexaurível demanda por justiça”<sup>125</sup>.

---

<sup>122</sup> BOBBIO, Norberto. *Marx, o Estado e os clássicos*. In: BOBBIO, N. *O filósofo e a política*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2003, p. 87.

<sup>123</sup> Idem.

<sup>124</sup> BORRADORI, G. *Desconstruindo o terrorismo: Derrida*. In: BORRADORI, G. *Filosofia em tempos de terror: diálogos com Habermas e Derrida*, p. 175.

<sup>125</sup> Ibidem, p. 176.

A importante questão a que Derrida chega ao final de *Prenome Benjamin* refere-se, pois, à democracia. Isso porque, dada a diferença verificada nos regimes absolutistas e nos regimes democráticos, no que se refere à violência militar que visa à conservação da legalidade, tem-se uma nova situação aparentemente aporética. Ou a democracia degenera o direito, degenera a ordem jurídica e as formas de aplicabilidade da lei, ou não chegamos ainda a um regime democrático digno deste nome.

Em vez de ser ele mesmo e de ser contido na democracia, esse espírito da polícia, essa violência policial *como espírito* nela degenera. Ela dá testemunho, na democracia ocidental, da maior degenerescência pensável da violência ou do princípio da autoridade, do poder (*die denkbar grösste Entartung der Gewalt bezeugt*). A degenerescência do poder democrático (e a palavra poder seria frequentemente a mais apropriada para traduzir *Gewalt*, a força ou a violência interna de sua autoridade) não teria outro nome senão polícia. Por quê? Na monarquia absoluta, os poderes legislativo e executivo estão unidos. Portanto, a violência da autoridade ou do poder é aí normal, conforme a sua essência, a sua ideia, ao seu espírito. Na democracia, pelo contrário, a violência já não é concedida ao espírito da polícia. Em razão da separação presumida dos poderes, ela se exerce de modo legítimo, sobretudo quando, em vez de aplicar a lei, ela a faz.<sup>126</sup>

Como veremos na terceira parte deste trabalho, a democracia, neste sentido, estaria ainda “por vir”. Este por vir não querendo dizer um futuro, algo que estaria num horizonte próximo ou longínquo, prestes a chegar, mais cedo ou mais tarde, mas aponta para a promessa, para a perfectibilidade da própria democracia, que nunca se fecha numa estrutura fechada, como o Leito de Procusto<sup>127</sup>. Tal modelo de democracia é promotor da violência legítima (*Gewalt*), está a serviço da manutenção do Estado e de um estado de coisas.

Postas, ainda que de modo sucinto, as questões em torno da relação entre o direito que se exerce como justiça e a violência que o instaura e conserva, voltaremos agora para a noção de justiça tal como a desconstrução a percebe. A justiça é indesconstrutível. Mas é no espaço de distinção entre o direito e a justiça que a desconstrução encontra “seu lugar”, sua “*instabilidade privilegiada*”.<sup>128</sup>

## 2.4 O direito infinito ou a singularidade da justiça

<sup>126</sup> DERRIDA, J. *Força de lei*, p. 107-108.

<sup>127</sup> O Leito de Procusto na mitologia grega refere-se à lenda do bandido Procusto, que oferecia a seus hóspedes uma cama de ferro de tamanho único. Se o usuário fosse maior do que a cama, Procusto cortava-lhe o que sobrava das pernas. Se fosse menor, ele as esticava com cordas. Neste sentido, é um símbolo da supremacia da estrutura.

<sup>128</sup> DERRIDA, J. *Força de lei*, p. 40.

Como já indicamos anteriormente, o pensamento de Jacques Derrida é fortemente marcado pela interlocução que este mantém com o filósofo lituano Emmanuel Lévinas. As discussões derridianas sobre a ética, a justiça e a alteridade são claramente inspiradas pelas leituras que o autor faz da obra de Lévinas. Para o propósito de nossa leitura neste capítulo, iremos ater-nos mais diretamente ao texto de Derrida *Adeus a Emmanuel Lévinas*, principalmente no que tange a questão da justiça. Como veremos adiante, não se mostrará possível isolar a questão da justiça das outras questões a ela relacionadas, tais como o acolhimento, a alteridade e a hospitalidade. Estas, porém, serão questões que nos ocuparão mais detidamente na terceira parte deste trabalho.

Se agora evocamos aqui a figura de Lévinas, e sua relação com a obra de Derrida, é porque a noção de justiça do filósofo da desconstrução está muito próxima daquela do autor lituano. A justiça somente pode ser concebida na relação com outrem. Ela só se dá no espaço de distinção entre o *mesmo* e o *outro*, na “presença propriamente dita do terceiro”. Este *terceiro* é o princípio levinasiano da “eleidade”, o outro como próximo, o outro próximo, o que não espera, e mediação entre o mesmo e o outro. O terceiro é linguagem, discurso, hífen.

Este sobrevém sem esperar. Sem esperar, ele vem afetar a experiência do rosto no face-a-face. Esta interposição do terceiro, esta “terceiridade”, se ela não interrompe, seguramente, o próprio acolhimento, ela envia ou desvia para si o duelo do face-a-face, o acolhimento singular da unicidade do outro como uma testemunha (*terstis*) para dela testemunhar. Ora, a eleidade do terceiro não é nada menos para Lévinas que o começo da justiça, ao mesmo tempo como direito e para além do direito, no direito para além do direito.<sup>129</sup>

Mais adiante, Derrida diz que:

O terceiro protegeria, pois, contra a vertigem da violência ética propriamente dita. A ética poderia estar duplamente exposta a esta mesma violência: exposta a sofrê-la, mas também a exercê-la. Alternativamente ou simultaneamente. É verdade que o terceiro protetor ou mediador, em seu devir jurídico-político, viole por sua vez, ao menos virtualmente, a pureza do desejo ético destinado ao único.<sup>130</sup>

As noções de rosto, rastro e outrem demonstram a tentativa de Lévinas de romper com a linguagem metafísica. O rosto seria propriamente o que possibilitaria pensar o outro, uma vez seja uma espécie de “fora de contexto”, uma significação sem contexto, e signifique a

---

<sup>129</sup> DERRIDA, J. *Adeus a Emmanuel Lévinas*, p. 46.

<sup>130</sup> *Ibidem*, p. 50.

prioridade do ente sobre o ser. O rosto é, em última instância, a desinstalação do mesmo. É uma *imediatidade* que tem uma única proposição: não matarás. Isto porque já sempre se expressa no rastro do outro. O rosto se manifesta como primeiro discurso. “O pensamento é fala; é, portanto, imediatamente, rosto”.<sup>131</sup>

O rosto move a palavra, mas não se deixa definir-se por ela. Em Lévinas, a figura do rosto não se deixa apanhar por qualquer adequação. *Ele* se manifesta pela expressão, mas nesta expressão, que não distingue forma e conteúdo, o rosto só exige acolhimento. O “sim” ao outro só é dado no espaço do acolhimento. “O discurso, a justiça, a retidão ética referem-se antes de tudo ao acolhimento. O acolhimento é sempre acolhimento reservado ao rosto”.<sup>132</sup>

Nesta perspectiva, já se anuncia a questão de que nos ocuparemos no próximo capítulo, qual seja a da hospitalidade. O desafio proposto nas obras de Lévinas e de Derrida será o de se pensar a ética a partir da alteridade, da hospitalidade e do acolhimento. Neste sentido, será possível observar aí o anúncio de uma política da hospitalidade.

Dito de outra maneira, não há intencionalidade antes de e sem este acolhimento do rosto como hospitalidade. E não há acolhimento do rosto sem este discurso que é justiça, “retidão do acolhimento dado ao rosto”, o que estabelece esta frase das últimas páginas de *Totalidade e Infinito*: “... a essência da linguagem é bondade, ou ainda [...] a essência da linguagem é amizade e hospitalidade”.<sup>133</sup>

A figura do rosto é aquilo que desencadeia toda a questão da alteridade em Lévinas. O outro se manifesta como rosto. *Ele* não é o traço certo e seguro, não personaliza o *eu*, não está definido nem é uma identidade. É somente no rosto que outrem adquire sua significação ética. Mas significa somente enquanto rastro, o absolutamente passado, que nunca se atualiza na forma de uma *presença*. É na economia do rastro que o “rosto brilha”.

A experiência original da alteridade infinita é o fundamento de uma ordem justa que retoma o sistema de leis. Nesta perspectiva, o direito garantido em um ordenamento é primeiramente o direito de outrem. Trata-se de “um direito praticamente infinito”. Diferentemente das formas clássicas de justificação, o direito infinito de outrem e a obrigação infinita do mesmo são os elementos constitutivos da formação da base do Estado.

[...] Tudo começa pelo direito do outro e por minha obrigação infinita em relação a ele. [...] Mas onde o outro é, em princípio, infinito para mim, pode-se, numa certa medida – porém apenas numa certa medida –, limitar a extensão dos meus deveres.

<sup>131</sup> DERRIDA, J. *Violência e metafísica*, p. 143.

<sup>132</sup> DERRIDA, J. *Adeus a Emmanuel Lévinas*, p. 52.

<sup>133</sup> *Ibidem*, p. 68.

Trata-se, no contrato, de limitar meus deveres mais do que de defender meus direitos.<sup>134</sup>

Em Lévinas, o *eu* se determina na responsabilidade da interlocução com outrem. Em outras palavras, outrem apela à responsabilidade a qual somente o *eu* poderá responder. Neste sentido, o direito sai de sua abstração positiva (positivada) para vir ao encontro da transcendência do outro, que já outro modo de ser. Outrem é a origem da justiça e do direito justo. Como observa o professor Rafael Haddock-Lobo:

Por ser refém do outro, eu me torno, pelo outro, responsável. Eu me torno, por intermédio do outro, um sujeito responsável e me torno, por isso, um sujeito responsável pelo outro. Se a alteridade é absoluta, se sou refém do meu próprio desejo, só o que me resta é responder ao chamado dessa alteridade e acolher o rosto de todo outro que se me apresentar [...]. Tais são os motivos que levaram Lévinas a dizer que a relação com o outro é, ela mesma, justiça. Tais são, também, os rastros presentes no discurso desconstrucionista.<sup>135</sup>

Pode-se agora dizer que a pedra de toque do pensamento desconstrucionista sobre a justiça verifica-se na distinção que este faz entre a ordem jurídica (a lei, o direito) e a justiça. Justiça e direito mantêm uma relação de heterogeneidade e estranheza, ao mesmo tempo em que se reivindicam. A desconstrução tenta pensar exatamente o deslocamento (*im*) possível a partir da aporia existente entre as exigências de um direito que se funda como regra e reclama para si a universalidade e a particularidade da justiça, que é sempre a justiça à singularidade do outro.

O direito se estrutura em torno de um princípio de universalidade que opera segundo normas e imperativos de ação, executados no domínio do previsível, do possível e do calculável. A estabilidade da legalidade do direito parece ser garantida por sua exigência de simetria e normatividade que *decide*. Tal direito pressupõe a ideia de uma justiça sempre presente, marcada pela decisão imediata.

Mas a justiça, para Derrida, não pode ser regulada pela *presença*. O caráter mais próprio, por assim dizer, da justiça, no âmbito do pensamento desconstrucionista, será o de não se mostrar na forma de uma *presencialidade*, mas permanece inapresentável e sempre *por vir*. O por vir da justiça não é regulado pela espera por um futuro presente, um horizonte que se atualizaria numa presença presente, mas é aquilo mesmo que aponta para a possibilidade da experiência com a alteridade absoluta. Ela traz consigo a exigência de que se calcule o

---

<sup>134</sup> LÉVINAS, E. *Do sagrado ao santo*: cinco novas interpretações talmúdicas. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001, p. 25.

<sup>135</sup> HADDOCK-LOBO, R. *Da existência ao infinito*: ensaios sobre Emmanuel Lévinas. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, 2006; São Paulo: Loyola, 2006, p. 155.

incalculável. A *justiça* (por vir) excede o programável, as regras, aquilo que se pode antecipar. Marcada por *im-possibilidades*, a justiça exige esta experiência do impossível para que *aconteça*.

Esta justiça por vir, esta justiça infinita, *acontece* no espaço de compreensão da vinda do outro, de seu acolhimento irrestrito, de uma hospitalidade absoluta. Para a desconstrução, a justiça não existe. Ela só tem lugar enquanto um acontecimento. Justiça *é*, pois, aquilo que acontece, como uma radical responsabilidade pela resposta ao chamado do *outro*, sem a qual não pode haver qualquer princípio ético ou moral. Responder ao chamado do outro (*tout autre*) é a condição de *im-possibilidade* da própria justiça.

[...] Se há desconstrução de toda presunção à certeza dominante de uma justiça presente, ela mesma opera a partir de uma “ideia de justiça” infinita, infinita porque irreduzível, irreduzível porque devida ao outro – devida ao outro, antes de qualquer contrato, porque ela é vinda, a vinda do outro como singularidade sempre outra. Invencível por qualquer ceticismo, como podemos dizer à maneira de Pascal, essa “ideia da justiça” parece indestrutível em seu caráter afirmativo, em sua exigência de dom sem troca, sem circulação, sem reconhecimento, sem círculo econômico, sem cálculo e sem regra, sem razão ou sem racionalidade teórica, no sentido da dominação reguladora. [...] Essa justiça, que não é direito, é o próprio movimento da desconstrução agindo no direito e na história do direito, na história política e na história *tout court*, antes mesmo de se apresentar como o discurso que se intitula, na academia ou na cultura de nosso tempo – o “desconstrucionismo”.<sup>136</sup>

Destarte, caberá agora, então, tentarmos compreender a questão da hospitalidade no pensamento de Derrida. Tal questão trará consigo outras também importantes para nossos propósitos, como a alteridade, a democracia por vir, o sujeito, a linguagem, a escritura, a diferença, a *différance*, a tolerância, dentre outras. Assim, o objetivo que nos guiará a partir de agora será o da verificação da possibilidade de uma hospitalidade incondicional. Tentaremos mostrar como a hospitalidade, para Derrida, se inscreve numa aporia, no espaço de distinção entre A lei da hospitalidade, incondicional e irrestrita, e as leis da hospitalidade, condicionadas e condicionantes.

