

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO PAULO
ESCOLA DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

PEDRO DONIZETI MORGADO JUNIOR

“O INSTANTE DA DECISÃO”:
APORIA E RESPONSABILIDADE NA DESCONSTRUÇÃO DE
JACQUES DERRIDA

GUARULHOS

2021

PEDRO DONIZETI MORGADO JUNIOR

“O INSTANTE DA DECISÃO”:
APORIA E RESPONSABILIDADE NA DESCONSTRUÇÃO DE
JACQUES DERRIDA

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em
Filosofia da Universidade Federal de São Paulo como
requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em
Filosofia.

Orientadora: Profa. Dra. Olgária Chain Feres Matos

GUARULHOS

2021

Morgado Junior, Pedro Donizeti

“O instante da decisão”: aporia e responsabilidade na desconstrução de Jacques Derrida / Pedro Donizeti Morgado Junior. – Guarulhos, 2021. 172f.

Tese (Doutorado) – Universidade Federal de São Paulo, Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, 2021.

Orientadora: Olgária Chain Feres Matos.

Título em inglês: “The instant of decision”: aporia and responsibility in Jacques Derrida’s deconstruction

1. Desconstrução. 2. Decisão. 3. Responsabilidade. 4. Jacques Derrida. 5. Aporia. I. Matos, Olgária Chain Feres. II. Título.

PEDRO DONIZETI MORGADO JUNIOR

“O instante da decisão”: aporia e responsabilidade na desconstrução de Jacques Derrida

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da
Universidade Federal de São Paulo como requisito parcial para a obtenção
do título de Doutor em Filosofia.

Aprovado em

____/____/____

Banca examinadora:

Orientadora: Profa. Dra. Olgária Chain Feres Matos
Universidade Federal de São Paulo – UNIFESP

Titular externo: Prof. Dr. Rafael Haddock Lobo
Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ

Titular externo: Prof. Dr. Marcelo de Mello Rangel
Universidade Federal de Ouro Preto - UFOP

Titular interno: Prof. Dr. Edson Luis de Almeida Teles
Universidade Federal de São Paulo – UNIFESP

Titular interno: Prof. Dr. Sandro Kobol Fornazari
Universidade Federal de São Paulo – UNIFESP

Suplente externo: Profa. Dra. Maria das Graças de Souza
Universidade de São Paulo - USP

Suplente interno: Prof. Dr. Silvio Rosa Filho
Universidade Federal de São Paulo – UNIFESP

À Cora, minha pequena desconstrutora.

Agradecimentos

À minha orientadora, Olgária Matos, pela hospitalidade com que acolheu meu projeto, pelas conversas e por apontar caminhos por meio de conselhos sem os quais essa pesquisa não teria sido possível.

Aos professores Sandro Kobol e Edson Teles, pelas participações nas minhas bancas de qualificação e doutorado, pelos seus apontamentos e pelas sugestões de leitura de grande valor para o meu trabalho.

A todos da Secretaria do PPGF da Unifesp, em especial à Daniela Gonçalves, pela prontidão em me atender e esclarecer todas as dúvidas relativas aos procedimentos e prazos da vida acadêmica.

À Kika, minha esposa, pelo dom do apoio incondicional, por toda compreensão, por todo carinho e, especialmente, por ter suportado comigo, com amor, todos os momentos mais difíceis ao longo desses anos.

Aos meus pais, Laís e Pedro, e aos meus irmãos, Márcia e Rodrigo, meus amores eternos, pela compreensão de minhas ausências, e pelos encorajamentos para que eu persistisse em meus estudos.

A Elsa Ascaso, que juntamente com meu irmão, contribuiu para as traduções entre português e francês.

A Professora Maria das Graças de Souza, e aos Professores Rafael Haddock Lobo, Marcelo de Mello Rangel e Silvio Rosa Filho, pela participação da minha banca de defesa.

A todos amigos e amigas, colegas de trabalho e de estudo, que contribuíram direta ou indiretamente para esta pesquisa, em especial ao Luis Felipe Figueiredo, à Alessandra Junqueira e ao Giovanni de Macedo, por sempre me apoiarem, pela revisão e correção do meu texto, mas principalmente pela sólida e construtiva amizade que sempre me inspirou e continua me inspirando.

“O instante da decisão é uma loucura”
(Kierkegaard, *Migalhas filosóficas*)

“‘Vamos’”, dizia [Jean Valjean], ‘não pensemos mais nisso. Está tomada a decisão!’
Mas não sentiu nenhuma alegria. Pelo contrário.”
(Victor Hugo, *Os miseráveis*)

RESUMO

A presente pesquisa analisa os problemas em torno do *quase*-conceito de decisão no pensamento desconstrutivo de Jacques Derrida (1930 – 2004). No texto derridiano, a decisão não é tomada como um ato intencional calculado por um sujeito. Para Derrida, uma escolha norteadada por uma ideia reguladora não é propriamente uma decisão. Uma decisão “digna deste nome”, como diz Derrida, *deve* vir do outro, e se constituir, portanto, como uma *decisão passiva*. Desse modo, o filósofo desloca o sentido desse quase-conceito conforme ele é utilizado na linguagem ordinária e propõe que, para compreendê-lo, é preciso exercitar o pensamento da/na *aporia*. Esse exercício pode ser observado a partir das análises de Derrida sobre o problema dos *indecidíveis* (quase-conceitos constituídos por sentidos contraditórios, instáveis e variáveis), sobretudo, a partir dos textos que articulam o tema da decisão à questão da justiça, da responsabilidade e da política. Nessas discussões, é possível verificar que o pensamento desconstrutivo derridiano tem como pressuposto a “experiência da aporia”, uma experiência que não paralisa a investigação, mas que, ao contrário, concentra-se naquilo que é impossível. Para Derrida, uma decisão livre e responsável encontra-se nesses instantes em que ela é *necessária*, porém, sem fundamento ou programa em que se apoiar. Segundo Derrida, a implementação de uma regra já prescrita e pronta para ser executada, não pode ser considerada *absolutamente* responsável. A respeito da responsabilidade, o filósofo observa a diferença entre *responsabilidade incondicional* (absoluta) e *responsabilidade condicional*, e aplica a mesma distinção a outras noções, como a da hospitalidade e a do perdão. Conforme Derrida, a responsabilidade, a decisão livre, a hospitalidade e o perdão, possuem a marca da *différance* (alteridade), isto é, da abertura para o absolutamente outro e para o porvir, o que impossibilita a delimitação dessas noções em regras ou esquemas dogmatizados. Por outro lado, essas noções exigem o cálculo, sem o qual nenhum direito, política ou moral poderiam se efetivar. Essa é uma das aporias com a qual a desconstrução derridiana precisa lidar, alternando entre as experiências hiperaporéticas indecíveis e as urgências a cada vez absolutas.

Palavras-chave: Desconstrução. Decisão. Aporia. Indecíveis. Responsabilidade.

RÉSUMÉ

Cette recherche analyse les problèmes autour du *quasi*-concept de décision dans la pensée déconstructive de Jacques Derrida (1930 – 2004). Dans les textes derridiens, la décision n'est pas comprise comme un acte volontaire qu'un sujet peut calculer et mettre en place. Pour Derrida, un choix guidé par une idée régulatrice n'est pas exactement une décision. Une décision "digne de ce nom", comme le dit Derrida, *doit* venir de l'autre, elle doit donc se constituer comme une *décision passive*. De cette façon, Derrida déplace le sens ordinaire de ce quasi-concept et propose, pour le comprendre, d'exercer la pensée de/dans l'*aporie*. Cet exercice peut être observé à partir de l'analyse derridienne sur le problème des *indécidables* (quasi-concepts constitués de sens contradictoires, instables et variables), notamment à partir de textes dans lesquels on trouve la décision articulée aux questions de la justice, de la responsabilité et de la politique. On y vérifie l'expérience d'aporie comme un présupposé de la pensée déconstructive derridienne, une expérience qui ne paralyse pas les investigations, pourtant, au contraire, elle doit se concentrer sur l'impossible. Chez Derrida, une décision libre et responsable se trouve dans les instants où elle est *nécessaire*, mais sans fondement ni programme pour la soutenir. Selon Derrida, la mise en œuvre d'une règle déjà prescrite et prête à être exécutée ne peut pas être considérée *totale*ment responsable. À propos de la responsabilité, Derrida observe la différence entre la *responsabilité inconditionnelle* (absolue) et la *responsabilité conditionnelle*, et utilise la même distinction pour d'autres notions, telles que l'hospitalité et le pardon. D'après Derrida, la responsabilité, la décision libre, l'hospitalité et le pardon ont la trace de la différance (altérité), c'est à dire, de l'ouverture à tout autre et à l'avenir, ce qui rend impossible la délimitation de celles-ci dans un système dogmatique. D'un autre côté, ces notions requièrent le calcul sans lequel aucun droit, politique ou éthique pourraient s'imposer. C'est l'une des apories que la déconstruction derridienne doit tenir en compte, en alternant entre les expériences hiperaporetiques-indécidables et les urgences à chaque fois absolues.

Mots-clés: Déconstruction. Décision. Aporie. Responsabilité. Indécidables.

ABSTRACT

This research analyses the problems surrounding the quasi-concept of decision in Jacques Derrida's deconstruction theory (1930-2004). In Derrida's text, the decision isn't taken as an intentional act, calculated by a subject. According to Derrida, the choice revolved by a regulatory idea is not exactly a decision. A decision "worthy of the name", as Derrida says, *must* come back to the other, and so build itself as a *passive decision*. Thus, the philosopher displaces the direction of this "quasi-concept", according to the way it is used in ordinary language, and proposes that, to understand it is necessary to exercise the thinking of *aporia*. This exercise may be observed in Derrida's analyses of the problem of the "*undecidable*" (a quasi-concept made of variable and unstable contradictory senses), especially from texts that articulate the theme of decision to the issue of justice, responsibility, and politics issues. In these discussions, it is possible to see that the Derrida's deconstructive thinking has as its assumptions the "aporia experience", being this experience one that doesn't stop the investigation, but, on the other hand, concentrates on what is impossible. According to Derrida, a free and responsible decision comes at moments when it is *necessary*, although being without foundation or a program to base it on. According to Derrida, the implementation of an already stipulated rule, ready to be executed, cannot be considered *absolutely* responsible. As for responsibility, the philosopher observes the difference between *unconditional responsibility* (absolute) and *conditional responsibility*, and applies this same distinction to other notions, such as hospitality and forgiveness. For Derrida, responsibility, free decision, hospitality and forgiveness all have a sign of *différance* (alterity), that is, the opening to the absolutely other and to the future, which makes it impossible to delimitate these notions in dogmatized rules or schemes. On the other hand, these notions require calculations, and without it no law, politics or moral could come about. This is one of the aporias in which the Derridian deconstruction needs to deal with, alternating between undecidable hyperaporetic experiences and urgencies, which are, at each time, absolute.

Key words: Deconstruction. Decision. Aporia. Undecidable. Responsibility

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	11
1 APORIAS DA DECISÃO	28
1.1 Os indecíveis	29
1.2 Aporias, limites e fronteiras	37
1.3 Aporias entre direito e justiça.....	45
2 DECISÃO E RESPONSABILIDADE	56
2.1 O problema da liberdade	56
2.2 <i>Dar a morte</i> : rastros da responsabilidade	60
2.3 Decisão: política e responsabilidade.....	92
3 RESPONSABILIDADE E DOM – O CÁLCULO NECESSÁRIO.....	112
3.1 Hospitalidade e perdão	112
3.2 <i>Il faut bien...</i> calcular	124
CONSIDERAÇÕES FINAIS	155
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	164

INTRODUÇÃO

“Se as palavras e os conceitos só adquirem sentido nos encadeamentos de diferenças, não se pode justificar sua linguagem, e a escolha dos termos, senão no interior de uma tópica e de uma estratégia histórica. Portanto, a justificação não pode jamais ser absoluta e definitiva.”
(Derrida, *Gramatologia*)

Esta pesquisa tem como mote uma sentença emblemática que Jacques Derrida cita em algumas de suas obras e a qual ele atribui a Kierkegaard: “o instante da decisão é uma loucura” (*L’instant de la décision est une folie, dit Kierkegaard*).¹ Esta sentença kierkegaardiana aparece ao menos em quatro textos e em diferentes contextos da obra de Derrida. Ela é citada pela primeira vez em *Cogito e história da loucura*, um de seus primeiros grandes textos, ainda na década de 60, no qual o autor defende – para depois também criticar – a estratégia cartesiana diante da crítica foucaultiana sobre as exclusões geradas pela razão em sua face moderna.² No final da década de 80, a citação ocorre também em *Força de lei*, que é um texto em que Derrida discute as relações entre direito e justiça, a partir de um olhar da desconstrução.³ Nos anos 90, a mesma sentença é expressa em *Dar a morte*, mediante discussões que repercutem o tema da responsabilidade e da ética. Ela também aparece com ligeiras modificações em *Dar o tempo* (1991) e no Seminário *A besta e o soberano*, cujo texto foi apresentado entre 2001 e 2002, mas publicado somente em 2008.⁴ Trata-se, portanto, da utilização da mesma sentença em diferentes momentos/contextos: respectivamente, uma discussão metafísica, uma do âmbito do direito, e posteriormente disseminada em textos que abordam questões sobre a responsabilidade, a ética, o paradoxo, o dom e a política.⁵

¹ Cf. DERRIDA, J. *L’écriture et la différence*. Paris: Points / Éditions du Seuil, 1967a, p. 51; DERRIDA, J. *Force de loi*. Paris: Éditions Galilée, 1994a, p. 58, e DERRIDA, J. *Donner la mort*. Paris: Éditions Galilée, 1999b, p. 94.

² “*Cogito et histoire de la folie*” foi publicado pela primeira vez em 1963 em *Revue de Métaphysique et de Morale*, 68e, Année, No. 4 (Octobre-Décembre 1963), e já continha a epígrafe com a frase de Kierkegaard.

³ Antes da publicação francesa pela Éditions Galilée, *Força de lei* foi publicado em *Cardozo Law Review*, Nova York, vol. II, n. 5-6 julho-agosto de 1990. Depois, em 1992, sob o título “Force of law: the ‘mystical foundation of authority’”. Mas o texto já tinha sido apresentado em outubro de 1989 em um Simpósio da Faculdade de Direito novaiorquina Benjamin N. Cardozo School of Law. Cf. CORNELL, Drucilla et al. *Deconstruction and the possibility of justice*. New York / London: Routledge, 1992, p. 26: “The instant of decision is a madness, says Kierkegaard.”

⁴ Cf. DERRIDA, J. *Séminaire La bête et le souverain I (2001-2002)*. Paris: Éditions Galilée, 2008, p.235: “toda decisão é uma loucura, diz Kierkegaard”. E, modificada em *Donner le temps*, conforme se verifica na seguinte frase: “Não haveria dom senão no instante em que o instante *paradoxal* (no sentido que Kierkegaard fala do instante paradoxal da decisão que é a loucura) rasga o tempo.” (DERRIDA, J. *Donner le temps*. Paris: Éditions Galilée, 1991, p. 21).

⁵ De acordo com Sébastien Laoureux, a “fórmula” kierkegaardiana “o instante da decisão é uma loucura” atravessa a obra de Derrida “de uma ponta a outra”, podendo ser compreendida como um *leitmotiv* ou conceito-chave sem igual entre os textos derridianos. Cf. LAOUREUX, Sébastien. “L’instant de la

Deve-se ressaltar que a palavra “decisão”, à qual Derrida atribui um sentido de “quase-conceito”, encontra-se dispersa na numerosa obra do filósofo, que atravessa cerca de quatro décadas de produção. Pode-se entender o que é um “quase-conceito” a partir dos esclarecimentos que Derrida faz em *Limited Inc.*, sobre os “conceitos que não são conceitos”. Mesmo que todo conceito cumpra um papel idealizador e organizador em um texto, há determinados conceitos que possuem um “estatuto estranho”, diz Derrida, e que fazem parte de um “outro tipo” de conceito, “heterogêneo ao conceito filosófico de conceito”, e que marcam “ao mesmo tempo, a possibilidade e o limite de toda idealização e de toda conceptualização”.⁶

A noção de “quase-conceito” utilizada por Derrida em *Aporias*⁷ e em *A besta e o soberano*⁸ deve ser compreendida por meio da *différance*, que também pode ser assimilada com um quase-conceito ou *indécidível*. Como a *différance* reúne os sentidos de “diferenciar” (alteridade) e diferir (remeter para o futuro, postergar), segue-se que os sentidos dos quase-conceitos não ficam enclausurados, como acontecem com os conceitos tradicionais, geralmente dotados de atributos e significados específicos. Os quase-conceitos não são apenas noções plurívocas; trata-se antes de pensá-los numa “lógica” que rompe com a metafísica da presença, pois a metafísica pensa o conceito como um dado fechado em si mesmo. Derrida observa, por exemplo, que Avital Ronell fala em seu livro *Stupidity*, da estupidez como um “quase-conceito”, e o próprio Derrida afirma que se trata de “um conceito tão instável, sujeito a uma tal variabilidade, a uma tal plasticidade, a uma tal mobilidade, a uma tal variedade de usos que seu sentido não pode ser assegurado”.⁹ Os “quase-conceitos” não dizem respeito apenas à multiplicidade de sentidos, mas à sua disseminação e ao sentido antitético que carregam em si mesmos, fazendo com que os jogos de sentidos nos quais atuam permaneçam instáveis. Portanto, os quase-conceitos não podem ser definidos a partir de conteúdos absolutos, embora nada impeça que sejam traduzidos por um de seus atributos, ainda que seja exatamente esse tipo de tradução o mais criticado por Derrida. Há várias ocorrências de quase-conceitos

décision est une folie’: Derrida lecteur de Kierkegaard”. In: HERNANDEZ-DISPAUX, Joaquim (dir.); JEAN, Grégori (dir.); et LECLERCQ, Jean (dir.). *Kierkegaard et la philosophie française: Figures et réceptions*. Nouvelle édition [en ligne]. Louvain-la-Neuve: Presses universitaires de Louvain, 2014 (généré le 07 juillet 2017). Disponível em: <<http://books.openedition.org/pucl/2362>>>. Acesso em: 12 fev. 2021.

⁶ DERRIDA, J. *Limited Inc.*, Paris: Éditions Galilée, 1990, p. 213.

⁷ DERRIDA, J. *Apories: mourir – s’attendre aux “limites de la vérité”*. Paris: Galilée, 1996a, p. 36.

⁸ DERRIDA, 2008, p. 231.

⁹ Ibid.

que são discutidos na desconstrução derridiana, como é o caso do *phármakon*, da *khôra*, da *iterabilidade*,¹⁰ e do *rastro*, entre outros.

A decisão, enquanto quase-conceito, pode ser considerada um dos principais temas do pensamento derridiano. Desse modo, pode-se perguntar: quais os significados que essa palavra, enquanto quase-conceito, assume no pensamento de Derrida?¹¹ Quais os propósitos do autor ao utilizar essa palavra ao longo de sua obra? A que temas ela está relacionada? Quais problemas ela suscita? E de que modo ela pode estar articulada com a aporia e a desconstrução?

Para discutir essas questões, esta pesquisa delimitará algumas das obras de Derrida e terá como pano de fundo o livro *Força de lei*, no qual, além da sentença kierkegaardiana, a palavra decisão aparece mais de quarenta vezes vinculada a temas como a responsabilidade, a justiça, a aporia e a desconstrução.