Se, aparentemente, a segunda parte deste trabalho foi marcada por um desvio em relação àquilo que nos propomos no início, isto foi porque achamos necessário perceber a dinâmica de atuação de importantes noções em Derrida. Ou seja, observar como as noções de ética, sujeito, direito, justiça e violência de Estado são problematizadas e deslocadas pelo pensamento desconstrucionista. Por outro lado, pensamos ser fundamental para os nossos propósitos aqui mostrar o que torna possível uma articulação entre o projeto de uma ciência da escritura – uma gramatologia – e as discussões ético-políticas desenvolvidas por nosso

<sup>136</sup> DERRIDA, J. *Força de lei*, p. 49.

autor. Em última instância, o que pretendemos agora é explicitar como as questões ético-políticas de hospitalidade, acolhimento, reconhecimento do outro, tolerância e democracia (*por vir*) encontram-se estruturadas pela escritura.

### 3 HOSPITALIDADE E DEMOCRACIA *POR VIR*

Só se pode viver perto de outro, e conhecer outra pessoa,  
sem perigo de ódio, se a gente tem amor. Qualquer amor  
já é um pouquinho de saúde, um descanso na loucura.

*Guimarães Rosa*

Este capítulo terá como horizonte a explicitação da intrínseca e estrutural relação entre as noções derridianas de escritura e hospitalidade, no contexto de uma democracia por vir. Neste sentido, a hipótese geral a ser demonstrada aqui será a de que, se há um caráter *ético* no pensamento de Jacques Derrida, permitido pela desconstrução do signo e pelo advento da escritura, este passa necessariamente pela questão da hospitalidade. Há uma relação constitutiva entre ambas, que não se dá, porém, sem problemas a ela subjacentes. Como veremos, será preciso questionar conceitos caros à tradição da filosofia política, tais como democracia e tolerância. Além disso, a imensa discussão sobre a hospitalidade na obra de Derrida traz sempre consigo o problema da *im-possibilidade* do acolhimento irrestrito do outro.

A relação entre alteridade, hospitalidade e escritura poderia ser sintetizada preliminarmente – se isto fosse possível – na expressão tantas vezes usada por Derrida: “sim ao outro”. Dizer *sim* ao outro é já estar em um espaço no interior do qual as possibilidades da hospitalidade absoluta se colocam. Desta maneira, vê-se como a questão da hospitalidade está intimamente ligada àquela da alteridade, à vinda do outro. Assim, nossa estratégia na tentativa de articulação entre escritura e hospitalidade será começar pela questão da alteridade, observando como Derrida se inspira no trabalho de Emmanuel Lévinas para pensar a possibilidade de uma alteridade radical, de total abertura ao outro que chega.

Isto porque há um desafio proposto no entendimento da alteridade no pensamento derridiano, pois não se trata aqui de um estudo antropológico, de caráter marcadamente etnocêntrico, que vise ao entendimento do outro enquanto uma diferença a ser tolerada<sup>137</sup>. Há

---

<sup>137</sup> Derrida tem certas reservas quanto à palavra tolerância e quanto ao discurso organizado por ela. Segundo o autor, esse discurso possui raízes religiosas e está geralmente ligado à razão do mais forte. Cf. BORRADORI, G. *Filosofia em tempos de terror: Diálogos com Habermas e Derrida*. Rio de Janeiro: Zahar, 2004, p. 137-138.



nesta discussão uma abertura para o acolhimento do outro, a expectativa da vinda do outro, que deve ser acolhido irrestritamente. Trata-se, então, de pensar a alteridade em sua indissociável relação com a hospitalidade. Ou seja, trata-se de uma postura de pensamento que não apenas trabalhe com a ambivalência da *im-possibilidade* do reconhecimento do outro, da impossibilidade que perfaz esta possibilidade, mas também do acolhimento irrestrito deste outro numa relação ética, por vezes, marcada pela hostilidade, pelo inesperado e pelo incalculável. Esta relação está inscrita na ideia de um *por vir*, que é, como já vimos, a ideia de algo que representa a possibilidade de transformação, de um recriar, um reformular, que nunca está *presente*. É nesta perspectiva que a professora Dirce Solis diz que:

O que interessa a Derrida é exatamente esta impossibilidade a respeito da hospitalidade incondicional, esta *im-possibilidade* que torna presente a hospitalidade. Ela está situada em meio a duas antinomias que se complementam: a primeira, aquela da incondicionalidade e condicionalidade; a outra, aquela que coloca a indecidibilidade do par real e ideal, este último configurado como um *por vir*. Para Derrida, ideal seria a hospitalidade sem condição, aquela que está *por vir*. [...] É este ir além na hospitalidade, algo que não está presente e, portanto, não existe, mas que está sempre por vir, que instiga Derrida.<sup>138</sup>

A hospitalidade deve, então, ser considerada sem qualquer restrição, isto é, sem que se pergunte pelo nome, lugar ou língua. Contudo, Derrida reconhece que a hospitalidade sempre foi, e é, praticada a partir de inúmeras condições. Há uma antinomia insolúvel, “não-dialetizável”, entre A lei da hospitalidade, a lei de uma hospitalidade incondicional e ilimitada, e as leis da hospitalidade, as leis de direitos e deveres condicionais e condicionados. Há aí uma aporia que reside nesta assimetria, nesta *estranha* hierarquia em que A lei incondicional da hospitalidade está acima das leis e é, portanto, ilegal, fora da lei.

No entanto, caberá agora, em mais um de nossos desvios, expor algumas das questões referentes à alteridade no pensamento de Derrida. A aproximação com a obra de Lévinas se mostrará incontornável, uma vez que nosso autor tenha mantido um diálogo profícuo e duradouro com o pensador lituano em torno desta questão. A inspiração levinasiana é bastante explícita em alguns dos trabalhos mais importantes de Derrida, dos quais abordaremos principalmente *Violência e metafísica* e *Adeus a Emmanuel Lévinas*. Cabe ressaltar, contudo, que a relação teórica entre ambos os autores não se dá de modo “pacífico”. Por vezes, Derrida marca seus distanciamentos em relação a determinadas formulações de Lévinas. Ou seja,

---

138 SOLIS, Dirce E. N. A hospitalidade no pensamento da desconstrução. *Revista Reflexão*. Ano 34. n. 95. Campinas, jan/jun 2009, p. 116.

talvez seja preciso notar desde o início como há zonas de tensões na relação desses dois pensamentos.

### 3.1 Deixar vir o outro

No ensaio *Violência e metafísica*, Derrida irá questionar alguns dos principais pontos do pensamento de Emmanuel Lévinas, no que se refere às bases da relação entre o Mesmo e o Outro, tal como é desenvolvido em *Totalidade e Infinito*. Neste que é o primeiro ensaio de Derrida em torno do pensamento de Lévinas, o autor magrebino começa por evidenciar o pensamento levinasiano para, posteriormente, indicar aquilo que considera as insuficiências e os limites do pensamento da alteridade no pensador lituano.

Adiantando-se aqui que, em *Totalidade e Infinito*, a ética seja a própria relação com o outro por meio da linguagem, torna-se mais clara a afirmação de Derrida, logo no início de *Violência e metafísica*, de que todas as questões aí tratadas sejam problemas de linguagem. A linguagem capaz de dar conta da alteridade de outrem sem, contudo, destruí-la ou assimilá-la, é a ética. Nesta *cena da alteridade*, neste espaço em que a questão da alteridade é desenvolvida, a estratégia derridiana é, por assim dizer, dar voz não somente a Lévinas, mas também a Husserl e Heidegger. Ou seja, trata-se de uma leitura de Lévinas em articulação com a abordagem que este faz da fenomenologia husserliana e da “ontologia” heideggeriana.

Visando ao rompimento com a linguagem ontológica, Lévinas se empenha na busca de uma linguagem capaz de respeitar a alteridade de outrem. Tal linguagem seria aquela que permitiria preservar a estrutura plural do Mesmo e do Outro enquanto tais, sem que este fosse absorvido por aquele. Para Lévinas, a linguagem ética instaura a comunicação e a sociabilidade por meio do respeito à alteridade. Se a linguagem ontológica se mostra fortemente marcada pelo solipsismo, a linguagem ética, socializadora e pluralista, possibilitaria ultrapassar a objetividade que obscurece a alteridade.

A ética é, para Lévinas, aquela dimensão mantenedora da alteridade, ao passo que a tematização e a conceitualização são a supressão e a posse do outro. Neste sentido, a posse só afirmaria o outro no mesmo movimento em que nega a sua independência. Assim, a relação ética seria a única capaz de um dirigir-se ao outro na sua exterioridade absoluta. *Eu* e *Outrem* devem, para Lévinas, manter-se separados. O que permite a relação entre ambos, sem que um seja assimilado pelo outro, é a figura do rosto, que não se situa na ordem da luz ou da

manifestação. O rosto se faz sentir como o apelo que vem do Outro e se traduz no imperativo da linguagem. Em *Humanismo do outro homem*, Lévinas nos diz que:

A manifestação do Outro produz-se, certamente, à primeira vista, de acordo com o modo pelo qual toda significação se produz. O Outro está presente numa conjuntura cultural e dela recebe sua luz, como um texto do seu contexto. A manifestação do conjunto assegura sua presença. Ela aclara-se pela luz do mundo. A compreensão do Outro é, assim, uma hermenêutica, uma exegese.

E segue o filósofo da alteridade:

O Outro que se manifesta no rosto perpassa, de alguma forma, sua própria essência plástica, como um ser que abrisse a janela onde sua figura, no entanto, já se desenhava. Sua presença consiste em se despir da forma que, entretimes, já a manifestava. Sua manifestação é um excedente (surplus) sobre a paralisia inevitável da manifestação. É precisamente isso que nós prescrevemos pela fórmula: o rosto fala. A manifestação do rosto é o primeiro discurso. Falar é, antes de tudo, este modo de chegar por detrás de sua aparência, por detrás de sua forma, uma abertura na abertura.<sup>139</sup>

Como já vimos, ainda que rapidamente no capítulo anterior, o rosto é significação sem contexto. Sua significância consiste em ser significante a partir de si mesmo. Ele não significa a partir de um horizonte, mas além de todo horizonte. A metáfora do rosto é, para o pensamento levinasiano, a expressão do infinito que exige, convoca, o *Eu* a ser responsável por outrem.

Tal como Derrida, Lévinas mantém uma postura de crítica à tradição do pensamento filosófico. Nesta perspectiva, o autor denuncia aquilo que chama de incapacidade desta tradição de manter a verdadeira transcendência, uma relação em que o Outro não seja absorvido pelo Mesmo. Ou seja, uma relação sem assimilação e redução do Outro.

Ao situar a alteridade de outrem nele mesmo, Lévinas parece conceder à linguagem uma pluralidade que não forma uma totalidade, pois, ao abordar o ser como logos, a ontologia subtraiu a alteridade de outrem. Nesta perspectiva, somente uma linguagem ética seria capaz de permitir uma abordagem de outrem em sua diferença, isto é, sem reduzi-lo ao Mesmo. Assim, a ética, como filosofia primeira, é a dimensão que preserva a alteridade absoluta de outrem. Em *Emmanuel Lévinas: ensaios e entrevistas*, François Poirié nos fala sobre a linguagem e a relação com outrem:

Outrem: “aquele que está sempre além e fora de mim”: Qual movimento pode nos fazer pressentir essa inapreensível proximidade de outrem melhor que a linguagem? No diálogo, outrem, sem revelar-se - a linguagem mascara tanto, senão mais, do que revela -, afirma sua presença como outro. Ele me diz que está aí, tendo o poder de

<sup>139</sup> LÉVINAS, E. *Humanismo do outro homem*. 4 ed. Petrópolis: Vozes, 2012, p. 50-51.

falar-me, ouvir-me, responder-me, a partir de *seu* local irreduzível ao meu, distante e, no entanto, muito próximo. Paradoxo do diálogo: no momento em que creio aproximar outrem, ele me escapa, o Eu (*Je*) daquele que fala e o Eu daquele que é invocado permanecem estranhos um para o outro, o encontro não é união, mas aproximação - em um intervalo - de dois discursos, se misturando, se evadindo: diálogos.<sup>140</sup>

No interior da relação ética, a linguagem não é um instrumento que permitiria ao Mesmo ter acesso ou qualquer tipo de experiência de outrem. Não se trata aí de um meio de conhecimento ou assimilação do Outro, mas sim da possibilidade do encontro entre ambos. A linguagem é o espaço do encontro com o Outro, com o desconhecido, com o estrangeiro<sup>141</sup>. Mas tal linguagem, Lévinas salienta, não pode ser reduzida ao signo, sendo este, antes, marcado pela tematização, em seu caráter de fechamento. A tematização aqui, clausura e fechamento, contrapõe-se ao acolhimento, em sua abertura constitutiva. O rosto acolhe, uma vez que seja abertura ao outro.

A linguagem ética a que recorremos não deriva de uma experiência moral especial, independente da descrição prosseguida até então. Ela vem do próprio sentido de aproximação que se destaca do saber, do rosto que se destaca do fenômeno. A linguagem ética só consegue igualar o paradoxo em que a fenomenologia se encontra bruscamente lançada: partindo do próximo, ela lê-o no seio de uma Ausência que o ordena rosto, mas de uma forma que estaríamos errados em confundir com uma indicação do significado no significante, segundo o itinerário fácil pelo qual o pensamento piedoso deduz demasiado rapidamente as realidades teológicas. O vestígio onde o rosto se compõe não se reduz ao signo pela simples razão de o signo e da sua relação com o significado já estarem tematizadas.<sup>142</sup>

Ao tomar o outro como premissa, Lévinas tenta fundar, a partir do acolhimento desse outro, a fonte de uma alteridade irreduzível ao Mesmo. Nesta perspectiva, a ontologia propiciaria, segundo o autor, uma subordinação entre o ente – o Outro – e o ser, e, conseqüentemente, a redução do ente ao Mesmo. A ontologia, enquanto compreensão do ser, seria o domínio da redução do Outro ao registro do Mesmo. Neste sentido, a ontologia não seria capaz de respeitar a alteridade, uma vez que se verifique como uma filosofia do poder ou uma *egologia*, ou mesmo um egoísmo, como sugere Derrida.<sup>143</sup> A ética levinasiana caminha, então, no sentido de encontrar linhas de fuga, ou pontos de ruptura com essa ontologia que

---

<sup>140</sup> POIRIÉ, F. *Emmanuel Lévinas: ensaios e entrevistas*. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2007, p. 22.