Sobre a “desconstrução”, em uma carta endereçada a um professor japonês e publicada em 1985, Derrida comenta sua escolha por essa palavra, herdada, mas apropriada a partir da *Destruktion* de Heidegger (*Ser e tempo*, §6):

Quando escolhi essa palavra, ou quando ela se impôs para mim – creio que foi na *Gramatologia* – pensei que ela poderia ter um papel central no discurso que me interessava naquela época. Entre outras coisas, eu queria traduzir e adaptar para meus próprios fins o termo heideggeriano *Destruktion* ou *Abbau*. Cada uma delas significava, naquele contexto, uma operação sobre a estrutura da arquitetura tradicional dos conceitos fundamentais da ontologia ou da metafísica ocidental. Mas, em francês, “destruição” implicava obviamente uma aniquilação ou uma redução negativa, ou, talvez, muito mais próxima da “demolição” nietzschiana

¹⁰ De acordo com Derrida, a iterabilidade, cuja origem etimológica viria do sânscrito *itara*, estrutura “a marca própria da escrita” como a repetição que liga à alteridade. Nesse sentido, a iterabilidade rompe com o sentido convencional de repetição, marcado pela ideia de identidade, e se funda na diferença. Sobre o quase-conceito da iterabilidade, Derrida afirma: “O conceito de iterabilidade é esse singular conceito que torna possível a silhueta da idealidade, logo do conceito, e, pois, de toda distinção ou de toda oposição conceitual. Mas é também o ‘conceito’ que, *de uma só vez*, marca o limite da idealização e da conceituação: ‘conceito’ ou quase-conceito do conceito na sua relação conceituável com o não-conceito.” (DERRIDA, “Vers une Éthique de la discussion”. In: DERRIDA, 1990, p. 216); e, mais adiante, no mesmo texto, diz: “Sem dúvida, o conceito de iterabilidade não é um conceito como os outros (nem a diferença, nem o traço, nem o suplemento, nem o *parergon* etc.). Que ele pertença *sem* pertencer à classe dos conceitos de que deve dar conta, ao espaço teórico que ele organiza de modo (como digo frequentemente) ‘quase’ transcendental, eis sem dúvida uma proposição que pode parecer paradoxal, até mesmo contraditória, aos olhos do senso comum ou de uma lógica clássica e rígida. [...] Mas esse pensamento da iterabilidade, se ele perturba toda exclusão ou oposição simples, não deveria ceder a nenhuma confusão, a nenhuma aproximação vaga, a nenhuma indistinção; em vez disso, ele conduz a uma extrema complicação, multiplicação das ‘distinções precisas e rigorosas’.” (Ibid, p. 231-2) Nesse mesmo texto, ainda, Derrida não nega a necessidade da “precisão” e do “rigor”, tanto na Ciência quanto na Filosofia. Sua desconfiança é com relação à rigidez dos conceitos metafísicos.

¹¹ Em determinados textos da obra derridiana, a palavra decisão aparece flexionada (decidir, decidido, indeciso etc.), sem que haja alguma relação com o que Derrida propõe com o sentido deste quase-conceito.

do que da interpretação heideggeriana, ou do tipo de leitura que eu propunha.¹²

Para Derrida, é impossível pensar uma definição categórica para a desconstrução. Em *O monolinguismo do outro*, o autor afirma que a única formulação explícita que ele já fez sobre a desconstrução é que ela é “mais de uma língua”¹³ (*plus d’une langue*).¹⁴ De acordo com Jean Grondin, Derrida não é um “amigo das definições”, e o melhor que se poderia dizer – ou o menos arriscado – é que a desconstrução é um “exercício de vigilância”¹⁵ do pensamento, desde que isso não seja considerado uma definição. Julian Wolfreys também observa que as “representações da desconstrução como método, escola de pensamento, programa e assim por diante, são *más* representações [...]”.¹⁶ É que, nas décadas de 1970 e 80, os textos de Derrida foram usados como modelo de leitura e análise de textos de campos variados, mas utilizados sobretudo em cursos de Letras, tornando a desconstrução um critério comum para a crítica literária.

Na verdade, Derrida também desenvolveu outras “formulações” sobre a desconstrução, talvez ainda mais explícitas, como fez, por exemplo, em *Limited Inc.*, tratando da desconstrução como “uma nova, muito nova *Aufklärung*”, que põe em causa “a lógica da essência (por oposição ao acidente), do próprio (por oposição ao impróprio)” e do “‘intrínseco’ por oposição ao extrínseco”.¹⁷ Ainda em *Limited Inc.*, Derrida afirma que

A desconstrução no singular não pode ser simplesmente “apropriada” por quem quer que seja ou o que quer que seja. As desconstruções são os movimentos daquilo que chamei de “ex-apropriação”. Se se crê ter ou ver alguma coisa apropriada como a desconstrução no singular, engana-se *a priori*, pois trata-se ainda de outra coisa. Mas, como a desconstrução é sempre “outra coisa”, o erro nunca é total ou puro.¹⁸

¹² DERRIDA, J. “Lettre à un ami japonais” In: *Psyché: inventions de l’autre*. Paris: Éditions Galilée, 1987a, p. 388.

¹³ DERRIDA, J. *Le monolinguisme de l’autre ou la prothèse d’origine*. Paris: Galilée, 1996b, p. 02.

¹⁴ A citação é a seguinte: “Si j’avais à risquer, Dieu m’em garde, une seule définition de la déconstruction, brève, elliptique, économique comme un mot d’ordre, je dirais sans phrase: plus d’une langue.” (DERRIDA, J. *Mémoires pour Paul de Man*. Paris: Éditions Galilée, 1988, p.38).

¹⁵ GRONDIN, Jean. “La Définition Derridienne De La Déconstruction: Contribution Au Rapprochement De L’herméneutique Et De La Déconstruction.” In: *Archives De Philosophie*, vol. 62, n. 1, 1999, p. 6. Disponível em: [JSTOR, <www.jstor.org/stable/43037750>](http://www.jstor.org/stable/43037750). Acesso em: 30 abr. 2019.

¹⁶ WOLFREYS, Julian. *Derrida: a guide for the perplexed*. London: Continuum, 2009, p. 09.

¹⁷ DERRIDA, 1990, p. 261.

¹⁸ Ibid.

Nesse sentido, a desconstrução não pode ser confundida como uma técnica de leitura e escrita que poderia ser objetificada, ensinada e praticada. Ela não é um “movimento”, no sentido de pertencer a um grupo de pensadores que partilham ou que participam de uma “Escola” em comum. Esses movimentos a que Derrida se refere são os acontecimentos nos quais as desconstruções atuam, dentro e fora movimentando-os, para dentro e para fora. Constituída pela *différance*, ela é sempre outra coisa, isto é, diferida dela mesma.

Portanto, pensar a desconstrução exige o acolhimento de algumas antinomias; pois, ao mesmo tempo em que não pode ser definida, a desconstrução deve ser compreendida como parte essencial da vida e da obra de um filósofo que nunca se afastou dessa palavra. Do mesmo modo, a indefinição não deve significar o abandono desse conceito, como se o desenvolvimento de um estudo e do próprio pensamento dependesse exclusivamente da rigidez das normas ou da fixidez dos conceitos. Desse modo, a desconstrução pode então ser pensada como uma perspectiva que permanece atenta para o seu próprio acontecimento, isto é, para o fato de que não há garantias ou segurança para os axiomas. Em outras palavras, a desconstrução coloca em obra a disseminação dos modos de pensar que não são senão heterogêneos, e às vezes, ambíguos ou até aporéticos. E a desconstrução também é pensada por Derrida como a própria justiça em obra. Como diz Derrida em *Prenome de Benjamin*, há textos que se prestam a “um exercício de leitura desconstrutiva”.¹⁹ Esse exercício desconstrutivo não acontece como se o texto fosse algo separado, isto é, exterior à desconstrução. Ao contrário, a desconstrução é um movimento que já acontece no próprio texto. É nesse sentido que se pode referir à desconstrução como um exercício responsável de leitura que não se baseia em procedimentos disponíveis, mas, como diz Derrida em *Psyché*, a desconstrução deve ser compreendida como uma experiência do impossível.²⁰

A respeito da frase retirada do texto de Kierkegaard, Geoffrey Bennington observa que Derrida não cita em nenhum momento a referência de onde ela foi extraída.²¹ Isto posto, faz-se necessária uma breve exposição dos primeiros momentos em que Derrida menciona o quase-conceito da *decisão*, bem como da frase de Kierkegaard, para a qual se buscará compreender o contexto e o seu sentido na obra do filósofo dinamarquês.

¹⁹ DERRIDA, J. “Prénom de Benjamin”. In.: DERRIDA, J. *Force de loi*, 1994a, p. 78.

²⁰ DERRIDA J., *Psyché*, *Inventions de l'autre* (1983-1984). In. DERRIDA J., *Psyché*: *Inventions de l'autre* Paris: Galilée, 1987b, p. 27.

²¹ BENNINGTON, Geoffrey. *A moment of madness: Derrida's Kierkegaard*. *Oxford Literary Review*, Volume 33, n.1, Jun 2011, p. 104. Disponível em: <<https://euppublishing.com/doi/abs/10.3366/olr.2011.0008>>. Acesso em: 13 jul. 2018.

A primeira vez que Derrida utilizou a sentença kierkegaardiana, entre os textos publicados, foi na epígrafe de *Cogito e história da loucura*,²² que foi apresentado em 1963 no *Collège Philosophique*, no qual se discute um dos temas fundamentais que sustenta a tese do livro *História da loucura*, do filósofo Michel Foucault. Uma das teses centrais de Foucault nesse livro é que, *grosso modo*, as estruturas do poder se reorganizam após o fim da Idade Média, e em vez de excluírem os leprosos, como naquele período, passa-se a excluir “pobres, vagabundos, delinquentes e ‘cabeças alienadas’” que, por sua vez, “retomarão o papel abandonado do lazareto”,²³ do que resulta “uma partilha rigorosa que é a exclusão social”.²⁴ Para Foucault, o louco também é excluído do *cogito* cartesiano bem como do movimento que funda a modernidade no “eu racional”.

Entretanto, a leitura desconstrutiva de Derrida procura fazer jus ao texto de Descartes; para Derrida, o louco não é excluído do projeto cartesiano, mas é assumido como parte mesma desse projeto. De qualquer modo, o que está em jogo em *Cogito e história da loucura* é a discussão sobre o problema de interpretação da exclusão ou não do louco (e da loucura) na modernidade, e que teria sido já aludida no texto de Descartes.