<sup>141</sup> Idem.

<sup>142</sup> LÉVINAS, E. *Descobrir a existência com Husserl e Heidegger*. Tradução de Fernanda Oliveira. Lisboa: Instituto Piaget, 1997, p. 286.

<sup>143</sup> DERRIDA, J. *Violência e metafísica*, p. 138.

impossibilita a socialização e a pluralidade entre o Mesmo e o Outro. Em *Totalidade e Infinito*, Lévinas diz que:

A filosofia ocidental foi a maior parte do tempo uma ontologia: uma redução do Outro ao Mesmo, pela intervenção de um termo médio e neutro que assegura a inteligência do ser. [...] A neutralização do Outro, tornando-se tema ou objeto aparente, quer dizer, se colocando na claridade, é precisamente sua redução ao Mesmo.<sup>144</sup> (Tradução nossa)

Esta passagem fica ainda mais clara no pequeno texto *A filosofia e a ideia de infinito* (1957), editado em *Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger*, onde Lévinas observa que:

A ontologia heideggeriana subordina a relação com o Outro à relação com o Neutro que é o Ser e, dessa forma, continua a exaltar a vontade do poder de que só Outrem pode abalar a legitimidade e perturbar a boa consciência. [...] Em suma, as conhecidas teses da filosofia heideggeriana: a primazia do Ser relativamente ao ente, da ontologia relativamente à metafísica, acaba de afirmar uma tradição onde o Mesmo domina o Outro, onde a liberdade – mesmo que fosse idêntica à razão – precede a justiça. Não consiste esta em pôr, antes das obrigações relativamente a si, a obrigação relativamente ao Outro – a pôr o Outro antes do Mesmo?<sup>145</sup>

Lévinas se esforça por uma superação da ontologia<sup>146</sup> heideggeriana – na qual há, segundo o autor, a totalização do Mesmo e do Outro num mesmo sistema –, por meio de uma busca do outro do ser. Sua estratégia, então, se direciona para um outro modo de relação com o ente, na qual a ética representa a possibilidade de abordagem da estranheza de outrem, preservando a unicidade do Eu e respeitando a alteridade do Outro.

Neste contexto, um problema que logo se impõe nesta discussão pode ser resumido na seguinte pergunta: como o Mesmo pode permanecer em sua relação com o Outro sem violentar a sua alteridade? Para resolver esta questão, Lévinas busca na linguagem uma estrutura capaz de preservar a relação entre o Mesmo e o Outro, sem que o Outro se torne

---

<sup>144</sup> LÉVINAS, E. *Totalité et Infini*: essai sur l'extériorité. Paris: Brodard & Taupin, 2000, p. 33-34. O trecho correspondente à tradução é: "La philosophie occidentale a été le plus souvent une ontologie : une réduction de l'Autre au Même, par l'entremise d'un terme moyen et neutre qui assure l'intelligence de l'être. [...] La neutralisation de l'Autre, devenant thème ou objet apparaissant, c'est-à-dire, se plaçant dans la clarté est précisément sa réduction au Même".

<sup>145</sup> LÉVINAS, E. *Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger*, p. 207-208.

<sup>146</sup> A superação da ontologia no discurso levinasiano, em proveito da ética, não é um ponto pacífico entre os leitores de Lévinas. Ainda que o desenvolvimento desta discussão exceda os propósitos de nosso trabalho, salientamos aqui a leitura de Paul Ricoeur em *Outramente*, onde este afirma haver em Lévinas uma "quase ontologia, que deve ser caracterizada como uma pós-ética" (p. 49). Haveria no autor lituano, segundo Ricoeur, uma repetição da ontologia tradicional, "um re-dizer da tradição" (p. 48). Cf. RICOEUR, P. *Outramente*: leitura do livro *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence de Emmanuel Lévinas*. 2 ed. Tradução de Pergentino Stefano Pivatto. Petrópolis: Vozes, 2008.

representação, uma vez que esta signifique a dissolução do Outro no Mesmo e a impossibilidade do respeito à alteridade. Esta relação é a metafísica. Relação em que o Outro, em sua infinidade, permanece transcendente ao Mesmo. Deste modo, percebe-se claramente que a metafísica não é, para Lévinas, sinônimo de ontologia. Ao contrário, ela designa a própria relação com a alteridade.<sup>147</sup>

Lévinas toma a metafísica em seu aspecto de transcendência da fenomenalidade, do mundo e de sua luz. Para o autor, a metafísica é a própria experiência do desejo do Infinito, uma vez que seja capaz de romper com aquilo que se deixa ver. Deste modo, a metafísica, diferentemente da ontologia, remete para o fora da totalidade e, assim, abre-se para a transcendência da altura e do invisível.

Muitas coisas parecem estar envolvidas aí. Uma que particularmente nos interessa refere-se à articulação que o pensador lituano faz entre linguagem e Desejo. Na vontade de aproximação do Mesmo em relação ao absolutamente outro, uma aproximação que nunca é verdadeiramente alcançada, a linguagem se mostra como a uma modalidade do Desejo. Esta relação nos interessa aqui porque tem consequências para a discussão que posteriormente nos ocupará, qual seja a da hospitalidade. Isso porque, como observa François Poirié, para Lévinas, “eu *posso* nomear, assim como eu *posso* desejar, o que não existe, ou o que literalmente *não tem corpo* (a palavra de Deus vem à ideia), o que se recusa à posse, ao saber, o Estrangeiro, o Desconhecido, o que se apresenta a mim *à borda de mim*”.<sup>148</sup>

Mais à frente, Poirié continua sua leitura de *Totalidade e Infinito*, observando como o Desejo, em sua abertura ao desconhecido e em sua resistência ao fechamento, é metafísico:

O Desejo nominado por Lévinas é desejo metafísico, “Desejo do invisível”, diz ele. E complementa: “O Desejo metafísico (...) deseja o além de tudo aquilo que se pode simplesmente completá-lo (...). O Desejado não o preenche, mas o esvazia”. Desejo insaciável, crescente a cada vez que o Desejado não lhe responde, se es-forçando, se exaurindo em sua própria desmedida de Desejo absoluto, de absoluto. O que quer esse Desejo? “O absolutamente Outro”. Ou seja, precisamente o que não é Eu, o que me é e me permanecerá - *estrangeiro*, o Invisível, o Infinito do outro. “A invisibilidade implica relações com o que não é dado, do que não se faz ideia”.<sup>149</sup>

Para Lévinas, o Infinito é a exterioridade do Rosto de outrem e se opõe ao totalitarismo do ser, que não deixa nada de fora. O Infinito é o “absolutamente outro”, o transcendente, que não se deixa representar. A própria ideia de Infinito é sustentada pela

<sup>147</sup> Cf. CARRARA, O.V. *Lévinas: do Sujeito ético ao sujeito político*, p. 78-117.

<sup>148</sup> POIRIÉ, F. *Emmanuel Lévinas: ensaios e entrevistas*, p. 23.

<sup>149</sup> *Ibidem*, p. 24.

relação com o Outro e, nesta perspectiva, este é colocado além do poder totalizador da razão. O Infinito (como infinitamente Outro) não pode ser violento como a totalidade, que, para Lévinas, quer dizer totalidade *finita*.

O infinito é o radicalmente, o absolutamente outro. A transcendência do infinito relativamente ao eu que está separado dele e que o pensa constitui a primeira marca da sua infinitude. A ideia de infinito é, pois, a única que ensina aquilo que se ignora. Esta ideia foi *posta* em nós. Não é uma reminiscência. Eis a experiência no único sentido radical desse termo: uma relação com o exterior, com o Outro, sem que essa exterioridade possa integrar-se no Mesmo. O pensador que tem a ideia do infinito é *mais do que ele próprio*, e essa mais valia não vem de dentro, como no famoso projeto dos filósofos modernos, em que o sujeito se ultrapassa, ao criar.<sup>150</sup>

Vê-se, deste modo, como, em Lévinas, o Desejo é aquilo que permite a abertura do *eu* para a exterioridade. Pelo Desejo, o *eu* dirige-se para fora do domínio fechado do Mesmo. Cabe ressaltar aqui, como o faz Derrida em *Violência e metafísica*, que o conceito levinasiano de Desejo é anti-hegeliano, pois “não designa o movimento de negação e de assimilação, a negação da alteridade de início necessária para tornar-se ‘consciência de si’, certa de si”.<sup>151</sup> Há em Lévinas uma distinção entre desejo e fruição, que Derrida não vê em Hegel. O desejo hegeliano seria a necessidade levinasiana, uma vez que a necessidade atinja a saciedade, ao passo que o desejo jamais seja saciado. O que governa o discurso hegeliano é um horizonte de reconciliação e retorno a si que não se verifica em Lévinas, para o qual não há preenchimento ou retorno a si possível no Desejo. Como afirma Derrida, “o movimento do desejo só pode ser o que é como paradoxo, como renúncia ao desejado”.<sup>152</sup>

Nesse contexto de discussão sobre a alteridade, o que faz Derrida, no ensaio *Violência e metafísica*, é perguntar-se sobre quem é verdadeiramente “o outro”, o “absolutamente outro” de que trata a ética levinasiana. Em última instância, nosso autor questiona-se sobre o que leva Lévinas a querer dizer, por meio do discurso filosófico, aquilo que escapa à conceitualização filosófica. Ou seja, o que faz Lévinas, com suas críticas a ideias como “redução do Mesmo” e “neutralização da alteridade”, a instalar-se na conceitualidade para, então, destruí-la. O Outro só pode ser dito na linguagem do Mesmo, diz Derrida.

Aqui talvez seja preciso considerar uma das inúmeras críticas direcionadas à leitura que Derrida faz do texto de Lévinas. Há na interpretação de Derrida, segundo alguns

<sup>150</sup> LÉVINAS, E. *Descobrendo a existência com Husserl e Heidegger*, p. 209.

<sup>151</sup> DERRIDA, J. *Violência e metafísica*, p. 132.

<sup>152</sup> Idem.

comentadores do pensamento levinasiano<sup>153</sup>, um gesto que opõe e torna antagônica a relação entre o Mesmo e o Outro, que o texto de Lévinas não nos permite fazer. Tal gesto imprimiria à relação entre o Mesmo e o Outro uma negação, quando, em Lévinas, a própria subjetividade se constitui na compreensão do Outro no Mesmo. O Mesmo e o Outro são tão somente diferentes. De fato, como observa o professor Rafael Haddock-Lobo, em outro contexto, “qualquer espécie de concepção dialética da relação mesmo-outro seria crivada ontologicamente pelo despotismo da identidade e suprimiria toda possibilidade de experiência verdadeira de outrem, impedindo qualquer abertura ética à alteridade”.<sup>154</sup>

O que se vê no texto de Derrida, contudo, parece ir mais além do que as críticas feitas ao autor franco-argelino supõem. Há, na relação entre o mesmo e o outro, uma *economia*<sup>155</sup> que, ao que tudo indica, é mais complexa que um simples antagonismo. Segundo Derrida:

Há uma violência transcendental e pré-ética, uma dissimetria (em geral), cuja arquia (poder) é a mesma e que permite ulteriormente a dissimetria inversa, a não-violência ética de que fala Lévinas. De fato, ou bem somente existe o mesmo, e ele nem mesmo pode aparecer e ser dito, nem mesmo praticar violência (infinidade ou finidade puras); ou bem existem o mesmo e o outro, e então o outro não pode ser o outro – do mesmo – senão sendo o mesmo (que si próprio: ego) senão sendo o outro do outro: *alter ego*. Que eu seja também essencialmente o outro do outro, que eu o saiba – eis a evidência de uma estranha simetria de que, em parte alguma das descrições de Lévinas, aparece rastro.<sup>156</sup>

Outra questão levantada por Derrida refere-se à linguagem como domínio do Mesmo. Tal questionamento se desenvolve no contexto em que se verifica que, ao romper com a ontologia, Lévinas atribui um caráter ético à linguagem que parece não considerar que o espaço possível de descrição do Outro faz sempre parte do logos do Mesmo. Neste sentido, Lévinas não poderia descrever o Outro senão na linguagem do Mesmo. Ainda que o autor lituano tente uma linguagem (ética) que seja capaz de dizer o Outro respeitando sua alteridade, o discurso filosófico sempre falha ao tentar dizer o Outro na linguagem do Mesmo.

<sup>153</sup> Cf. FERON, Etienne. *De l'idée de transcendance à la question du langage: l'itinéraire philosophique d'Emmanuel Lévinas*. Grenoble: Jérôme Millon, 1992.

<sup>154</sup> HADDOCK-LOBO, R. *Da existência ao infinito: ensaios sobre Emmanuel Lévinas*, p. 46.

<sup>155</sup> A noção de economia em Derrida assinala pelo menos quatro aspectos em torno da linguagem. Como observa Silviano Santiago, refere-se “1- ao gesto derridiano de conservar no seu discurso os termos do discurso que quer *desconstruir*, efetuando isso por uma generalização, um deslocamento de sentido; 2- a função polissêmica de todo *significante* (o que constitui sua *reserva* semântica), precisando, por isso, ser sustentado por um discurso ou num contexto interpretativo; 3- o conjunto finito em cujo fechamento se dá o movimento do *jogo* relacional dos elementos; 4- a compensação ao desperdício de significação, pela utilização do discurso desconstrutor de termos permitem reenviar simultaneamente para toda a configuração de suas significações, por serem irredutivelmente polissêmicos” (SANTIAGO, S. *Glossário Derrida*, p. 27).

<sup>156</sup> DERRIDA, J. *Violência e metafísica*, p. 182-183.