A exclusão da loucura por Descartes, segundo Derrida, seria uma parte constitutiva do mesmo momento em que se excluem todas as ideias obtidas por meio dos sentidos:

Toda significação, *toda* “ideia” de origem sensível é excluída do domínio da verdade, da mesma forma que a loucura. E não há nada aí de espantoso: a loucura é apenas um caso particular, e não o mais grave, aliás, de ilusão sensível que interessa aqui a Descartes.²⁵

No mesmo texto e além da epígrafe, a palavra “decisão” aparece poucas vezes, sendo a primeira vez em uma análise do livro de Foucault. Conforme Foucault, o afastamento da sociedade e aprisionamento das pessoas consideradas loucas advém de um poder de decisão “que deve reconhecer a loucura ali onde ela está”.²⁶ A propósito dessa questão, Derrida comenta:

Trata-se então de acessar o ponto onde o diálogo foi rompido, partiu-se em dois solilóquios: ao que Foucault denomina, com uma palavra muito forte, a *Decisão*. A decisão liga e separa num mesmo golpe a razão e a

²² DERRIDA, J. “Cogito et histoire de la folie”. In.: DERRIDA, J. *L'écriture et la différence*, 1967b, p. 51.

²³ Referência à parábola do mendigo chamado Lázaro que, com muitas feridas, ficava no portão de um homem rico desejando comer as migalhas que caíam da mesa desse homem. Cf. Evangelho de Lucas, cap. XVI: 19–31.

²⁴ FOUCAULT, M. *Histoire de la folie à l'âge classique*. Paris: Éditions Gallimard, 1972, p. 16.

²⁵ DERRIDA, 1967b, p. 77.

²⁶ FOUCAULT, 1972, p. 143.

loucura; ela deve ser entendida aqui ao mesmo tempo como o ato originário de uma ordem, de um *fiat*, de um decreto, e como um rasgo, uma cesura, uma separação, uma discessão (*discession*). Direi antes *dissensão*, para marcar bem que se trata de uma divisão de si, de uma partilha e de um tormento interior do sentido *em geral*, do *logos* em geral, de uma divisão no próprio ato do *sentire*.²⁷

A “decisão” que Derrida observa em *História da loucura* diz respeito à própria tese foucaultiana sobre um poder de separação que já estaria na origem do *logos* grego, o que causa certo embaraço para essa mesma tese:

Ao querer escrever a história da decisão, da partilha, da diferença, corre-se o risco de constituir a divisão como um acontecimento ou em estrutura sobrevivendo à unidade de uma presença originária; e de confirmar assim a metafísica em sua operação fundamental.²⁸

No mesmo período dos anos 60, Derrida também fala da decisão em *Violência e metafísica*. Trata-se de uma discussão com Lévinas e, entre outras questões, discute-se sobre a crítica deste último à filosofia e à ontologia. Nesse texto, a decisão já aparece relacionada à *responsabilidade* e à *impossibilidade*, conceitos que posteriormente irão marcar a interpretação derridiana, mas ainda está atrelada às ideias de “escolha” e “iniciativa”, das quais, em certa medida, Derrida se afastará.²⁹ A “decisão” é aí também tratada, na leitura que Derrida faz de Lévinas, não como iniciativa de um sujeito ou de uma comunidade específica, mas como de um “projeto” que constitui a identidade do pensamento filosófico ocidental, do qual a fenomenologia husserliana é legatária:

Ora, esse método fenomenológico remete, explicitamente e em último recurso, seria muito fácil mostrá-lo, à *decisão mesma da filosofia ocidental se escolhendo, desde Platão*, como ciência, como teoria, ou seja, aquilo que precisamente Lévinas gostaria de colocar em questão pelas vias e pelo método da fenomenologia.³⁰ (grifo nosso)

A possibilidade de escolher *a partir de* remete a uma questão que mais tarde será fundamental no pensamento derridiano, a questão da *herança*.³¹ Se o “escolher a si”

²⁷ DERRIDA, 1967b, p. 62.

²⁸ Ibid., p. 65.

²⁹ DERRIDA, “Violence et métaphysique: Essai sur la pensée d’Emmanuel Lévinas” In: DERRIDA, J. *L’écriture et la différence*, 1967c, p. 118.

³⁰ Ibid., p. 174.

³¹ Trata-se de um dos temas centrais em *Espectros de Marx*, publicado no início dos anos 90. No Capítulo 1, “Injunções de Marx”, Derrida afirma que é um erro não ler, reler e discutir Marx. É que no contexto em que foi escrito *Espectros de Marx*, em 1993, comemorava-se o “fim do comunismo” e do “socialismo”, e a consolidação do capitalismo. Mas Derrida não compartilhava as mesmas motivações que os intelectuais e políticos marxistas. Seus motivos eram, primeiramente, do plano teórico. Era preciso *rediscutir* Marx. Também havia motivações pessoais: “[...] entre todas as tentações às quais eu deveria resistir hoje haveria a da memória: contar o que foi para mim, e para os da minha geração [...], a experiência do marxismo, a

remete a um tipo de princípio de liberdade que sugere uma capacidade racional do sujeito de tomar a iniciativa sobre si mesmo, com o “a partir de” – e, nesse caso, a partir de Platão – configura-se outra forma de pensar a liberdade, pois ela está de algum modo ligada ao outro que é anterior, que já estava aí. Mas, como Derrida ainda não trata explicitamente da herança, fica difícil estabelecer o quanto esse tipo de escolha é mais ou menos “livre”. Pode-se supor essa dificuldade, ainda em *Violência e metafísica*, quando o autor diz: “[...] poder-se-ia, sem dúvida, mostrar que uma antecipação ou uma *decisão* metafísica é silenciosamente pressuposta por Husserl quando afirma, por exemplo, o ser (*Sein*) como não-realidade (*Realität*) do ideal (*Ideal*)”.³² Uma decisão “silenciosamente pressuposta” pode ser, mas também pode não ser uma decisão livre e assumida. De qualquer modo, trata-se da decisão “da filosofia”, isto é, daquilo que o mundo ocidental “decidiu” franquear para si mesmo, por meio da metafísica. É o que diz Derrida, também numa abordagem sobre Husserl, em *A voz e o fenômeno*:

Pode-se dizer, então, que o ser é determinado por Husserl como idealidade, isto é, como repetição. O progresso histórico tem sempre por forma essencial, segundo Husserl, a constituição de idealidades cuja repetição, e cuja tradição, será assegurada ao infinito: a repetição e a tradição, isto é, a transmissão e a reativação da origem. E esta determinação do ser como idealidade é uma forte *estimativa*, um ato ético-teórico que desperta a *decisão originária da filosofia* em sua forma platônica.³³

É preciso notar que o pensamento desconstrutivo de Derrida é desde cedo um diálogo crítico com a tradição filosófica, mas também com o que se costuma classificar por “pensamento ocidental”, isto é, o pensamento estabelecido sobre as estruturas do mundo

figura quase paternal de Marx, sua disputa em nós com outras filiações, a leitura dos textos, e a interpretação de um mundo no qual a herança marxista era – ele permanece ainda, e portanto, permanecerá sendo – absolutamente e de um lado a outro determinante. Não é necessário ser marxista ou comunista para se render a esta evidência. Todos nós habitamos um mundo, alguns diriam uma cultura, que guarda, de modo diretamente visível ou não, numa profundidade incalculável, a marca desta herança.” Cf. DERRIDA, J. *Spectres de Marx: L’État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*. Paris: Galilée, 1993, p. 36. E, em *De que amanhã...* diálogo com Elisabeth Roudinesco, no capítulo “Escolher sua herança”, Derrida diz que “a ideia de herança implica não somente reafirmação e dupla injunção, mas a cada instante, em um contexto diferente, uma filtragem, uma escolha, uma estratégia. Um herdeiro não é somente alguém que recebe, é alguém que escolhe, e que tenta decidir.” E Derrida assume suas heranças, mas reconhece também suas próprias estratégias: “Em certas situações, sou aliado de Lacan contra outros, em outras situações, faço objeções à Lacan. Não vejo nenhum oportunismo, nenhum relativismo nisso.” Cf. DERRIDA, J; ROUDINESCO, E. *De quoi demain...* dialogue, Paris: Fayard / Galilée, 2001a, p. 21-2. Observa-se, portanto, que a questão das estratégias utilizadas por Derrida é relevante para a compreensão de sua desconstrução.

³² DERRIDA, 1967c, p. 197. Grifo nosso.

³³ DERRIDA, J. *La voix et le phénomène*: Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl. Paris: Presses Universitaires de France, 1972 a, p. 58-9. Grifo nosso em “decisão originária da filosofia”.

greco-romano e judaico-cristão. Os primeiros livros publicados pelo autor em 1967, *A gramatologia*, *A escrita e a diferença*, e *A voz e o fenômeno*, trazem discussões cerradas com autores modernos e contemporâneos como Rousseau, Heidegger, Lévinas e Husserl. Mas muitos desses textos procuram mostrar a relação desses autores com um dos pilares centrais do pensamento ocidental: nas discussões desses pensadores, há uma certa fascinação pela “origem”. Desse modo, quando Derrida afirma que Husserl está vinculado a “uma decisão originária da filosofia”, parece que Derrida também está inserido nessa mesma tradição. Contudo, essa antinomia é resolvida na *Gramatologia*, quando o próprio Derrida rejeita a renúncia gratuita dos conceitos estabelecidos e herdados pela tradição:

Nós devemos ainda menos renunciar a esses conceitos [herdados pela tradição ocidental] que nos são indispensáveis para abalar a herança da qual eles fazem parte. [...] por um movimento oblíquo e sempre arriscado, correndo o risco, sem cessar, de recair aquém daquilo que se desconstrói, é preciso circunscrever os conceitos críticos em um discurso prudente e minucioso, marcando as condições, os meios e os limites da eficácia desses conceitos, e designar rigorosamente o pertencimento deles à máquina que eles permitem desconstituir [*déconstituer*]; e, ao mesmo tempo, a brecha pela qual se deixa entrever, ainda inominável, o brilho do além-clausura.³⁴

Pensar os conceitos relacionados à linguagem metafísica significa possibilitar liberá-los da “clausura”, e poder reinseri-los numa linguagem aberta e que permita compreendê-los em jogos dinâmicos de linguagem. Porém, o simples tratamento diferenciado dos conceitos que se consagraram na metafísica pode encobrir a própria repetição, isto é, uma não ruptura com a metafísica. Nas palavras de Evando Nascimento, “Derrida procura demonstrar que o uso ingênuo de conceitos filosóficos pode acarretar justamente a repetição de filosofemas com todas as suas determinações metafísicas.”³⁵ E isto foi denunciado pelo próprio Derrida ao comentar a obra geral de Husserl em *A voz e o fenômeno*: “Entre a linguagem comum (ou a linguagem da metafísica tradicional), e a linguagem da fenomenologia, a unidade jamais é rompida, apesar das precauções, das aspas, das renovações ou das inovações.”³⁶ Também em *A escrita e a diferença*, Derrida aponta para o uso que Husserl faz indiscriminadamente dos conceitos de “gênese” e “estrutura”, e que comprometem “cada grande etapa da fenomenologia”.³⁷

³⁴ DERRIDA, J. *De la gramatologie*. Paris: Les éditions de Minuit, 1967f, p. 25.