Tentá-lo é, pois, fazer violência ao Outro. Como observa Derrida, “o outro não pode ser o que ele é, infinitamente outro, senão na finitude e na mortalidade (a minha e a sua). A partir do momento em que ele vem para a linguagem, seguramente, e só então, e apenas se a palavra outro tiver um sentido”.<sup>157</sup>

Contra a crítica levinasiana à ontologia, Derrida observa que o pensamento do ser, a compreensão do ser, refere-se sempre à alteridade, e, de modo exemplar, à alteridade de outrem: “não se pode ter de deixar ser senão aquilo que não se é”.<sup>158</sup> Nesta perspectiva, o pensamento do ser não torna o outro uma “espécie do gênero ser”. Isto não porque o outro se esquivaria à categoria, mas porque o ser não é uma categoria. Segundo Derrida:

Se ao ser sempre compete deixar ser, e se pensar é deixar ser o ser, o ser nada mais é que o outro do pensamento. Mas como ele não é o que é senão pelo deixar-ser do pensamento, e como este não pensa senão pela presença do ser que ele, pensamento, deixa ser, o pensamento e o ser, o pensamento, e o outro são o mesmo; que, lembremos, não quer dizer o idêntico, ou o uno, ou o igual.<sup>159</sup>

Derrida também critica a questão da infinitude do Outro em Lévinas. Se só podemos designar a alteridade irreduzível (infinita) de outrem através da negação da exterioridade espacial (finita), isto mostra que seu sentido é finito, e não positivamente infinito, como quer Lévinas. Pensar a verdadeira exterioridade como não-exterioridade, é permanecer, ainda, na estrutura Dentro-Fora. Estrutura esta que não tem qualquer sentido num espaço puro, pois surge a partir de uma origem compreendida, que não está nem dentro nem fora do espaço. Para Derrida, designar a exterioridade infinita do Outro apenas por via negativa, como não-exterioridade, não-interioridade, não-espacialidade, é reconhecer, ainda, que o infinito não se diz. O infinito somente pode ser entendido como Outro na forma do in-finito. Se pensado como plenitude positiva, o Infinito seria, segundo a perspectiva derridiana, impensável, indizível e impossível, pois seria preciso que o pensamento rompesse com a linguagem. No entanto, o infinitamente Outro não é o Outro como infinidade positiva. Ele é o invisível, uma vez que vê-lo abre somente a exterioridade ilusória e relativa da teoria e da necessidade.

Neste contexto, Derrida vincula as discussões levinasianas da exterioridade e da infinitude do Outro à articulação que Lévinas faz destas ideias com o *empirismo*, que chama de metafísico. Num gesto que denomina a “incoerência incoerente” do curvar-se do

---

<sup>157</sup> DERRIDA, J. *Violência e metafísica*, p. 163.

<sup>158</sup> *Ibidem*, p. 202.

<sup>159</sup> *Idem*.

pensamento diante do Outro, Derrida termina por questionar a noção mesma de *experiência*. É possível postular uma *experiência do outro*, ou mesmo da diferença? Para nosso autor:

Ao radicalizar o tema da exterioridade infinita do outro, Lévinas assume o desígnio que animou mais ou menos secretamente todos os gestos filosóficos chamados de empirismo na história da filosofia. Ele o faz com uma audácia, uma profundidade e uma resolução jamais até então atingidas. Ao levar a cabo esse projeto, ele renova totalmente o empirismo e o derruba, revelando-o a ele mesmo como metafísica. Apesar das etapas husserliana e heideggeriana de seu pensamento, Lévinas não quer recuar nem mesmo diante da palavra empirismo. Por duas vezes, pelo menos, recorre ao “empirismo radical que confia no ensino da exterioridade” (TI). A experiência do outro (do infinito) é irreduzível, é, portanto, “a experiência por excelência” (idem).<sup>160</sup>

O contato com o outro se dá pela *experiência* do acolhimento – se algo assim é possível. Ao deslocar o eixo da relação com a alteridade de outrem da ontologia para a ética, Lévinas parece querer encontrar um modo de relação com o outro que o faça justiça, e não apenas o categorize. Neste sentido, a ética levinasiana, enquanto um pensamento da alteridade, é, também, um pensamento do acolhimento e da hospitalidade.

Se for possível falar-se de uma herança levinasiana no pensamento de Derrida, esta vai exatamente de encontro com o pensamento da relação entre a alteridade, o acolhimento e a hospitalidade. Isto porque a alteridade derridiana aponta para um *sim* ao outro, para um *deixar vir o outro*. A alteridade, para Derrida, refere-se ao acolhimento irrestrito do outro que nos é inapreensível. Neste contexto, o professor Rafael Haddock-Lobo observa que:

Para Derrida, *Totalidade e Infinito* viria a representar o maior tratado sobre a hospitalidade que podemos encontrar em toda a história da filosofia, já que, em suas páginas, a própria linguagem seria apresentada como representação dessa *lei da hospitalidade* – na qual falar é um convite e uma abertura para que se receba o outro nesse território que pensamos ser nosso, mas que também é dele. No momento em que chamamos o outro, que o convidamos e o recebemos, estamos imediatamente sendo recebidos, tornamo-nos hóspedes em nossa própria terra. Esse ensinamento, no que tange à própria história da filosofia, obriga-nos, desde então, a receber o outro em nosso discurso, a acolher a alteridade no núcleo do próprio pensamento filosófico. Desse modo, propõe-se que se pense a abertura, em geral, a partir do pensamento da hospitalidade ou do acolhimento.<sup>161</sup>

Em Derrida, como veremos agora, o pensamento da hospitalidade porta uma afirmatividade incondicional. Ele *corresponde*, antes de tudo, a um *sim originário*, à palavra de acolhimento, que não se traduz na experiência temática e totalizante do outro. A discussão desconstrucionista da hospitalidade terá, desta forma, importantes consequências políticas, éticas e jurídicas, uma vez que, no interior da discussão sobre uma democracia *por vir* – como

<sup>160</sup> DERRIDA, J. *Violência e metafísica*, p. 219-220.

<sup>161</sup> HADDOCK-LOBO, R. *Da existência ao infinito*, p. 54.

promessa de um direito à altura da justiça –, dê outro significado ao político. A desconstrução é hospitalidade. É a abertura incondicional para o acolhimento do estrangeiro. Será preciso perceber, então, em quais aporias a questão da hospitalidade incondicional nos coloca.

### 3.2 A hospitalidade

Se nossa preocupação é a de, agora, perceber as aporias implicadas na questão da hospitalidade, é porque a desconstrução pensa a hospitalidade a partir de sua impossibilidade. Segundo a professora Fernanda Bernardo, a meditação em torno do motivo da hospitalidade nos mostra que esta reclama o instituído, isto é, ela reivindica a política e o direito em que necessariamente se inscreve.

Idioma da desconstrução, de uma desconstrução que se pensa como o impossível e como o impossível como o que vem e/ou acontece, a nova ética, uma ética da hospitalidade, conto hospitalidade enquanto relação à alteridade ou à singularidade do outro é, em razão da sua necessária e i-mediata pervertibilidade, uma ética eminentemente paradoxal - contraditória ou aporética. É que ela só é possível como impossível. Com efeito, e como até aqui o tentamos mostrar, porque a questão do nome ou da língua está sempre implicada, de mil e uma maneiras, na experiência da hospitalidade; porque a hospitalidade passa inevitavelmente pelo endereçamento à singularidade do outro numa cena de dualidade assimétrica, e porque um tal endereçamento compreende já sempre os outros.<sup>162</sup>

A situação aporética reside exatamente na exigência de uma hospitalidade incondicional – para ser digna deste nome –, que, sendo impossível, é ainda a condição de possibilidade de toda hospitalidade. Tal incondicionalidade não inscreve a hospitalidade no âmbito institucional, pois a desconstrução pensa, por meio da *différance* – a diferença originária –, a partir de sua anterioridade institucional jurídico-política. A hospitalidade incondicional não é um conceito político ou jurídico. Antes, o que se observa “é que dela depende uma política e um direito, tanto nacional quanto internacional: a sua inscrição no instituído altera, afeta e transforma também o instituído”.<sup>163</sup>

A hospitalidade pura e incondicional, a hospitalidade em si, abre-se para alguém que não é esperado nem convidado, para quem quer que chegue, como um visitante absolutamente estranho, não identificável e imprevisível, ou seja, *totalmente outro*. Destarte, a questão da

---

<sup>162</sup> BERNARDO, F. *A ética da hospitalidade...*, p. 421-422.

<sup>163</sup> *Ibidem*, p. 424.

hospitalidade está, pois, ligada à questão da diferença. Não às diferenças excludentes, como o são os nacionalismos e fanatismos religiosos, mas ao *deixar vir o outro*, respeitando a sua multiculturalidade em seus diferentes matizes, aceitando as diferenças enquanto diferenças. “A hospitalidade diz respeito, em primeiro lugar, às diferenças enquanto diferenças. A desconstrução, sob esse ponto de vista, é uma forma de “hospitalidade”, enquanto um acolher, um receber o outro”.<sup>164</sup> Do ponto de vista da desconstrução, a hospitalidade é o movimento de pensamento que nos permite uma nova possibilidade de se pensar *o pensar*, em sua abertura para o novo.

*Antes* mesmo de ser uma palavra, uma ideia, um conceito, um tema ou mesmo uma questão, a hospitalidade, a “experiência enigmática da hospitalidade” talha *antes* a incomensurável latitude, o desígnio e o timbre da desconstrução derridiana. O seu sonho, a sua loucura, a sua poesia... A “poesia de Derrida” (Lévinas *dixit*) para quem “só pode ser poético, um ato de hospitalidade”.<sup>165</sup>

Entretanto, é preciso distinguir incondicional de *ilimitado*. Não se está falando aqui de um espaço de indeterminação onde tudo seja permitido, ou ainda de uma mera abstração nos moldes das ficções teóricas que buscaram, durante toda a Modernidade, legitimar a organização política dos Estados na forma do *contratualismo*. A hospitalidade se apresenta como um direito moral, como um dever de humanidade devido ao outro. A hospitalidade, quando incondicional, se define pelo acolhimento sem reservas do outro, é um ato de generosidade devida ao outro. Porém, a hospitalidade, como a conhecemos, é condicionada por direitos e deveres que devem ser seguidos pelo que chega e pelo que acolhe.

Para Jacques Derrida, pensar a hospitalidade significa pensá-la sem condições. No entanto, o filósofo franco-argelino reconhece que a hospitalidade sempre foi, e é praticada sob algumas condições. Há uma antinomia insolúvel, “não-dialetizável”, entre A lei da hospitalidade, a lei de uma hospitalidade incondicional e ilimitada, de abertura irrestrita à alteridade de outrem; e as leis da hospitalidade, as leis de direitos e deveres condicionais e condicionados. A aporia encontra-se nesta assimetria, nesta *estranha* hierarquia em que A lei incondicional da hospitalidade está acima das leis e é, portanto, ilegal, fora da lei, anômica. Mas não há justiça sem essa experiência do impossível, a experiência da aporia. Derrida nos diz que esses dois regimes de leis, apesar de contraditórios e antinômicos, são inseparáveis. Em *Nada de Hospitalidade, Passo da Hospitalidade*, o autor nos diz que:

---

<sup>164</sup> SOLIS, Dirce E. N. *Desconstrução e arquitetura...*, p. 152.

<sup>165</sup> BERNARDO, F. *Mal de hospitalidade*. In: NASCIMENTO, E. (Org.). *Jacques Derrida: pensar a desconstrução*, p. 181.

Ainda que se mantendo acima das leis da hospitalidade, a lei incondicional necessita das leis, ela as requer. Essa exigência é constitutiva. Ela, a lei, não seria efetivamente incondicional se *não devesse tornar-se* efetiva, concreta, determinada, se não fosse esse seu ser como dever-ser. Ela arriscar-se-ia a ser abstrata, utópica, ilusória, e, portanto, a voltar-se em seu contrário. Para ser o que ela é, a lei tem necessidade das leis que, no entanto, a negam, ameaçam-na, em todo caso, por vezes a corrompem ou pervertem-na. E devem sempre poder fazê-lo.<sup>166</sup>

O termo “hospitalidade”, segundo Derrida, vem do latim *hospes*, formado de *hostis* (estranho), que também significa o inimigo estranho (*hostilis*) ou estrangeiro que, ora é reconhecido como hóspede (*hôte*), ora como inimigo. Pode-se, então, falar de uma *hostilpitalidade* para designar a hostilidade que subjaz na hospitalidade. Ao hospedar, o hospedeiro se torna refém, pois é acolhido pela visitação do outro. Ele se torna hóspede dessa visitação e sua propriedade é expropriada. Portanto, há limites, critérios, leis, valores a serem obedecidos tanto pelo hóspede, sob o risco de se tornar um intruso, quanto pelo hospedeiro, que se torna refém daquele que acolhe. De modo que a hospitalidade incondicional – A hospitalidade – se insere no registro de um *por vir* (*à venir*). Ela nunca *está à mão*, na forma de uma presença presente, mas é propriamente aquilo que reúne e permite as condições necessárias de todas as formas de hospitalidade. A Lei da hospitalidade hiperbólica, incondicional, perfaz e permite as leis da hospitalidade condicionada. Uma reclama a outra.

A leitura feita por Derrida dos textos platônicos mostra-nos, por um lado, a acolhida do estrangeiro, daquele que é de boa família, que tem um nome, *status* social, visto de entrada. Por outro lado, nos mostra também a vinda do bárbaro, o que fala de modo engraçado, que tem um sotaque estranho, que não nos entende direito, que não entendemos direito, sem *status*, sem documentação. Um é o estrangeiro reconhecido naquilo que eu mesmo posso ser, uma vez que esteja sujeito à legislação. O outro é o estrangeiro irreconhecível, o deportado, aquele que:

Desajeitado ao falar a língua, sempre se arrisca a ficar sem defesa diante do direito do país que o acolhe ou o expulsa; o estrangeiro é, antes de tudo, estranho à língua do direito na qual está formulado o dever de hospitalidade, o direito ao asilo, seus limites, suas normas, sua polícia, etc.<sup>167</sup>

Vê-se já aí que a questão da hospitalidade, como o é aquela da alteridade, é uma questão de linguagem. Dessa forma, então, como interrogar o estrangeiro? Em que língua fazê-lo? O estrangeiro, na maioria das vezes, não entende a minha língua – compreendida

<sup>166</sup> DERRIDA, J. *Da hospitalidade*, p. 71.

<sup>167</sup> *Ibidem*, p. 15.

aqui, não apenas como língua, mas também como as tradições, regras e costumes de um modo geral. Assim, a hospitalidade é já um modo de tradução, esta só sendo possível no contexto de sua impossibilidade. A tradução é a experiência enigmática do acolhimento do estrangeiro, da língua do outro.<sup>168</sup> Dizer *sim* ao estrangeiro (*oui, à l'étranger*) é endereçar-se ao outro segundo a necessidade do acolhimento e a impossibilidade mesma da tradução. Isto porque uma expressão nunca é traduzida *ao pé da letra*, isto é, seu sentido nunca é transposto à outra língua sem *restos* e insuficiências. Toda tradução é sempre uma *quase-tradução*, toda tentativa de tradução esbarra na singularidade de toda língua, que não se deixa assimilar totalmente por outro idioma, mas preserva-se em sua singularidade. Mas tal *impossibilidade* de tradução traz sempre consigo um apelo infinito à tradução. É preciso dizer *sim*. “Palavra” esta que vem antes mesmo da linguagem e é anterior a toda categoria linguística.

Antes mesmo de ser uma palavra, na insustentável leveza de seu indecifrável mutismo, “sim” é como que a véspera e a condição de possibilidade da própria palavra – a arquiorigem e a respiração da palavra, da *palavra* “sim” da aliança, da saudação, da resposta, do dom, do endereçamento ou do acolhimento incondicionais, sendo ao mesmo tempo o fio de silêncio que a percorre, recorta, espaça e magnetiza, dobrando-a e babelizando-a na sua *promessa* de assentimento ou de acolhimento. “Sim” marca em suma que há endereçamento, saudação, resposta ou acolhimento do outro antes de qualquer palavra proferida – antes da própria *palavra* “sim”.<sup>169</sup>

Este *sim*, que não se fala a si mesmo, mas é sempre endereçado ao outro, inscreve-se no âmbito daquilo que estamos chamando de hospitalidade incondicional, ou hiperbólica. É um *sim* que acolhe irrestritamente, segundo *A lei da hospitalidade*. Mas há também outro domínio em que se movimentam as leis da hospitalidade, o domínio que regula a hospitalidade por meio de leis que a condicionam. É o traço da língua.

A língua abre o direito, a política e a própria ética. Ela condiciona o direito de propriedade, o direito à hospitalidade e à *ipseidade* de modo geral. Mas nossa relação com a língua é marcada por um *monolinguismo*, uma vez que não falamos senão uma língua, e nem mesmo esta pode ser dita *nossa*. É o que afirma Derrida em *O monolinguismo do outro*: “eu não tenho senão uma língua, e ela não é minha, a minha própria língua me é uma língua inassimilável. A minha língua, a única que me ouço falar e me ouço a falar, é a língua do outro”.<sup>170</sup> A língua é sempre a língua do outro, vinda do outro. Ela nos coloca no interior de uma experiência com a alteridade irreduzível. Esta questão da língua terá consequências

<sup>168</sup> BERNARDO, F. *Mal de hospitalidade*, p. 174.

<sup>169</sup> *Ibidem*, p. 200.

<sup>170</sup> DERRIDA, J. *O monolinguismo do outro: ou a prótese de origem*. Tradução de Fernanda Bernardo. Porto: Campo das letras, 2001, p. 39.

importantes para a discussão da hospitalidade, pois é mais um importante condicionante do acolhimento.

Segundo as leis da hospitalidade condicional, por exemplo, espera-se do estrangeiro, ao ser hospedado, que ele se adeque à língua e à cultura locais, de um modo geral. O hóspede que não fala a mesma língua<sup>171</sup>, que não possui a mesma linguagem do hospedeiro não é, geralmente, respeitado. Em *Do direito à justiça*, conferência pronunciada em inglês – observe-se aqui que a língua “materna” de Derrida, embora ele seja argelino, é considerada como sendo o francês –, Derrida nos mostra como a questão da língua e a questão do endereçamento ao outro, na língua daquele que hospeda, são fatores condicionantes da hospitalidade. Ele diz:

Devo falar inglês porque me colocam uma espécie de obrigação ou uma condição imposta por uma espécie de força simbólica, ou de lei, numa situação que não controlo. Uma espécie de *pólemos* concerne, de imediato, à apropriação da língua: se ao menos desejo fazer-me ouvir, preciso falar na língua de vocês, devo fazê-lo, tenho de fazê-lo. Devo falar na língua de vocês, pois aquilo que direi assim será mais justo ou julgado mais justo, e mais justamente apreciado, isto é, neste caso, no sentido da justeza, da adequação entre o que é e o que é dito ou pensado, entre o que é dito e o que é compreendido, ou entre o que é pensado e dito ou ouvido pela maioria dos que aqui estão e que, de modo manifesto, fazem a lei. [...] Devo falar numa língua que não é a minha porque será mais justo, num outro sentido da palavra justo, no sentido da justiça, um sentido que diremos jurídico-ético-político: é mais justo falar a língua da maioria, sobretudo quando, por hospitalidade, esta dá a palavra ao estrangeiro.<sup>172</sup>

Outro exemplo para isto que agora expomos é Sócrates, que se declara “estrangeiro” ao tribunal que o acusa. Ele não fala a mesma língua dos seus acusadores, a retórica do direito, da acusação, da defesa. Ele é *como* um estrangeiro, ele pede para ser tratado dessa forma. O estrangeiro, desajeitado ao falar a língua, corre um risco: “sempre se arrisca a ficar sem defesa diante do direito do país que o acolhe ou que o expulsa; ele é, antes de tudo, estranho à língua do direito na qual está formulado o dever de hospitalidade, o direito ao asilo”.<sup>173</sup>

A lei incondicional da hospitalidade inscreve-se nas leis condicionantes da hospitalidade, mas sem se confundir com elas. Há uma indissociável relação entre elas, ainda que sejam heterogêneas. Neste sentido, o que marca a própria constituição da hospitalidade pura é sua paradoxal contaminação pela hostilidade das leis condicionantes.

<sup>171</sup> Derrida observa que, “no sentido amplo, a língua, aquela com a qual se dirige ao estrangeiro ou com a qual [...] se o ouve, é o conjunto da cultura, são os valores, as normas, as significações que habitam a língua. Falar a mesma língua é não apenas uma operação linguística – existe aí algo do *ethos* em geral” Cf. DERRIDA, J. *Da hospitalidade*, p. 115.

<sup>172</sup> DERRIDA, J. *Força de lei*, p. 5-6.

<sup>173</sup> DERRIDA, J. *Da hospitalidade*, p. 15.

Por sua vez, esta inscrição d'A Lei da hospitalidade n'as leis, uma inscrição que permite distinguir um hóspede de um intruso ou de um parasita, assegurando-lhe as condições do seu acolhimento, sendo uma digressão e uma transgressão da própria lei da hospitalidade, é também uma perturbação das leis. É, mais precisamente, também uma interrupção e uma transgressão das leis da hospitalidade que, observa Derrida, “deixariam de ser leis da hospitalidade se não fossem guiadas, inspiradas, aspiradas, [...] pela lei da hospitalidade incondicional”. O que significa que a inscrição d'A lei nas leis da hospitalidade é a condição do seu progresso.<sup>174</sup>

Ao pensar a dinâmica constitutiva da hospitalidade, ao repensar as regras que *sempre* regularam o acolhimento, a desconstrução interrompe, espectraliza, desloca e afeta, pela Lei da hospitalidade, as leis da hospitalidade. Estas não são mais *as leis* jurídicas e políticas da hospitalidade, mas são agora marcadas por uma nova ética da hospitalidade. Não no sentido que a tradição filosófica dá à palavra *ética*, que, como vimos na segunda parte deste trabalho, é marcado pela indiferença ao outro, e mesmo por sua exclusão. Uma nova ética da hospitalidade tem aqui o sentido da promessa de uma hospitalidade mais justa, capaz de acolher não somente o cidadão, o portador de documentos, mas o outro em sua singularidade e estranheza.

Novamente citamos Fernanda Bernardo, quando esta observa que a *nova* hospitalidade pensada pela desconstrução, uma hospitalidade mais justa, é:

Aquela que tenta fazer o impossível; aquela que se expõe sem limites ao que chega; aquela que começa por acolher sem cálculo e sem reservas o outro singular e não (apenas) o cidadão. Um tal cosmopolitismo cruza a prática de um acolhimento incondicional do outro na sua excepcional singularidade, sem saber, regra ou programa, numa palavra, sem condições, sem álibis “realistas”, “pragmáticos”, xenófobos ou outros, com a sua inscrição numa política e num direito. Ou seja, nas condições, leis, normas e estruturas de acolhimento.<sup>175</sup>

Outro aspecto importante no estudo da hospitalidade refere-se ao *lugar*. Nele estão inseridas questões como o acolhimento, o refúgio e a proteção àquele que chega. Derrida faz uma releitura da formulação kantiana de um direito cosmopolita à hospitalidade universal, publicado no célebre artigo *Sobre a Paz Perpétua* (1884), onde o filósofo alemão exclui da questão da hospitalidade o direito de residência, para aceitá-la apenas como um direito de visita.

---

<sup>174</sup> BERNARDO, F. *A ética da hospitalidade...*, p. 443.

<sup>175</sup> *Ibidem*, p. 445.



A hospitalidade condicional pensada aqui se refere às formas clássicas de cosmopolitismo.<sup>176</sup> Ou seja, diz respeito à hospitalidade estritamente política e jurídica, no âmbito de organização dos Estados-nacionais e da cidadania. Pensar esta hospitalidade do cosmopolitismo moderno, de inspiração kantiana, é ainda pensar uma hospitalidade presa à letra da lei, arraigada num direito que, como mostramos anteriormente, não nos fornece qualquer garantia de justiça, uma vez que não reconheça a singularidade de outrem, mas endosse as regras de um direito geral e abstrato. É nesta perspectiva que Kant concebe a questão da hospitalidade. Ao definir com todo rigor a hospitalidade, nos diz Derrida,

Kant lhe assinala condições que a fazem depender da soberania estatal, sobretudo quando se trata do *direito de residência*. Hospitalidade significa aqui *publicidade* do espaço público, como é sempre o caso para o jurídico no sentido kantiano; a hospitalidade da cidade ou a hospitalidade privada são dependentes e controladas pela lei e pela polícia do Estado. Isto é de grande consequência, em particular para os “delitos de hospitalidade”, mas igualmente para a soberania das cidades, à qual nós pensamos, e cujo conceito é ao menos tão problemático quanto no tempo de Kant.<sup>177</sup>

O significado do conceito de hospitalidade se inscreve naquilo que Kant denomina razão prática. Neste sentido, a hospitalidade kantiana implica uma relação com o outro que se resolve em seus aspectos moral, significado moral, e jurídico-político. Assim, a hospitalidade, como o relacionamento com o outro, coloca-se no interior do que Kant chama de respeito à lei moral. Além disso, a hospitalidade como o relacionamento com o outro (cidadão), é fundamental para o desenvolvimento daquilo que o filósofo de Königsberg considerará como o caminho para a *paz perpétua*. Aqui, é preciso ainda observar como o conceito kantiano de paz perpétua não denota uma simples fantasia, nem um Estado utópico, mas uma orientação para se trabalhar no sentido de um melhoramento moral do mundo.

O estrangeiro kantiano não é um absolutamente outro, mas um cidadão do mundo, independentemente de qual seja a sua origem territorial. Ele responderá e deverá ser tratado como pessoa, como fim em si mesmo. A língua da hospitalidade, para Kant, é a língua da razão prática. Ademais, o agir que implica o significado de hospitalidade deve ser um agir motivado racionalmente.

---

<sup>176</sup> Sobre o cosmopolitismo clássico, ou tradicional, Fernanda Bernardo lembra que “a figura do cosmopolitismo tem uma história longa, complexa e estratificada que [Derrida] evoca em traços rápidos. Uma evocação que se confunde com a da própria história da hospitalidade e que, testemunhando mais uma vez que se herda sempre de mais de uma tradição, ou que a tradição, apesar da sua hegemonia, não é nunca, ela mesma, homogênea, isto é, não fala nunca a uma só voz, convoca uma dupla filiação - uma dupla fonte que, entre si, se cruza, se enxerta, se contamina, sem, todavia, jamais se confundir: por um lado, a memória bíblica, por outro, a helênico-filosófica” (BERNARDO, F. *A ética da hospitalidade...*, p. 430-431).

<sup>177</sup> DERRIDA, J. *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!* Paris: Galilée, 1997, p. 10.

O lugar da hospitalidade universal é a superfície terrestre, todos os seres racionais têm direito a ela. Porém, deste direito pertencente a todos os homens está excluído tudo aquilo que foi construído sobre essa superfície. Ou seja, há o direito ao solo, mas não à cultura; o direito de visita, mas não o de permanência. A posse comum da superfície da terra é, pois, um *direito*. Para Derrida:

Se Kant toma bastante cuidado em precisar que este bem ou este lugar comum se estende “à superfície da terra”, é sem dúvida para daí não subtrair nenhum ponto do mundo ou de um globo esférico e finito (mundialização e globalização), ali onde uma dispersão infinita permanece impossível; mas é, sobretudo, para excluir aquilo que *se ergue, se edifica* ou *se erige sobre o solo*: habitat, cultura, instituição, Estado etc.<sup>178</sup>

Tem-se com Kant, então, a formulação de um *direito* à hospitalidade (referencial até os dias de hoje, direta ou indiretamente, para o direito europeu – incluído aí o direito de inspiração europeia, bastante comum nos países ditos do Terceiro Mundo) que impõe limites e condições muito claras ao acolhimento. Não se trata de uma estrita formulação de regras que vise receber o outro em sua imprevisibilidade, mas de um cosmopolitismo guiado por normas jurídicas e políticas de recebimento de cidadãos, o que, geralmente, quer dizer: homens brancos, civilizados e europeus. Em outras palavras, pode-se afirmar que “a hospitalidade kantiana é a hospitalidade do cidadão: está, portanto, sujeita à legislação estatal de que, de todo, depende. Embora universal, é uma hospitalidade interestadual: são os Estados que devem definir e outorgar as leis da hospitalidade”.<sup>179</sup>

A hospitalidade jurídica e política pensada por Kant é o cosmopolitismo sobre o qual a desconstrução irá se debruçar, a fim de mostrar suas insuficiências e limites. Tais limites serão o condicionamento da hospitalidade a um “direito de visita”, e não de permanência; e a submissão da hospitalidade à soberania estatal, que é *de-limitada* por fronteiras, Estados e espaço público. No texto *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!*, Derrida observa que a hospitalidade para Kant significa:

*Publicidade* do espaço público, como é sempre o caso para o jurídico no sentido kantiano; a hospitalidade da cidade ou a hospitalidade privada são dependentes e controladas pela lei e pela polícia do Estado. Isto é de grande consequência, em particular para os “delitos de hospitalidade” de que falamos mais acima, mas

<sup>178</sup> DERRIDA, J. *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!*, p. 9.