³⁵ NASCIMENTO, E. *Derrida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004, p. 40.

³⁶ DERRIDA, 1972 a, p. 6.

³⁷ DERRIDA, J. “‘Genèse et structure’ et la phénoménologie”. In: DERRIDA, J. *L’écriture et la différence*. Paris: Points / Éditions du Seuil, 1967d, p. 232.

Portanto, embora o pensamento desconstrutivo deva “ceder o menos possível aos dogmas e às pressuposições”,³⁸ a desconstrução não pode ser vista como uma “destruição” dos conceitos herdados no pensamento ocidental. E Derrida pertence a essa tradição. A questão da aporia, por exemplo, é uma questão herdada desde o período da filosofia grega clássica. Mas a tradição também se constitui na abertura da alteridade e do diálogo com o outro, assim como nas mudanças no tempo histórico, e no surgimento de novos problemas que exigem novas abordagens. É nesse sentido que a desconstrução derridiana deve ser pensada: ela é parte da tradição, mas sempre como abertura para o outro, pois é heterogênea e, portanto, alteridade para si mesma.

Apesar de geralmente expor a palavra “decisão” de forma esparsa em seus primeiros textos, pode-se afirmar que a interpretação derridiana sobre a “decisão” e que ditará a forma como o autor circunscreverá a marca ou o espectro deste conceito nos textos que virão a partir dos anos 80 aparece pela primeira vez em uma passagem de *Freud e a cena da escrita*, publicado em *A escritura e a diferença*, em 1967:

Diferir não pode, portanto, significar atrasar um possível presente, adiar um ato, suspender uma percepção já e agora possíveis. Este possível só é possível pela *différance* que é preciso conceber de outro modo, diferente de um cálculo ou uma mecânica da decisão.³⁹

Nesta passagem, a “decisão” já pode ser compreendida como um tipo de escolha diferente da escolha que resulta de um cálculo ou de algum programa já estabelecido (uma decisão mecânica). Trata-se já de uma *différance*.⁴⁰ Embora Derrida esteja tratando da questão do

³⁸ DERRIDA, J. *Paixões*. Trad. Lóris Z. Machado. Campinas, SP: Papirus, 1995, p. 35.

³⁹ DERRIDA, J. “Freud et la scène de l’écriture”. In: DERRIDA, J. *L’écriture et la différence*. Paris: Points / Éditions du Seuil, 1967e, p. 302.

⁴⁰ A *différance* é uma das marcas fundamentais do texto derridiano. Alguns tradutores optaram por traduções estranhas ao propósito de Derrida, como é o caso da tradução da *Gramatologia* para o português brasileiro, em que se optou por “diferência”. É uma opção que não pode nem mesmo ser justificada pela sua própria explicação: “[...] necessidade e Necessidade. Autoriza-nos a esta distinção, puramente gráfica e sem expressão fonética, a justificação que dá o autor [Derrida] para a palavra *différance* (port. *diferência*), inventada por ele mesmo para distinguir-se de *différence* (port. *diferença*)” (Cf. nota em “Advertência”. In Derrida, J. *Gramatologia*. Trad. Miriam Chnaiderman e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 2013. p. IX). O mesmo problema pode ser verificado em *Margens da filosofia*, em que os tradutores optaram por “diferança”. Como o propósito de Derrida é uma marca no texto que difere somente *no* texto (e não na fonética), essas e outras traduções não dão conta do intuito derridiano. Além disso, Derrida observa que a *différance*, que “não é nem uma palavra nem um conceito”, guarda em sua etimologia um duplo significado advindo do verbo “diferir” que, no latim *differre* pode ter o sentido mais comum, isto é, de “não ser idêntico, ser outro, discernível”, mas também a ideia de “remeter para mais tarde, de ter em conta o tempo e as forças numa operação que implica um cálculo econômico, um desvio, um adiamento, um atraso, uma reserva [...]” (DERRIDA, “La différence”. In: DERRIDA, J. *Marges de la Philosophie*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1972 b, p. 7 - 8). Além disso, Derrida também observa que na língua francesa a terminação *ance*, como em *résonance* (ressonância), permanece “indecisa *entre* o ativo e o passivo” (Ibid., p. 40). A *différance*, portanto, não remete somente à ideia de distinção e menos ainda de oposição, mas à alteridade, à

diferir como um dos modos da *différance*, a decisão já é apontada como um problema, pois a “decisão mecânica” não é nada mais do que uma ação automática, e mesmo que voluntária ou espontânea, ainda assim reflete muito mais a ideia de uma solução do que propriamente de uma decisão (no sentido derridiano), a qual poderia exigir um enfrentamento rigoroso e, portanto, não automatizado daquilo que foi, é ou será decidido.

Conforme dirá Derrida mais tarde em *Força de lei*, e se apropriando das palavras de Kierkegaard, “o instante da decisão é uma loucura”. E, no mesmo texto, o filósofo da desconstrução sustentará que é preciso fazer uma “experiência da aporia”. Nesse sentido, a decisão é marcada por Derrida como um momento decisivo que põe em jogo não uma miríade de possíveis resoluções para um problema, mas muito mais as dificuldades que resistem a qualquer resolução.

É preciso observar que a proposição kierkegaardiana (da qual Derrida não cita a referência) encontra-se no Capítulo 3 de *Migalhas filosóficas*, “O paradoxo absoluto”, um texto em que Kierkegaard utiliza o pseudônimo de João Clímacus (*Johannes Climacus*) e que foi publicado em 1844. Para compreender o sentido da sentença, faz-se necessário ler o parágrafo no qual ela é expressa:

A dialética do instante não é difícil. Do ponto de vista socrático, não se pode vê-lo nem discerni-lo; ele não existe, não foi e não virá; é porque, sabe-se, o discípulo é ele mesmo a verdade, e o instante da ocasião não passa de uma brincadeira enganosa, assim como um falso título que não faz parte essencialmente do livro; e o instante da decisão é uma *loucura*; pois, se a decisão tem de ser posta, então (conforme acima) o discípulo passa a ser a não-verdade, porém é precisamente isto o que torna necessário um começo no instante. A expressão do escândalo é que o instante é a loucura, que o paradoxo é a loucura; e o que é a exigência do paradoxo: que a inteligência é o absurdo, mas que, por uma ressonância, parece agora ser expresso pelo escândalo. Ou então, o instante precisa sempre chegar, é por isso que a gente o *considera*, e o instante deve ser o considerável; mas, depois que o paradoxo encaminhou a inteligência para o absurdo, a consideração que se tem pela inteligência não serve mais como um fundamento.⁴¹

heterogeneidade, constitutivas e constituídas ao mesmo tempo por um movimento de espaçamento e temporalização, ou temporização (*temporisation*), como diz Derrida. Para uma leitura mais abrangente sobre o problema da tradução da palavra *différance*, conferir o texto de Paulo Ottoni, “A tradução da *différance*; dupla tradução e *double bind*”. In: OTTONI, P. *Tradução manifesta: double bind e acontecimento*. Campinas, SP: Editora da Unicamp; São Paulo: Edusp, 2005, p. 126-138; ou o resumo feito pelo próprio autor, “A traduzir: *différance*, diferância, diferença, diferença, diferença, diferença, diferença, diferença, diferença, diferença, diferença, diferença...”, que pode ser acessado em: <<http://www.unicamp.br/iel/traduzirderrida/folheto4.htm>>.

⁴¹ KIERKEGAARD, S. *Les miettes philosophiques*. Trad. Paul Petit. Paris: Le caillou blanc / Éditions du Livre Français, 1947, p. 120. Na tradução de Paul Petit, do dinamarquês para o francês, lê-se: “*La dialectique de l’instant n’est pas difficile. Du point de vue socratique, on ne peut ni le voir ni le discerner ; il n’existe pas, n’a pas été et ne surviendra pas ; c’est pourquoi, on le sait, le disciple est lui-même la vérité, et l’instant de l’occasion n’est qu’une frime, tout comme un faux titre qui n’appartient pas*

As duas alternativas de que fala Kierkegaard neste parágrafo referem-se ao propósito teórico de João Clímacus. A primeira alternativa é um “ponto de vista socrático”, rejeitada pelo filósofo dinamarquês; a segunda é a sua própria tentativa de pensar o “paradoxo”, sem negá-lo, o que é impensável do ponto de vista racionalista socrático-platônico.