<sup>179</sup> BERNARDO, F. *A ética da hospitalidade...*, p. 436.

igualmente para a soberania das cidades, à qual nós pensamos, e de que o conceito é hoje ao menos tão problemático quanto no tempo de Kant.<sup>180</sup> (Tradução nossa)

O *cidadão* para o qual se direciona o pensamento do cosmopolitismo em Kant é o cidadão do mundo, está ligado a um tipo de cidadania que só pode ser verificado no contexto dos Estados-nação. Claro está que esta perspectiva alija do âmbito de suas preocupações aquilo que será absolutamente importante para a desconstrução: a singularidade do outro. O estrangeiro absoluto, aquele do qual não sabemos o nome, a língua ou o lugar de onde vem, é exatamente o que é esquecido e marginalizado pelo cosmopolitismo kantiano.

É preciso ressaltar que a desconstrução não está a defender o fim do Estado e do cosmopolitismo. Mais uma vez, não se trata de destruir ou aniquilar as categorias tradicionais do político, mas de mostrar seus limites, suas fraquezas e suas aporias, a fim de que outras formas de configuração e articulação possam emergir. Ao pensar a desconstrução do cosmopolitismo, Derrida está pensando numa *nova cosmopolítica*, num cosmopolitismo *por vir*, que seja capaz de atender aos desafios contemporâneos de se fazer justiça ao estrangeiro absoluto (*tout autre*).

Sem nunca deixar de defender a necessidade do Estado, Derrida denuncia ao lembrar o deslocamento em massa de populações que nem sequer eram constituídas por cidadãos, os “sem Estado”, “os *Heimatlosen*”, os apátridas, refugiados e deportados, e para quem as legislações dos Estados-nações foram (e são) tragicamente insuficientes: como, para além destes, o são também hoje, no horizonte dito de mundialização ou de globalização, para exilados, nômadas e desenraizados... A hospitalidade cosmopolita revelou-se e revela-se incapaz de responder a estas situações, para além do clássico e habitual esquema do repatriamento ou integração-naturalização.<sup>181</sup>

Por trás da exclusão do totalmente outro, do estrangeiro absoluto, por meio das regras que organizam a hospitalidade cosmopolita, está uma série de interesses econômicos e demográficos dos Estados-nação e instituições internacionais, que são quem pode acolher e dar asilo aos refugiados, aos sem Estado, aos sem documentação (*sans papier*) e aos sem visto de entrada. São estes que interessam à Lei da hospitalidade incondicional, aqueles que chegam sem dizer o nome, sem falar a nossa língua, vindos de lugares desconhecidos.

---

<sup>180</sup> DERRIDA, J. *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!*, p. 56. O trecho correspondente à tradução é: “Hospitalité signifie ici publicité de l'espace public, comme c'est toujours le cas pour le juridique au sens kantien; l'hospitalité de la ville ou l'hospitalité privée sont dépendantes et contrôlées par la loi et par la police de l'État. Cela est de grande conséquence, en particulier pour les « délits d'hospitalité » dont nous parlions plus haut mais aussi bien pour la souveraineté des villes à laquelle nous pensons, et dont le concept est aujourd'hui au moins aussi problématique qu'au temps de Kant”.

<sup>181</sup> BERNARDO, F. *Ética da hospitalidade...*, p. 437.

Em tempos em que o acolhimento do outro se dá de forma cada vez mais restrita, em que a hospitalidade se torna cada vez mais condicionada às suas leis, a questão das cidades-refúgios (*les villes-refuges*) ganha maior importância no cenário ético-político internacional. Derrida defende as cidades-refúgios em seu texto *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!*, à ocasião do primeiro congresso sobre o tema, no Conselho de Escritores da Europa em Strasbourg, em março de 1996.

Neste texto, Derrida defende a proliferação das cidades-refúgios pelo mundo, e nos alerta para a importância da autonomia dessas cidades, no sentido de serem não apenas independentes entre si, mas também em relação aos Estados. Independência esta que não deve significar hostilidade, e sim que se valha de modos de relação pacífica nos termos de uma solidariedade *por vir*, isto é, perfectível e a ser inventada.

Como nota Derrida:

Esta invenção é tarefa nossa; a reflexão teórica ou crítica disso é indissociável das iniciativas práticas que começamos e que já temos êxito em fazer funcionar na urgência. Quer se trate do estrangeiro em geral, do imigrante, do exilado, do refugiado, do deportado, do apátrida, da pessoa deslocada (tantas categorias a distinguir prudentemente), convidamos essas novas cidades-refúgios a mudar de direção a política dos Estados, a transformar e a refundar as modalidades de pertencimento da cidade ao Estado [...], ou nas estruturas jurídicas internacionais ainda dominadas pela regra da soberania estatal, regra intangível ou assumida como tal, mas regra também cada vez mais precária e problemática. Isto não pode e não deveria mais ser o horizonte último das cidades-refúgios. É possível?<sup>182</sup> (Tradução nossa)

As cidades-refúgios não se configuram nos termos da proposta de um novo direito internacional. Elas devem ser vistas, segundo Derrida, como um apelo audacioso (*l'appel audacieux*) a uma nova maneira de compreender a história do direito internacional de asilo.<sup>183</sup> Elas se mostram como uma iniciativa prática que deve estar aliada às reflexões teóricas e críticas sobre a hospitalidade e o reconhecimento do outro. Neste sentido, há um reconhecimento histórico no termo “cidade-refúgio”, no contexto do *cultivo* de uma *ética da hospitalidade*, que justifica sua escolha. Ética da hospitalidade que, apesar de parecer já uma

---

<sup>182</sup> DERRIDA, J. *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!*, p. 13-14. O trecho correspondente à tradução é: “Cette invention est notre tâche; la réflexion théorique ou critique y est indissociable des initiatives pratiques que nous commençons et réussissons déjà à mettre en oeuvre dans l'urgence. Qu'il s'agisse de l'étranger en général, de l'immigré, de l'exilé, du réfugié, du déporté, de l'apatride, de la personne déplacée (autant de catégories à distinguer prudemment), nous invitons ces nouvelles villes-refuges à infléchir la politique des États, à transformer et à refonder les modalités de l'appartenance de la cité à l'État, [...] ou dans des structures juridiques internationales encore dominées par la règle de la souveraineté étatique, règle intangible ou supposée telle, mais règle aussi de plus en plus précaire et problématique. Celle-ci ne peut plus et ne devrait plus être l'horizon ultime des villes-refuges. Est-ce possible?”

<sup>183</sup> Ibidem, p. 12.

expressão redundante, não temos cultivado na contemporaneidade. A hospitalidade não é uma ética entre outras, mas a cultura mesma. Assim como acontece com o cosmopolitismo, o antigo e histórico conceito de cidades-refúgios é interrompido, desconstruído, excedendo-se a si mesmo. Num mesmo movimento em que a desconstrução tenta resgatar a herança memorável deste conceito, que Derrida vai buscar no texto bíblico, ela também faz emergir um novo direito e um novo dever de hospitalidade.

Nosso autor nos lembra de um tempo em que a organização política estatal não era o fim último das cidades e em que a hospitalidade podia se sobrepor aos interesses da *polis*. As cidades podiam asilar a quem quisessem, independentemente de suas regras jurídicas. Tal jurisprudência de acolhimento e hospitalidade é vista a partir do texto bíblico dos *Números*:

Onde Deus ordena a Moisés a instituição de seis “cidades de refúgio” ou “de asilo” para acolher todos aqueles que eram perseguidos por uma justiça cega e vingativa, ou por crimes de que eram os autores involuntários. Mas é também *Crônicas* 6, 42 e 52 e, sobretudo, *Josué* 20, 1-9, onde a própria incondicionalidade da hospitalidade ou do acolhimento compreendia ou incluía também o direito de residência - o que não acontecerá, por exemplo, no Iluminismo kantiano: “O homicida fugirá para uma dessas cidades e, parando à entrada da porta da cidade, exporá o seu caso aos anciãos da cidade; estes hão de recebê-lo entre eles, dando-lhe lugar para habitar no meio deles. [...] Habitará nessa cidade”, 42, *Josué*, 20,4 e 6.<sup>184</sup>

A cidade-refúgio é uma forma de se fazer justiça ao outro. O outro sobre o qual as mais diferentes e cruéis formas de violência são cometidas em escala mundial. Esta nova *cosmopolítica* pensada pela desconstrução se diferencia do cosmopolitismo do Iluminismo, pois afirma um direito de hospitalidade devido ao outro, seja ele quem for. Trata-se de um acolhimento irrestrito, mesmo que este outro, na imprevisibilidade de sua chegada, seja um assassino. A cidade-refúgio, neste sentido, é também portadora de uma ambiguidade, pois “é um culpado involuntário que é preciso albergar, é a um assassino que é preciso ainda conceder imunidade, uma imunidade ao menos provisória”.<sup>185</sup>

Para Derrida, as cidades-refúgios devem ser observadas num contexto em que os Estados-nação se mostram incapazes de fornecer leis para aqueles que perderam a proteção de um governo nacional e remetem o problema às mãos da polícia. Nessa situação, o estrangeiro em situação irregular é, geralmente, tratado como bandido, delinquente, terrorista.

Essa discussão nos permite, sem dúvida, perguntar pelos limites da problemática do Estado-nação e da democracia. É possível pensar em uma democracia que ultrapasse os limites do modelo político clássico, do Estado-nação e de suas fronteiras? É possível pensar a

<sup>184</sup> BERNARDO, F. *Ética da hospitalidade...*, p. 431.

<sup>185</sup> DERRIDA, J. *Adeus a Emmanuel Lévinas*, p. 131.

democracia para além do seu sentido tradicional? Minimamente, democracia significa igualdade, reciprocidade, simetria; não há democracia sem que haja igualdade entre todos. Mas Derrida problematiza este *todos*. Como é possível conciliar essa exigência de igualdade com a demanda por singularidade, com o respeito à singularidade do Outro?

É nessa perspectiva que Derrida evoca a noção de uma “democracia *por vir*” (*la démocratie à venir*). Como já indicamos, democracia por vir não significa uma democracia futura, que um dia estará presente. O conceito tradicional de democracia vem sendo pensado, ao longo dos tempos, como uma categoria política incontestável. No entanto, a desconstrução mostra que a noção de democracia que nos foi herdada é, por excelência, uma categoria passível de ser contestada, que contesta a si mesma, uma categoria a ser criticada e a ser aperfeiçoada indefinidamente. Em outras palavras, a desconstrução revela os traços de perfectibilidade característicos e constitutivos de toda ideia de democracia digna deste nome. A democracia nunca se fecha nela mesma, nunca é, mas se inscreve num horizonte de indeterminação e imprevisibilidade, uma vez que esteja inserida numa historicidade e, portanto, seja marcada por contingências e também por *im-possibilidades*. Ela nunca existirá no presente, pois não é *presentável*, e tampouco uma ideia reguladora. A democracia por vir ultrapassa os limites do cosmopolitismo tradicional, isto é, de uma cidadania mundial.

Então, quando falo de uma democracia por vir, não me refiro a uma democracia futura, a um novo regime, a uma nova organização de Estados-nação (ainda que isto possa ser desejável), mas quero dizer, com este por vir, a promessa de uma autêntica democracia que nunca se concretiza no que chamamos democracia. Isso é um modo de se prosseguir criticando o que hoje se dá em todo lugar em nossas sociedades sob o nome de democracia. Isso não significa que a democracia por vir será simplesmente uma democracia futura corrigindo ou aperfeiçoando as atuais condições das assim chamadas demo-cracias. Significa, antes de tudo, que esta democracia com a qual sonhamos está ligada conceitualmente a uma promessa. A ideia de uma promessa está inscrita na ideia de democracia: igualdade, liberdade, liberdade de expressão, liberdade de imprensa – todas estas coisas estão inscritas como promessas da democracia.<sup>186</sup>

Aqui, podemos perceber como o motivo da hospitalidade está intimamente relacionado com a questão derridiana de uma democracia por vir. A hospitalidade, de forma incondicional, de fato não existe. Sua *im-possibilidade* acaba se desdobrando no contexto de uma “democracia por vir” que, em si mesma, é problemática e desafiadora. A noção de democracia por vir, para Derrida, pertence, como já vimos, ao tempo da promessa e está inscrita num processo sem fim de melhoramento. Perfectível indefinidamente, ela ficará sempre por vir (*à venir*). Entretanto, faz-se necessária a distinção entre futuro e *por vir*: o

<sup>186</sup> DERRIDA, J. apud BENNINGTON, G. *Desconstrução...*, p. 244.

futuro pode significar a mera reprodução do presente, ou a sua evolução. Ao contrário, a ideia de algo que está por acontecer representa a possibilidade da transformação, um recriar, um repensar e um reformular. A proposta de uma democracia por vir situa o viés democrático para além de todos os interesses particulares, para além da “fraternização”.

Do ponto de vista ético-político, o pensamento derridiano aponta para uma convivência tolerante – a hospitalidade –, e seus motivos parecem ser mais fortes que aqueles que sustentam a hostilidade entre os seres humanos. Este pensamento refere-se à possibilidade de um Estado reconciliado e democrático por vir, ainda que a ambivalência hospitalidade/hostilidade permaneça. Entretanto, Derrida tem certas reservas quanto à palavra tolerância e quanto ao discurso organizado por ela. Segundo o filósofo, esse discurso possui raízes religiosas.

A história do conceito de tolerância nos mostra que, ainda que este se pretenda um conceito político neutro, ele permanece sendo uma virtude cristã, marcadamente católica. A tolerância é também um tipo de caridade, exercida por quem, numa relação de hierarquia, ocupa a posição mais alta. Ela está geralmente ligada à razão do mais forte, dos detentores do poder, como uma espécie de “concessão condescendente”. A tolerância não é, como poderíamos pensar, uma condição de hospitalidade, mas uma hospitalidade condicionada e fiscalizada.