O “instante” é um termo chave do pensamento kierkegaardiano. Enquanto tema, ele já havia sido esboçado naqueles que são considerados os principais textos do filósofo, como *O conceito de angústia* (1841) e *Temor e tremor* (1843).⁴² Em *Migalhas filosóficas*, a questão do instante insere-se numa discussão em que o autor envolve não apenas discussões com Sócrates, mas também com Feuerbach e Schleiermacher, entre outros pensadores seus contemporâneos.⁴³

Já no primeiro capítulo das *Migalhas*, Kierkegaard observa que, para a teoria socrática, a verdade não está fora do ser humano e, portanto, não pode ser levada “para

essentiellement au livre ; et l'instant de la décision est une folie ; car, si une décision doit être posée, alors (cf. plus haut) le disciple devient la non-vérité, mais c'est justement ce qui rend nécessaire un commencement dans l'instant. L'expression du scandale est que l'instant est la folie, que le paradoxe est la folie ; ce qui est l'exigence du paradoxe : que l'intelligence est l'absurde, mais qui, par une résonance, semble maintenant être exprimé par le scandale. Ou bien l'instant doit toujours arriver, ce pourquoi on le considère, et l'instant doit être le considérable ; mais le paradoxe ayant fait de l'intelligence l'absurde, la considération qu'on a pour l'intelligence n'est pas une pierre de Touche”. Na tradução de Paul-Henri Tisseau e Else-Marie Jacquet-Tisseau: “*La dialectique de l'instant n'est pas difficile. Au point de vue socratique, on ne peut le voir ni le discerner ; il n'est pas, n'a pas été, n'arrivera pas ; aussi bien le disciple est-il en personne la vérité, et l'instant de l'occasion n'est qu'une plaisanterie, une espèce de faux-titre sans rapport essentiel avec le livre ; et l'instant de la décision est une folie ; car si la décision doit intervenir, le disciple devient alors la non-vérité (cf. ci-dessous), ce qui précisément oblige à partir de l'instant. Le scandale proclame l'instant, folie, et le paradoxe, folie ; ce langage répond à l'exigence que le paradoxe a vis-à-vis de la raison quand il lui demande de s'avouer réduite à l'absurde, exigence qui procède du scandale par un effet de résonance. Ou bien, l'instant doit toujours arriver, on le prend en considération, on le remet à plus tard, il doit être chose d'importance ; mais comme le paradoxe a réduit la raison à l'absurde, cette importance concédée par la raison à l'instant n'est pas un signe.*” KIERKEGAARD, S. “Les miettes philosophiques”. In: KIERKEGAARD, S. *Oeuvres complètes*. Miettes philosophiques; Le concept d'angoisse ; Préfaces. Tome VII. Trad. P.H. Tisseau et E.M. Jacquet-Tisseau. Paris: Éditions de L'Orante, 1973, p. 49-50. (*Migalhas filosóficas ou um bocadinho de filosofia de João Clímacus*. Trad. Ernani Reichmann e Álvaro Valls. 3. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011, p. 75.)

⁴² Cf. sobretudo o capítulo III de *O conceito de angústia*, “A angústia, consequência do pecado que consiste em evitar a consciência do pecado”, que contém uma longa nota na qual Kierkegaard explicita a questão do instante na metafísica platônica (KIERKEGAARD, S. “Le concept d'angoisse”. In: KIERKEGAARD, S. *Oeuvres complètes*. Miettes philosophiques; Le concept d'angoisse ; Préfaces. Tome VII. Trad. P.H. Tisseau et E.M. Jacquet-Tisseau. Paris: Éditions de L'Orante, 1973, p. 181-208). Entretanto, a discussão sobre a questão do instante nessas obras foge do escopo desta pesquisa. O que nos interessa nas *Migalhas* é compreender o contexto no qual se insere a sentença citada por Derrida, e o que significa nesse contexto a expressão “o instante da decisão”, e não um estudo exaustivo sobre o conceito de “instante” no pensamento de Kierkegaard. Cabe ressaltar que, conforme Derrida nos diz na *Grammatologie*, “o contexto põe às vezes uma distância infinita entre duas proposições idênticas.” (DERRIDA, De la *Grammatologie*, 1967f, p. 434); por outro lado, também afirma que “a finitude de um contexto nunca está assegurada nem é simples. Há uma abertura indefinida de todo contexto, uma não totalização essencial”. (DERRIDA, “Vers une Éthique de la discussion”. In: DERRIDA, *Limited Inc.*, 1990, p. 253.)

⁴³ VALLS, Álvaro. “Apresentação”. In: KIERKEGAARD, S. *Migalhas filosóficas*, 2011, p. 11-12.

dentro” dele, pois ela já se encontra em seu próprio ser. Desse modo, a relação entre mestre e aprendiz não se pauta por uma relação de ensino-aprendizagem do modo como esta é pensada no senso comum. No sentido mais corriqueiro, o aprendiz é aquele que não conhece a verdade e, portanto, está naturalmente afastado dela. Nas palavras de Kierkegaard,

Do ponto de vista socrático, todo ponto de partida no tempo é *eo ipso* um evento contingente, qualquer coisa de inconsistente, uma ocasião. O mestre também já não é nada demais, e se ele se dá e dá seu ensinamento de qualquer outra maneira, então não está dando, mas tomando; então ele não é amigo do aluno, menos ainda seu mestre.⁴⁴

Desse modo, o mestre não é nenhuma autoridade em um determinado assunto, pois não é ele que traz a verdade, mas o indivíduo que deve alcançá-la por si mesmo e dentro de si mesmo. O mestre seria, no limite, aquele que lembra ao aprendiz que a verdade já estava sempre nele mesmo. Mas, para Kierkegaard, o que agrava essa interpretação socrática é que o “ponto de partida” no tempo se torna contingente, ou uma simples “ocasião”. O instante da “descoberta” da verdade já estava na eternidade e é subsumido por ela, sendo absorvido por ela e nela se escondendo. Partindo da ideia do “instante”, o autor pensa outra maneira de compreender a eternidade. Supondo-se que a eternidade ainda não exista, ela só pode vir a ser no “instante”, e assim, o instante já não é uma simples ocasião, mas é “decisivo”.⁴⁵ Nesse sentido, o ser humano não deve possuir a verdade, como Sócrates acreditava, mas ele deve ser propriamente, e inversamente, a “não verdade”.

Como observa Álvaro Valls, o objetivo de Kierkegaard é evitar a recaída no socratismo.⁴⁶ É a partir desse critério que o filósofo dinamarquês dirige sua crítica a Feuerbach, pois este defende que a religião é uma criação humana e, sendo assim, a verdade também só pode ser humana. Nesse sentido, o ser humano já está na verdade, e a verdade é, portanto, imanente. Segue-se daí que o ser humano não precisa da salvação, menos ainda de uma história (cristã) da salvação – que é justamente o que João Clímacus deseja. Portanto, para Kierkegaard (ou Clímacus), Feuerbach teria recaído no socratismo, já que, para este último, apenas bastaria que o ser humano reconhecesse como reminiscência aquilo que se tinha esquecido: Deus foi criado pelo próprio homem. Desse modo, a história se resolve no racional e o Absoluto recai dentro da história – *mutatis mutandis*, é o que pensava Hegel.

⁴⁴ KIERKEGAARD, 1947, p. 48.

⁴⁵ Ibid., p. 50-1.

⁴⁶ VALLS, 2011, p. 14.

Mas, para Kierkegaard, o ser humano está fora da verdade, e como Deus entra no tempo e na história, a razão fracassa, não resistindo ao paradoxo, restando apenas o “salto” pela fé. A propósito dessa perspectiva kierkegaardiana, Álvaro Valls comenta que há uma “eternização da história” e/ou “a historização da eternidade”, o que “não pode ser pensado dentro das categorias filosóficas gregas sem paradoxo”.⁴⁷

Retomando o parágrafo no qual está a sentença citada por Derrida, pode-se concluir que “o instante da decisão é uma loucura” *somente* a partir do ponto de vista da filosofia socrática, pois, para Sócrates, o instante não é decisivo, mas apenas uma “ocasião”. E na perspectiva de Kierkegaard, o instante da decisão *não é exatamente* uma loucura, mas apenas se tomado em relação às categorias da razão, ou do pensamento filosófico grego clássico. Pode-se afirmar que é na tentativa de pensar o instante com essas mesmas categorias e forçando-as no paradoxo (para mantê-lo), que Kierkegaard insiste, não para solucioná-lo, mas para mostrar onde a inteligência (ou a razão) falha, e por que se torna necessário o salto na fé.

De certo modo, a questão da “decisão” no pensamento de Derrida também deve ser pensada em relação ao paradoxo e, talvez, esta seja a aproximação que o filósofo da desconstrução faz de seu pensamento em referência ao dito kierkegaardiano.⁴⁸ Contudo, para ser mais preciso, é no tocante ao problema da *aporia* que se pode supor um autêntico “instante da decisão”. E em *Força de lei*, para compreender a justiça sob a perspectiva da desconstrução, Derrida sustenta que é necessário fazer uma “experiência da aporia”:

Uma experiência é uma travessia, como o nome indica, passa através e viaja rumo a uma destinação para a qual ela encontra passagem. A experiência encontra sua passagem, ela é possível. Ora, nesse sentido, não pode haver experiência plena da aporia, isto é, daquilo que não deixa uma passagem. *Aporia* é um não-caminho. A justiça seria, deste ponto de vista, a experiência daquilo que não podemos fazer a experiência. Nós iremos encontrar, *daqui a pouco, mais de uma aporia, sem poder atravessá-las*.⁴⁹ (grifo nosso)

⁴⁷ VALLS, 2011, p. 16.

⁴⁸ A propósito do paradoxo, Pascal escreve em seus *Pensamentos* que é preciso apostar sobre a existência ou inexistência de Deus. Pascal defende que a aposta é inevitável, e segue uma lógica pela melhor aposta, que pode ser identificada pela análise entre o “ganho e a perda” como resultado de cada uma das opções: “Pesemos o ganho e a perda escolhendo a cruz, que é Deus. Consideremos esses dois casos: se ganharmos, ganharemos tudo, se perdermos, não perderemos nada. Apostai, pois, que ele existe, sem hesitação.” (PASCAL, 1999, p.93). Sobre a “visão trágica” da decisão de apostar na existência de Deus, conferir o texto de Lucien Goldmann, *Le Dieu caché: étude sur la vision tragique dans les Pensées de Pascal et dans le théâtre de Racine*. Paris: Gallimard, 1959.

⁴⁹ DERRIDA, 1994a, p. 37-8.

Fazer uma experiência é fazer uma passagem. Isto está intrínseco ao conceito de experiência pela sua própria etimologia.⁵⁰ O problema é que, como Derrida observa, aporia e experiência são conceitos excludentes. Mesmo assim, a aporia que Derrida procura enfrentar não é aquela que imobiliza, por impedir a passagem. Em toda a sua obra, sempre houve uma certa “lógica da aporia”:

uma “lógica” da aporia regularmente se impôs a mim, há muito tempo: não para significar a paralisia ou o impasse, mas propriamente naquilo em que é preciso persistir para que uma decisão, uma responsabilidade, um acontecimento ou uma hospitalidade, um dom sejam possíveis.⁵¹

A “lógica” da aporia, que nada tem a ver com a lógica clássica,⁵² pode ser observada em relação ao problema da decisão, mas também da responsabilidade. Em *Psyché: Invention de l'autre*, Derrida afirma que o “interesse da desconstrução, de sua força e de seu desejo (se ela tem algo como isso), é uma certa experiência do impossível”.⁵³ Experiência e aporia podem ser lidas, nessa relação, como uma espécie de alteridade. Uma heterogeneidade do inteiramente outro, mas um para o outro.