A tolerância é na verdade o oposto da hospitalidade. Ou pelo menos o seu limite. 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.). [...] Nós aceitamos o estrangeiro, o outro, o corpo estranho até certo ponto, e desse modo com restrições. A tolerância é uma hospitalidade condicional, circunspecta, cautelosa.<sup>187</sup>

Diferentemente desta hospitalidade condicional representada pela tolerância, o conceito de hospitalidade pura, incondicional, não tem qualquer *status* político ou legal, pois nenhum Estado pode redigi-lo legalmente. Tal hospitalidade é, na prática, impossível de ser organizada. Mas essa hospitalidade incondicional, que não é nem jurídica nem política, é, ainda assim, a própria condição do político e do jurídico. Posta desse modo, poderíamos questionar se uma hospitalidade condicionada, condicionante, imune ao totalmente outro que chega, sem riscos, seria verdadeiramente hospitalidade. Para Derrida, as hospitalidades condicional e incondicional são indissociáveis. Uma hospitalidade incondicionada, *sozinha*, poderia mesmo conduzir a uma perversão da própria ética. Deste modo, torna-se preciso

---

<sup>187</sup> DERRIDA, J. apud BORRADORI, G. *Filosofia em tempos de terror*, p. 137-138.

condicionar essa incondicionalidade, organizar essa hospitalidade, o que significa a criação de leis, direitos, convenções, etc.

Paradoxo, aporia: essas duas hospitalidades são ao mesmo tempo heterogêneas e indissociáveis. Heterogêneas porque podemos nos mover de uma para a outra por meio de um salto absoluto, um salto além do conhecimento e do poder, além das normas e das regras. A hospitalidade incondicional é transcendente em relação ao político, ao jurídico e talvez até mesmo ao ético. Mas – e aqui está a indissociabilidade – não posso abrir a porta, não posso me expor à chegada do outro e a oferecer a ele ou a ela o que quer que seja sem tornar essa hospitalidade efetiva, sem, de certo modo concreto, dar-lhe algo determinado. Essa determinação terá assim de reinscrever o incondicional sob certas condições. [...] O que permanece incondicional ou absoluto arrisca-se a ser nada, caso as condições não consigam fazer alguma coisa. As responsabilidades políticas, jurídicas e éticas têm o seu lugar, se tiverem lugar, apenas na transição – que a cada vez é única, como um acontecimento – entre essas duas hospitalidades, a incondicional e a condicional.<sup>188</sup>

Esta tensão permanente entre a condicionalidade e a incondicionalidade, não é uma indefinição paralisante proposta pela desconstrução. Há aí a explicitação do modo como a própria dinâmica da constituição da relação entre o jurídico, o ético e o político acontece. A desconstrução nos mostra como não há a possibilidade de sistemas ou programas fechados e previsíveis, capazes de trazer-nos a tranquilidade reconfortante almejada pelas propostas éticas tradicionais, seja na forma de uma finalidade que nos represente a felicidade, seja na forma do cumprimento do dever moral como fundamento da paz entre os homens. Ao contrário, dadas a imprevisibilidade e a contingência dos acontecimentos, a única forma de se fazer justiça ao outro se dá a partir de uma postura de permanente vigilância e reflexão em torno da singularidade de cada evento. Para além das regras de um direito geral e abstrato, a desconstrução nos convida a pensar permanentemente nas formas e possibilidades de se fazer justiça à singularidade do outro.

Isto não acontece, porém, pelo abandono do discurso, da linguagem, da escritura. As possibilidades de articulação das questões que estamos tratando neste capítulo, quais sejam a da hospitalidade, do respeito à alteridade, da tolerância e do advento de uma democracia por vir, só se verificam a partir de um contexto de desconstrução de determinados *conceitos* que regulam tradicionalmente o campo ético-político, responsáveis pelo esquecimento e exclusão dos que não atendem às determinações impostas pelas regras de uma soberania civilizada e logocêntrica, de contornos propriamente europeus. Tais conceitos são *re-pensados* a partir de seu deslocamento, de sua ressignificação e disseminação, de sua abertura para o outro do qual não sabemos nem mesmo o nome.

---

<sup>188</sup> I DERRIDA, J. apud BORRADORI, G. *Filosofia em tempos de terror*, p. 139.



O *nome* é também um dos aspectos fundamentais na análise da questão da hospitalidade. A hospitalidade incondicional não pergunta pelo nome, não exige identificação. No entanto, para haver certo direito à hospitalidade, é necessário que aquele que chega se identifique, que ele responda à pergunta: qual é o teu nome? Derrida observa que:

Justamente por estar inscrito num direito, um costume, um *ethos* e uma *Sittlichkeit*, essa moral objetiva [...] supõe um estatuto social e familiar dos contratantes, a possibilidade de que possam ser chamados pelo nome, de ter um nome, de serem sujeitos de direito, dotados de uma identidade nominável e de um nome próprio. Um nome próprio não é nunca puramente individual. Se nos detemos um pouco mais sobre esse dado significativo, pode-se notar mais um paradoxo ou uma contradição: esse direito à hospitalidade oferecido a um estrangeiro “em família”, representado e protegido por seu nome de família é ao mesmo tempo o que torna a hospitalidade ou a relação de hospitalidade com o estrangeiro, o limite e o proibido. Nessas condições, não se oferece hospitalidade ao que chega anônimo e a qualquer um que não tenha nome próprio, nem patronímico, nem família, nem estatuto social, alguém que logo seria não como estrangeiro, mas como mais um bárbaro.<sup>189</sup>

A análise dos condicionantes da hospitalidade – lugar, língua e nome – nos permitiu observar até agora como o acolhimento do outro não se dá sem limites. Neste sentido, então, o dever da hospitalidade é acompanhado pelo risco da abertura irrestrita ao outro que nos é estranho. Risco este que é intrínseco à própria hospitalidade, como indica a leitura que Derrida faz de Lévinas. O outro não é apenas um igual ao mesmo, ou semelhante, mas é o absolutamente outro, e devemos servir ao outro sem perguntar pelo seu nome. Porque é o outro que constitui o mesmo como tal, isto é, o mesmo é responsável pelo outro porque este o constitui.

Não sabemos quem é o outro, se é um bárbaro ou se de boa família, mas, para Lévinas, somos responsáveis. Aqui, como vimos anteriormente, não se trata de evocar o direito, mas a ética. O autor nos fala da responsabilidade ética de uma ética da responsabilidade, direcionada aos estrangeiros, aos *sans papiers*. Para Lévinas, a hospitalidade é um problema ético-teológico, não jurídico. Sua ética, contrariamente à de Kant, não é mais uma moral de regras que ditam a virtude. Trata-se de um *eu* que é responsável por outrem. Seu conceito de paz parece mais amplo que o kantiano, pois sugere que este ultrapassa o pensamento puramente político. Ora, só se pode estar em paz com um outro. Enquanto o outro não for “acolhido”, na retirada ou na visitação de seu rosto, não há sentido em falarmos de paz. Com o mesmo não se está jamais em paz. Mas o que quer dizer, ou o que deveria querer dizer “paz”?

Por oposição ou não à guerra e assim à hostilidade [...]. À guerra ou às hostilidades, à hostilidade, quer dizer, a uma hostilidade declarada que é também, acredita-se

<sup>189</sup> DERRIDA, J. *Força de lei*, p. 23.

comumente, o contrário da hospitalidade. Ora, se a guerra e a hostilidade declarada fossem a mesma coisa, e se fossem o contrário da paz, dever-se-ia dizer que paz e a hospitalidade do acolhimento vão também juntas. E que elas formam um par inseparável, uma correlação na qual uma, a paz, corresponde à outra, a hospitalidade, ou reciprocamente.<sup>190</sup>

É preciso, pois, suspeitar desses pares de conceitos. É preciso problematizá-los, pensar sua desconstrução. Guerra e hostilidade podem não ser a mesma coisa. Tampouco é seguro que hospitalidade e paz sejam sinônimos. Em Kant, a instituição de uma paz eterna de um direito cosmopolítico guarda o rastro de uma hostilidade natural. Em Lévinas, ao contrário, a própria guerra guarda o traço de um acolhimento pacífico do rosto.

Derrida nos lembra de que, para Kant, o estado de paz entre os homens vivendo um ao lado do outro não é um estado natural. A paz deve, pois, ser instituída e politicamente deliberada. E essa instituição da paz só pode guardar o rastro de um estado de natureza guerreiro, marcado pelo esquecimento de uma linguagem de acolhimento e hospitalidade.

Se tudo começa, como natureza e na natureza, por uma guerra atual ou virtual, não há mais oposição simétrica entre guerra e paz, quer dizer, entre guerra e paz eterna. Guardando o rastro da guerra possível, a hospitalidade, desde então, só pode ser condicional, jurídica, política. Um Estado-Nação, até mesmo uma comunidade de Estados-Nações, só pode condicionar a paz, como só pode limitar a hospitalidade, o refúgio ou o asilo. E a primeira, talvez mesmo a única preocupação de Kant, é definir limitações e condições. Sabemos bem demais: jamais um Estado-Nação enquanto tal, qualquer que seja o seu regime, mesmo o democrático, ou sua maioria, seja ela de direita ou de esquerda, não se abrirá a uma hospitalidade incondicional ou a um direito de asilo sem reserva. Não seria “realista” esperar ou exigir isso de um Estado-Nação enquanto tal. Este quererá sempre “controlar o fluxo de imigração”.<sup>191</sup>

A hospitalidade, em Lévinas, não é uma região da ética, nem mesmo um problema de direito ou política. Ela é a eticidade propriamente dita, o todo e o princípio da ética. Lévinas propõe pensar a abertura em geral a partir da hospitalidade ou do acolhimento, e não o contrário. Nesta perspectiva, a intencionalidade, a atenção à palavra, o acolhimento do rosto, a hospitalidade são o mesmo. O mesmo enquanto acolhimento do outro, lá onde ele se subtrai ao tema e à tematização.

Contra a hipótese kantiana do estado de natureza original, Lévinas defende a hipótese da face original do outro, isto é, daquele que diz sim a outrem numa relação intersubjetiva assimétrica. Ou seja, desde o princípio, o “eu” seria responsável pelo “outro” sem esperar reciprocidade, antes mesmo que a figura de um terceiro interviesse. É, segundo Lévinas, a possibilidade de uma responsabilidade pela alteridade do outro. A ética de Lévinas,

<sup>190</sup> DERRIDA, J. *Adeus a Emmanuel Lévinas*, p. 105.

<sup>191</sup> *Ibidem*, p. 109.

diferentemente da ética kantiana, é uma espécie de despertar original, de um “eu” responsável por “outrem”. Isso significa que o ponto de partida para a hospitalidade deveria ser a paz original, e não o estado de natureza que permitiria instituir posteriormente uma paz político-jurídica e, portanto, armada.

Ao postular a paz e a hospitalidade primeiras, Lévinas se opõe à hipótese kantiana do estado de natureza original. Porém, para Derrida, o filósofo lituano não faz senão inverter o esquema original. Seria preciso, pois, superá-lo, ultrapassá-lo. Nenhuma das duas hipóteses seria capaz, por si só, de uma fundamentação justificadora de uma cosmopolítica por vir (*à venir*).

Enquanto que para Kant a instituição da paz só pode guardar o rastro de um estado de natureza guerreiro, em Lévinas, inversamente, a alergia, a rejeição do outro, a guerra aparecem num espaço marcado pela epifania do rosto, lá onde “*o sujeito é um hóspede*” – e um “*refém*”, lá onde, responsável, traumatizada, obcecada, perseguida, a subjetividade intencional, a consciência se oferece, antes de mais nada, à hospitalidade que ela é. Quando afirma que a essência da linguagem é bondade, ou, ainda, que é “*essência da linguagem é amizade e hospitalidade*”, Lévinas pretende marcar uma interrupção: interrupção da simetria e da dialética.<sup>192</sup>

Nem o estado de natureza original, com todas suas implicações, no que tange à possível instituição ulterior de uma paz político-jurídica armada, nem a paz e a hospitalidade primeiras poderiam, para Derrida, fundar qualquer coisa além deles mesmos. Deles nada poderia ser deduzido diretamente, pois a lacuna entre A Lei e o direito e a política persistiria.

Deste modo, gostaríamos de salientar, mais uma vez, o caráter ético-político da desconstrução, que, como pensamento da *différance* e da escritura, nos convida – nos convoca – a assumir uma postura permanente de responsabilidade e vigilância. A partir da compreensão da escritura derridiana, enquanto noção mais ampla que o conceito de linguagem, é possível perceber como este *indecidível* da desconstrução nos permite questionar os conceitos que tradicionalmente regularam o campo político e o jurídico. Ao mostrar os limites desses conceitos, a escritura os redimensiona, mostra suas insuficiências, no que se refere a seus propósitos de fazer justiça ao outro. Na relação entre o mesmo e o outro, no encontro do acolhimento, há a mediação da escritura. Ela habita o espaço entre ambos.

Há, pois, uma textualidade que constitui e estrutura toda realidade, marcada por um jogo de diferenciações (*différance*), sobre as quais a desconstrução se debruça. Assim, interessa à desconstrução trabalhar nos limites e nas margens, trazendo à tona e disseminando sentidos arbitrariamente recalcados pela tradição. Ao pensar a linguagem, para além de seus

---

<sup>192</sup> DERRIDA, J. *Adeus a Emmanuel Lévinas*, p. 110.

imperativos de verdade e de suas exigências de sentido, a escritura derridiana torna possível pensar o espaço de novas formas de compreensão da ética, do direito e do político. Neste sentido, o gesto da desconstrução de não se dobrar ao sempre já dado e ao “idêntico a si”, nos convoca a pensar permanentemente de outro modo, sem nunca se fechar sobre conceitos reconfortantes e excludentes.

## CONCLUSÃO

A desconstrução do conceito metafísico de linguagem traz consigo, como vimos neste trabalho, uma noção alargada de escritura, que denuncia a arbitrariedade dos conceitos que regularam a tradição do pensamento ocidental. Aquilo que chamamos de projeto gramatológico de Jacques Derrida se mostra como uma crítica aos pressupostos linguísticos que orientam o pensamento estruturalista, dominado ainda por uma lógica que se encerra numa clausura metafísica. Ele nos permite também pensar a possibilidade de deslocamentos em relação ao logocentrismo que se verifica, do ponto de vista ético-político, como uma forma de exclusão do outro.

Neste sentido, percebemos como as noções utilizadas por Derrida, tais como *différance*, escritura e rastro, vão além de apenas nos oferecer um ponto de partida para se pensar a desconstrução do signo de Saussure. Elas já nos fornecem a possibilidade de se pensar as questões éticas, políticas e jurídicas que a desconstrução suscita.

A noção derridiana de *différance*, por exemplo, nos faz pensar o outro não mais como uma determinação negativa do mesmo, como um “não eu”, mas como um totalmente outro. Isto porque o quase-conceito *différance* é refratário à tradicional relação identidade/diferença, em que o outro é sempre determinado em relação à identidade do mesmo. Trata-se, para a desconstrução, da diferença da diferença, da diferença que escapa à categorização do mesmo.

Por sua vez, a radicalidade do pensamento da escritura, que torna possível pensar para além dos imperativos de verdade e de sentido, uma vez que ponha em xeque a ideia metafísica de um significado transcendental e mostre que o sentido de um signo somente pode ser apreendido no jogo de diferenças, é também o que nos permite repensar as categorias do político e da moralidade que forneceram tradicionalmente os indicativos formais de ação. Assim, o advento da escritura é o advento do jogo de diferenças *disseminantes*, que nos possibilita sair do âmbito de estruturas semânticas programáticas, ainda ligadas a uma noção de sentido orientada por fundamentos e por uma origem.

Nesta perspectiva, noções ético-políticas como democracia, justiça, direito, tolerância, hospitalidade, violência, decisão e alteridade, dentre outras, são, a partir do pensamento da desconstrução, interrompidas, criticadas, questionadas, têm seus limites explicitados, a fim de possibilitar sua inscrição num contexto de abertura e perfectibilidade, que aponta para uma necessária postura de constante vigilância e desconfiança em relação aos pontos fixos que

organizam o pensamento. Isto porque estes conceitos passam a ser percebidos pelo viés de sua abertura constitutiva, e não mais enquanto ideias transcendentais inquestionáveis.

É neste sentido que entendemos não haver o que alguns comentadores e detratores de Derrida chamaram de uma virada política em seu pensamento, a partir da década de 1980. Não há um primeiro Derrida, mais teórico; e um segundo, voltado para as questões práticas. O pensamento da desconstrução, ao qual se vinculou o nome do pensador franco-argelino, é intrinsecamente ético-político. Ainda que não reúna os elementos textuais clássicos que permitiriam rotulá-la como um sistema de filosofia política – esta não é, definitivamente, a intenção de seu autor –, a *Gramatologia* nos oferece um ponto de acesso privilegiado à possibilidade de questionamento dos conceitos tradicionais que caracterizam o campo ético-político.

Além disso, vimos como, em *Violência e metafísica*, texto do final da década de 1960, Derrida já se ocupa das questões da alteridade, do deixar vir o outro, desta relação com o outro necessariamente desconhecido, que excede a alternativa do par presença/ausência, que escapa a qualquer processo de apresentação. Estas são todas questões pensadas a partir do motivo da *différance*.

Contudo, ao buscar explicitar os limites do pensamento logocêntrico e suas formas de indiferença e exclusão do outro, Derrida não endossa uma postura niilista ou mesmo relativista, como se poderia pensar. Sua atitude é, antes, a de questionar qualquer apreensão do significado real das coisas, marcando como a “coisa mesma” sempre nos escapa. Em vez de continuar buscando a presença de um significado puro, o que se tem no pensamento desconstrucionista é a busca pelo indesconstrutível, a busca por aquilo que se inscreve no âmbito da promessa e está sempre aberto ao aperfeiçoamento e à singularidade de cada situação.

Como observa John Caputo, em *Por amor às coisas mesmas: o hiper-realismo de Derrida*:

Longe de nos confinar em alguma coisa, a desconstrução da presença pretende nos liberar, abrir as coisas, abrir a presença para além de si mesma e oferecer a possibilidade de alguma outra coisa, de algo mais, alguma coisa outra e além da presença, algo que ansiamos e desejamos, algo *indesconstrutível* em relação ao qual o mundo meramente real e desconstrutível simplesmente não poderá oferecer. Pois o real é sempre desconstrutível, mas o que a desconstrução ama não é desconstrutível.  
193

---

<sup>193</sup> CAPUTO, J. *Por amor às coisas mesmas: o hiper-realismo de Derrida*. In: DUQUE-ESTRADA, P. C. (Org.) *Às margens: a propósito de Derrida*, p. 31-31.

Portanto, há uma afirmatividade no pensamento da desconstrução que se refere ao fazer justiça. Pensar a desconstrução é pensar sobre os modos de se fazer justiça à singularidade do outro. Ao diferenciar a justiça do direito, a desconstrução nos mostra as insuficiências da simples observância da lei na tarefa de se fazer justiça. Como vimos no segundo capítulo deste trabalho, a obediência à letra da lei não nos fornece qualquer garantia de que a justiça se concretize. Entretanto, a heterogeneidade existente entre direito e justiça reclama também uma relação indissociável entre ambos. É necessário que haja o direito, diz Derrida.

A partir da destituição do humanismo e da certeza do sujeito, o desafio a que a leitura desconstrucionista se propõe é a busca pela possibilidade de se fazer justiça ao outro no âmbito da legalidade. Ou seja, justiça e direito devem ser pensados a partir desta relação de dissociação e requerimento que lhes constitui. A desconstrução se movimenta no espaço de distinção entre a justiça e o direito.

Há aí a preocupação ética do fazer justiça. Mas não se trata, contudo, da formulação de um novo sistema ético, uma tentativa de organização do pensamento em torno de princípios morais capazes de organizar nossas ações. O pensamento da desconstrução não pretende dismantelar ou destruir as categorias que tradicionalmente regeram as discussões éticas, mas sim perceber a abertura de um *para além*, incalculável e imprevisível.

A desconstrução não propõe uma nova ética. Ela revela como os próprios discursos éticos são marcados por conceitos metafísicos que se articulam em seu interior. Este conceito ainda fortemente marcado pelo anseio da *presença* reúne categorias marcadamente eurocêntricas, etnocêntricas e logocêntricas, que marginalizam tudo aquilo que não é reconhecido como parte de seu domínio.

Neste sentido, a desconstrução não pode ser tomada como obscurantismo teórico, sem qualquer consequência prática, como alguns de seus críticos apontaram. Ela enxerga a ética em suas aporias, paradoxos e perversões. Daí não emerge um novo sistema de valores, mas o pensamento da ética como justiça ao outro, como acolhimento, como hospitalidade, como democracia *por vir*.

Para além da generalidade e da abstração características do direito clássico, a desconstrução reclama por formas de acolher o estranho, o desconhecido o totalmente outro, mesmo que este não seja um *cidadão*. A justiça se atualiza exatamente na radical responsabilidade pela resposta ao chamado do outro.

Ainda que a hospitalidade incondicional não seja verificável na forma de uma presença presente, ela, enquanto promessa de uma hospitalidade por vir, deve permanecer no

horizonte de nossas discussões. A análise dos condicionantes da hospitalidade – língua, lugar e nome – não pode deixar de considerar que, para que seja digna deste nome, a hospitalidade deve acolher o outro em sua estranheza e imprevisibilidade.

Portanto, é por meio da desestabilização de conceitos caros à tradição, proporcionada pelo alargamento da noção de escritura, que se torna possível repensar e perceber os limites do ético-político. Neste sentido, a desconstrução é atravessada por preocupações jurídicas, éticas e políticas. A desconstrução é ético-política.



## REFERÊNCIAS

- ARENDDT, Hannah. *A condição humana*. Tradução de Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.
- ARISTÓTELES. *Física*. Tradução de Guillermo R. de Echandía. Madrid: Gredos, 1995.
- AUBENQUE, Pierre. *Desconstruir a metafísica?* Tradução de Aldo Vannucchi. São Paulo: Loyola, 2012.
- BENJAMIN, Walter. *Para uma crítica da violência*. In: BENJAMIN, W. *Escritos sobre mito e linguagem*. Col. Espírito Crítico. São Paulo: Ed. 34, 2011.
- BENNINGTON, Geoffrey. *Derridabase*. In: BENNINGTON, G.; Derrida, J. *Jacques Derrida*. Rio de Janeiro: Zahar, 1996.
- BERNARDO, F. A ética da hospitalidade, segundo Jacques Derrida, ou o porvir do cosmopolitismo por vir. *Revista Filosófica de Coimbra*, v. 22, p. 421-422, 2002.
- \_\_\_\_\_. Entrevista. *Revista Ensaios Filosóficos*, Rio de Janeiro, n. 5, p.181-182, abr. 2012.
- BOBBIO, N. *O filósofo e a política*. Tradução de César Benjamin. Rio de Janeiro: Contraponto, 2003.
- BORRADORI, G. *Filosofia em tempos de terror: diálogos com Habermas e Derrida*. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.
- CAPUTO, J. *Deconstruction in a nutshell: a conversation with Jacques Derrida*. New York: Fordham University, 2008.
- CARRARA, Ozanan Vicente. *Lévinas: do sujeito ético ao sujeito político*. 2008. 266 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008.
- CRITCHLEY, S. *The ethics of deconstruction: Derrida and Levinas*. Oxford: Blackwell, 1992.
- DANIEL-RIBEIRO, Cláudio Tadeu; MARTINS, Yuri Chaves. Uma (não tão) breve história da imunologia cognitiva: mecanismos de geração e manutenção da diversidade do repertório imune. *Neurociências*, São Paulo, v. 5, n. 4, p. 189-211, out./dez. 2009.
- DERRIDA, J. *Margens da filosofia*. Tradução de Joaquim Torres Costa e Antonio Magalhães. Campinas: Papirus, 1972.
- \_\_\_\_\_. *Limited Inc*. Tradução de Constança Marcondes Cesar. Campinas, SP: Papirus, 1991.

DERRIDA, J. *Margens da filosofia*. Tradução de Joaquim Torres Costa. São Paulo: Papyrus, 1991.

\_\_\_\_\_. *A farmácia de Platão*. 3. ed. Tradução de Rogério da Costa. São Paulo: Iluminuras, 2005.

\_\_\_\_\_. *Il faut bien manger: ou le calcul du sujet*. In: DERRIDA, J. *Points de suspension: Entretiens*. Paris: Galilée, 1992.

DERRIDA, J. *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!* Paris: Galilée, 1997.

\_\_\_\_\_. *Posições*. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.

\_\_\_\_\_. *O monolinguismo do outro: ou a prótese de origem*. Tradução de Fernanda Bernardo. Porto: Campo das Letras, 2001.

\_\_\_\_\_. Entrevista concedida a Evando Nascimento. *Folha de São Paulo. Caderno Mais*, maio 2001.

\_\_\_\_\_. *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*. Tradução de Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

\_\_\_\_\_. *Adeus a Emmanuel Lévinas*. Tradução de Fábio Landa. São Paulo: Perspectiva, 2008.

\_\_\_\_\_. *Gramatologia*. Tradução de Miriam Chnaiderman e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 2008.

\_\_\_\_\_. *A escritura e a diferença*. 4. ed. Tradução de Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Perspectiva, 2009.

DUQUE-ESTRADA, P.C. (Org.) *Desconstrução e Ética. Ecos de Jacques Derrida*. Rio de Janeiro: PUC- Rio; São Paulo: Loyola, 2004.

\_\_\_\_\_. *Às margens: a propósito de Jacques Derrida*. São Paulo: Loyola, 2002.

FENVES, Peter. *Derrida and history: some questions Derrida pursues in his early writings*. In: COEHN, Tom. *Jacques Derrida and the Humanities: a critical reader*. Cambridge: Cambridge University, 2002.

GASCHÉ, Rodolphe. *L'expérience aporétique aux origines de la pensée: Platon, Heidegger, Derrida*. Tradução do inglês de Georges Leroux. *Études françaises, Derrida lecteur*, v. 38, n. 1-2, 2002.

GLOCK, Hans-Johann. *Dicionário Wittgenstein*. Tradução de Helena Martins. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

HADDOCK-LOBO, R. *Para um pensamento úmido: a filosofia a partir de Jacques Derrida*. 2007. 453 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica, Rio de Janeiro, 2007.

HADDOCK-LOBO, R. *Da existência ao infinito: ensaios sobre Emmanuel Lévinas*. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2006; São Paulo: Loyola, 2006.

\_\_\_\_\_. *Para um pensamento úmido*. Rio de Janeiro: NAU: Puc-Rio, 2011.

HEIDEGGER, M. *Sobre o humanismo*. 3. ed. Introdução, tradução e notas de Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2009.

\_\_\_\_\_. *Ser e Tempo*. Tradução de Márcia de Sá C. Schuback. Petrópolis: Vozes, 2006.

LÉVINAS, E. *Descobrimos a existência com Husserl e Heidegger*. Tradução de Fernanda Oliveira. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

\_\_\_\_\_. *Totalité et Infinité: essai sur l'extériorité*. Paris: Brodard & Taupin, 2000.

\_\_\_\_\_. *Do sagrado ao santo: cinco novas interpretações talmúdicas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

\_\_\_\_\_. *Humanismo do outro homem*. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

NASCIMENTO, E. (Org.). *Jacques Derrida: pensar a desconstrução*. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.

NIGRO, Rachel Barros. *Desconstrução linguagem política*. 2007. 279 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica, Rio de Janeiro, 2007.

MOUFFE, Chantal. (Org.) *Deconstruction and Pragmatism*. London and New York: Routledge, 1996.

POIRIÉ, F. *Emmanuel Lévinas: ensaios e entrevistas*. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2007.

RODRIGUES, Carla. *Rastros do feminino: sobre ética e política em Jacques Derrida*. 2010. 210 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica, Rio de Janeiro, 2010.

RORTY, R. *Contingência, ironia e solidariedade*. Lisboa: Presença, 1994.

SANTIAGO, Silviano. *Glossário Derrida*. Rio de Janeiro: F. Alves, 1976.

SOLIS, Dirce Eleonora Nigro. *Desconstrução e arquitetura: uma abordagem a partir de Jacques Derrida*. Rio de Janeiro: Uapê, 2009.

\_\_\_\_\_. Retórica e desconstrução segundo Jacques Derrida. *Revista de filosofia SEAF*, ano 11, n.11, 2012.

\_\_\_\_\_. A hospitalidade no pensamento da desconstrução. *Revista Reflexão*, Campinas, SP, v. 95, p.115-124, jan./jun. 2009.

TUGENDHAT, Ernst. *Autoconsciencia y autodeterminación*. Tradução de Rosa Helena Santos-Ihlau. México: FCE, 1993.