⁵⁰ Derrida remete a palavra “experiência” ao seu caráter etimológico e mostra suas relações com a aporia, isto é, para a ausência de garantias, para assim desvinculá-la do ponto de vista epistemológico dado pelo empirismo, o qual pensa a experiência como condição de possibilidade para o conhecimento do mundo sensível, o que, para Derrida, está associado a metafísica da presença. Cf.: DERRIDA, 1967c, p. 225.

⁵¹ DERRIDA, J. “Prière d’insérer”. In.: *Apories: mourir – s’attendre aux “limites de la vérité”*. Paris: Galilée, 1996a, p. 01.

⁵² A Lógica clássica se estrutura fundamentalmente a partir dos princípios de *identidade, não-contradição*, e do *terceiro excluído*. Como pensamento da *différance*, a desconstrução derridiana subverte os princípios da identidade e da não-contradição, e Derrida mostra ao longo de sua obra, através de vários exemplos, como esses princípios falham; é o que pode ser verificado, em alguns casos, de maneira muito simples, como na expressão “Eu não tenho senão uma língua, e ela não é minha”, em *O monolingüismo do outro*. Ademais, sua autobiografia problematiza a questão da identidade, desconstruindo, por exemplo, a noção de “limite”, essencial para a idealização da identidade. Quando o filósofo discute suas “origens” argelina/africana (geográfica), francesa (linguística), judaica (religiosa), ele mostra que essas raízes não o definem, em nenhum desses “limites”, pois todos eles *transbordam*, para fora ou para dentro, *nem* fora *nem* dentro dos próprios (que nem mesmo podem ser propriamente “próprios”) “limites”. A esse respeito, isto é, sobre o problema da identidade, Derrida comenta a situação em que viveu na Argélia, no interior de “subconjuntos” aos quais pertencia: “[...] podemos distinguir um dos subconjuntos ao qual eu pertencia até certo ponto. Somente até um certo ponto, porque, a partir do momento em que se trata de cultura, de língua, ou de escrita, o conceito de conjunto ou de classe não pode mais dar lugar a uma tópica simples de exclusão, de inclusão ou de pertença. Este quase-subconjunto seria, então, o dos “judeus indígenas”, como se dizia precisamente naquela época. Cidadãos franceses desde 1870 e até às leis de exceção de 1940, eles não podiam *identificar-se* propriamente, no duplo sentido de “identificar-se a si-mesmo” e do “identificar-se-a” outro. Eles não podiam identificar-se segundo modelos, normas ou valores cuja formação lhes era estrangeira, porque francesa, metropolitana, cristã, católica. No meio onde eu vivia se dizia “os católicos”, chamavam-se católicos todos os franceses não-judeus, mesmo que eles fossem, por vezes, protestantes, ou, já não sei mais, ortodoxos: “católico” significava tudo o que não é nem judeu, nem berbere, nem árabe. Então, esses jovens judeus indígenas não podiam identificar-se facilmente nem aos “católicos”, nem aos árabes, nem aos berberes, de quem, em geral, naquela geração, eles não falavam a língua.” (DERRIDA, *Le monolingüisme de l'autre*, 1996b, p. 87-8). Nas palavras de Derrida, estes jovens judeus se sentiam estrangeiros em sua própria cultura, ou, ao menos, em sua cultura adquirida.

⁵³ DERRIDA, 1987b, p. 27.

Para compreender essas dificuldades inerentes à desconstrução, torna-se necessário reconstituir e acompanhar alguns dos momentos em que a aporia, a decisão, mas também a indecisão, e a responsabilidade se inter-relacionam na obra de Derrida.

O primeiro capítulo desta tese aborda a questão da aporia, começando pelos “indecidíveis”, que são os quase-conceitos que não permitem uma definição exclusiva, não por serem simplesmente polissêmicos, mas porque sua polissemia está envolta em “problemas”: esses indecidíveis são por essência paradoxais, contendo jogos de oposições que não podem ser resolvidos sem que haja alguma perda de sentido para o conceito em questão. Portanto, o indecidível é um problema para a decisão. No segundo tópico, abordamos a questão da aporia na discussão que Derrida faz sobre o “limite” e a morte, a partir de sua leitura sobre como este último tema é exposto por Heidegger em *Ser e tempo*. No terceiro tópico, será examinado o uso da palavra decisão nos três temas que Derrida relaciona com a aporia para pensar a desconstrução e a possibilidade da justiça. A discussão se refere ao texto *Força de lei*, que pode ser marcado como aquele que mais explicita a concepção de justiça no pensamento desconstrutivo derridiano, e um dos quais o autor mais expõe seu pensamento sobre a decisão.

O segundo capítulo também se divide em três momentos, e procura analisar o uso que Derrida faz da decisão em relação à responsabilidade, sobretudo a partir dos temas da liberdade, da política, da hospitalidade, e do perdão. O primeiro tópico procura mostrar como o tema da responsabilidade é geralmente atrelado ao problema da liberdade na filosofia francesa do século XX, o que pode ser evidenciado nos textos de pensadores como Jean-Paul Sartre e Albert Camus. No segundo tópico, acompanhamos as discussões de Derrida com Jan Patočka e Søren Kierkegaard em *Dar a morte* para compreender sua interpretação sobre o tema da responsabilidade, em sintonia com o tema da decisão. Por último, analisamos a questão política da decisão, e sua relação com a responsabilidade, tendo como base o texto *Políticas da amizade*.

No terceiro capítulo, para tratar da hospitalidade, do perdão e do cálculo, utilizamos alguns textos de Derrida que evidenciam sua marca em relação ao estatuto do pensamento filosófico, na medida em que seus gêneros textuais rompem com a ideia delimitadora do “livro” ou da “obra” fechada em si mesma. São entrevistas, diálogos e conferências, cujo tom é mais fluido, informal, mas não por isso menos relevante para as discussões que abordamos; afinal, Derrida é um autor que questiona a suposta “superioridade” de um gênero em relação a outro, como é o caso de sua crítica à deslegitimação da literatura diante do texto filosófico. De qualquer modo, a utilização de

tais gêneros textuais não difere da maioria de seus textos que utilizamos nos capítulos anteriores, como é o caso dos textos que resultam de seminários e conferências.

1 APORIAS DA DECISÃO

Mênon: Sócrates, mesmo antes de estabelecer relações contigo, já ouvia (dizer) que nada fazes senão caíres tu mesmo em aporia, e levares também outros a cair em aporia. E agora, está-me parecendo, me enfeitiças e drogas, e me tens simplesmente sob completo encanto, de tal modo que me encontro repleto de aporia. E, se também é permitida uma pequena troca, tu me pareces, inteiramente, ser semelhante, a mais não poder, tanto pelo aspecto como pelo mais, à raia elétrica, aquele peixe marinho achatado. Pois tanto ela entorpece quem dela se aproxima e a toca, quanto tu pareces ter-me feito agora algo desse tipo. Pois verdadeiramente eu, de minha parte, estou entorpecido, na alma e na boca, e não sei o que te responder. E, no entanto, sim, miríades de vezes, sobre a virtude, pronunciei numerosos discursos, para multidões, e muito bem, como pelo menos me parecia. Mas agora, nem sequer o que ela é, absolutamente, sei dizer. Realmente, parece-me teres tomado uma boa resolução, não embarcando em alguma viagem marítima, e não te ausentando aqui. Pois se, como estrangeiro, fizesses coisas desse tipo em outra cidade, rapidamente serias levado ao tribunal como feiticeiro. (Platão, *Mênon*, 80 a b)

Para discutir o tema de um simpósio intitulado “A desconstrução e a possibilidade da justiça”, em 1989, na universidade americana Cardozo Law School, Derrida escreveu dois textos⁵⁴ que posteriormente foram publicados no livro *Força de lei*. Na primeira parte, “Do direito à justiça”, o autor expõe as dificuldades encontradas em relação ao tema e, para isto, propôs a análise de três aporias concernentes ao tema do direito e da justiça: 1. *a epokhé da regra*, 2. *a assombração do indecível* e 3. *a urgência que barra o horizonte do saber*.

Na análise sobre as aporias, Derrida pensa nos axiomas que aí estão envolvidos. Apesar de não se restringir à análise dos dogmas do pensamento ocidental, é preciso reconhecer que a desconstrução derridiana nasce do conflito com a tradição metafísica, que pode ser encontrada até mesmo em autores que também criticaram essa tradição, como Heidegger, Lévi-Strauss e Foucault.

Para compreender o quase-conceito da *decisão*, é preciso analisar o tema da desconstrução que, em *Força de lei*, aparece relacionado ao problema das aporias; trata-se da questão dos “indecíveis”. Sobre a relação entre os *indecíveis* e a *decisão*, Derrida comenta: “Para mim o indecível é a condição da decisão, do acontecimento, [...] o indecível e todos os outros valores que a ele podemos associar são tudo menos negativos, paralisantes e imobilizantes. É exatamente o contrário para mim”.⁵⁵ A indecidibilidade não paralisa o pensamento num certo relativismo. Ao contrário, ela

⁵⁴ *Força de lei* foi publicado contendo os dois textos, além de um *post-scriptum*. Para o simpósio em questão, Derrida apresentou apenas o primeiro, mas afirma que entregou cópias da segunda parte “Prenome de Benjamin”, destinadas ao público. Esta segunda parte foi apresentada em outro seminário.

⁵⁵ DERRIDA, 1999a, p.53, apud CONTINENTINO, A. M. *A alteridade no pensamento de Jacques Derrida: escritura, meio-luto, aporia*. [Tese de Doutorado]. Rio de Janeiro, PUC-Rio, 2006, p. 18.

implica o comprometimento com o pensar, mesmo mantendo a incerteza advinda de toda ausência de fundo. A questão dos indecidíveis é um dos temas centrais da desconstrução, e que pode ser verificado desde *A farmácia de Platão*, publicado pela primeira vez em 1968 na Revista *Tel Quel*, onde Derrida também já expõe a palavra decisão.

1.1 Os indecidíveis

A palavra decisão aparece na introdução de *A farmácia de Platão*. Derrida inicia dizendo que todo texto se faz por uma *composição*, por alguma *regra* e algum *jogo* que lhe são próprios. Para o filósofo, um texto não se dá simplesmente, isto é, a compreensão de um texto não depende somente da percepção de um sujeito presente; sua composição pode se manter oculta, e por um longo período. Derrida, então, afirma:

A dissimulação da textura pode, em todo o caso, levar séculos para desfazer seu pano. O pano envolvendo o pano. Séculos para desfazer o tecido. Reconstituindo-o, também, como um organismo. Regenerando indefinidamente seu próprio tecido por detrás do rastro cortante, a decisão de cada leitura. Reservando sempre uma surpresa à anatomia ou à fisiologia de uma crítica que acreditaria dominar o jogo, vigiar ao mesmo tempo todos os fios, iludindo-se, também, em querer olhar o texto sem tocá-lo, sem pôr as mãos no “objeto”, sem se arriscar a lhe acrescentar – única chance de entrar no jogo pegando-o pelas mãos – algum novo fio.⁵⁶

Não basta uma leitura “atenta” sobre um texto. Uma leitura neutra ou puramente objetiva não seria capaz de dar conta das dissimulações escondidas na textura de um texto. A leitura exige uma *decisão*, e por isso Derrida afirma que aqueles que não se arriscam em “pôr as mãos no ‘objeto’”, não podem entrar no jogo que envolve, ao mesmo tempo, a leitura e a escrita. *A farmácia de Platão* é, nesse sentido, um desdobramento das leituras de Derrida sobre o texto de Platão.

A leitura/escrita de Derrida torna-se então um “suplemento” ao texto platônico. No pensamento derridiano, o termo “suplemento” também pode ser compreendido como um *indecidível*.⁵⁷ Na segunda parte da *Gramatologia*, mais precisamente na discussão

⁵⁶ DERRIDA, J. “La pharmacie de Platon”. In.: DERRIDA, J. *La dissémination*. Paris: Points / Éditions du Seuil, 1972c, p. 79.

⁵⁷ A propósito da questão dos indecidíveis como problemas relacionados à aporia, Derrida diz que há muitos textos em sua obra que tratam dessa correlação, e que há, portanto, uma “[...] lista interminável de todos os quase-conceitos dito indecidíveis que são tanto lugares quanto deslocamentos aporéticos – quer se tratasse do *double bind* e de todas as duplas tiras de *Glas*, do trabalho de luto impossível, da impraticável oposição entre incorporação e introjeção em *Fors*, em *Mémoires pour Paul de Man* e em *Psyché, Invention de l'autre* (a desconstrução está aí expressamente definida como certa experiência aporética do impossível), quer se

sobre a “Época de Rousseau”, Derrida observa que Rousseau compreende a escrita como um suplemento da voz, repetindo um gesto platônico. Rousseau compreende a escrita como “suplemento do suplemento”, ou “signo de um signo”,⁵⁸ pois, estando a voz mais próxima da origem da verdade e daquele que fala, a escrita só pode ser uma cópia imperfeita e distanciada da origem. Esse suplemento é, então, rebaixado na teoria rousseaiana. Derrida chama esse privilégio da voz em relação à escrita de “fonocentrismo”.

Na lógica fonocêntrica, a escrita ou o traço não são apenas reduzidos, mas são vistos aí como uma ameaça que contamina a presença viva da voz. De acordo com Derrida, Rousseau considera a escrita como um meio até mesmo perigoso e ameaçador para a presença a si da consciência, mas, “quando a natureza, como proximidade a si, vem a ser interdita ou interrompida” e “quando a palavra falha em proteger a presença”, a escrita se torna “necessária”.⁵⁹ Mas, então, Derrida constata que “[...] o texto filosófico, embora seja de fato sempre escrito, comporta precisamente como sua especificidade filosófica, o projeto de se apagar diante do conteúdo significado que ele transporta e, em geral, ensina.” Mesmo se a leitura procura mostrar as falhas de um texto filosófico, ainda assim a escrita cumpre esse seu propósito de se “apagar” enquanto ensina. Nesse sentido, Rousseau “valoriza e ao mesmo tempo desqualifica a escrita [...] em um movimento dividido, mas coerente”.⁶⁰ E, como observa Marc Goldshmidt, “[...] é o conceito de ‘suplemento’ que assegura no discurso rousseaísta uma coerência sem coesão [...]”.⁶¹

O suplemento não é algo que vem de fora para dentro, pois se integra sem ser um puro complemento, respeitando uma outra lógica, diferente do essencialismo disseminado ao longo da história do pensamento ocidental. É nesse sentido que a leitura derridiana do texto platônico pode ser vista como um suplemento, pois, ao ler e comentar Platão, ao mesmo tempo que “não está na origem”, “põe as mãos no objeto”, entrando no texto para

tratasse do (não) passo e da paralisia de *Parages*, da ‘contradição não dialetizável’, de uma data de aniversário que ‘não chega senão a se apagar’ em *Schibboleth*, da iterabilidade, a saber, das condições de possibilidade como condições de impossibilidade um pouco por todo lado, em especial em *Assinatura Acontecimento contexto* em *Limited Inc.*, da invenção do outro como o impossível em *Psyché*, em sete antinomias da disciplina filosófica em *Du droit à la Philosophie*, do dom como o impossível (*Donner le temps...*) e sobretudo, próximo a estes lugares onde as questões de responsabilidade jurídica, ética ou política concernem também as fronteiras geográficas, nacionais, étnicas ou linguísticas, eu teria tentado insistir sobre a formalização mais recente desta aporética em *O outro cabo* (datado da guerra do Golfo).” C.f. DERRIDA, *Apories*, 1996a, p. 36-7.

⁵⁸ DERRIDA, 1967f, p. 398.

⁵⁹ Ibid., p. 207.

⁶⁰ DERRIDA, 1967f, p. 204.

⁶¹ GOLDSCHMIT, M. *Jacques Derrida: une introduction*. S.l: Pocket, 2014. (Agora)

tirar outras possibilidades inscritas no texto do filósofo grego. Derrida, então, começa por desconstruir a afirmação que Platão faz no *Fedro*, de que a escrita só pode se repetir e significar sempre o mesmo.⁶² Para Derrida, a esterilidade do “sério” e do “não sério” é uma tolice. É preciso entrar no jogo da textura do texto, nas camadas do tecido, no suplemento, e nos paradoxos da suplementaridade. Como diz Derrida, é preciso deixar correr os fios, mas também, no mesmo tecido (nos mesmos textos), deve-se puxar “outros fios”, e de novo, “para ver aí urdir ou desatarem-se outros desenhos”.⁶³

Desse modo, Derrida analisa no *Fedro* o mito de Theuth, no qual Platão cita a questão do nascimento da escrita. Mas também, nesse diálogo de Sócrates com Fedro, “Sócrates compara a uma droga (*phármakon*) os textos escritos que *Fedro* trouxe consigo. Esse *phármakon*, essa ‘medicina’, esse filtro, ao mesmo tempo remédio e veneno, já se introduz no corpo do discurso com toda ambivalência”.⁶⁴ Segundo Derrida, a palavra *phármakon* é um indecível que já colocava sérios problemas para os gregos. O filósofo observa sua polissemia:

a palavra *phármakon*. [...] polissemia regulada que permitiu, por deformação, indeterminação ou sobredeterminação, mas sem contrassenso, traduzir a mesma palavra por “remédio”, “veneno”, “droga”, “filtro” etc. Veremos também a que ponto a unidade plástica desse conceito, sua regra e, mais ainda, a estranha lógica que o liga ao seu significante, foram dispersadas, mascaradas, obliteradas, afetadas por uma relativa ilegibilidade, pela imprudência ou pelo empirismo dos tradutores, por certo, mas primeiramente pela temível e irredutível dificuldade da tradução. Dificuldade de princípio, que tem menos a ver com a passagem de uma língua para outra, de uma língua filosófica para outra, do que com a tradição, nós o veremos, do grego ao grego, e violenta, de um não filosofema a um filosofema.⁶⁵

As traduções da palavra *phármakon* não dão conta do campo semântico que a abrange em sua diversidade. Se se traduz por “veneno”, perde-se o caráter de “remédio” e vice-versa.⁶⁶ Pois o *phármakon* não pode ser algo *nem* mau *nem* bom, mas bom e mau ao mesmo tempo.

Na passagem em que Platão conta o mito de Theuth, o criador da escrita, a escrita é apresentada como um *phármakon*. Derrida observa que o que está em jogo é uma

⁶² DERRIDA, 1972c, p. 81.

⁶³ Ibid., p. 104.

⁶⁴ Ibid., p. 87.

⁶⁵ Ibid., p. 88-9.

⁶⁶ Na tradução de José Cavalcante de Souza, *phármakon* é traduzido por “medicamento”, evidenciando, assim, a tradição criticada por Derrida. Cf. PLATÃO. *Fedro*. Trad. José Cavalcante de Souza. São Paulo: Editora 34, 2016, p. 193.

questão moral, no sentido dos costumes e das conveniências sociais, “de saber o que se faz e o que não se faz”.⁶⁷ Sócrates questiona se é “decente” ou “indecente” escrever, e em quais situações a escrita é conveniente ou inconveniente.⁶⁸ Derrida observa então que, no texto platônico, a escrita aparece relacionada ao mito, e não diretamente ao *logos*. A escrita é acusada de ser aquilo que “repete sem saber”, e isso a afasta da “origem”. A escrita, então, como *phármakon*, espera pela decisão superior que julgará seu valor. Theuth, o deus criador de várias ciências como o cálculo e a geometria, leva-as para Thamous, rei de todo o Egito, para que este faça suas apreciações ou censura. “Deus, o rei, não sabe escrever, mas esta ignorância ou esta incapacidade testemunham sua soberana independência. [...] Ele fala, ele diz, ele dita, e sua palavra é suficiente”⁶⁹. Thamous age como um pai, no momento em que avalia a arte de um filho, e deprecia a escrita como inútil, ameaçadora e maléfica.

Para Derrida, essa passagem do *Fedro* ilustra a instalação da metafísica ocidental pelo platonismo:

Mesmo que aqui não queiramos nos deixar conduzir pela passagem fácil que faz comunicar entre si as figuras do rei, do deus e do pai, seria suficiente prestar uma atenção sistemática [...] à permanência de um esquema platônico que atribui a origem e o poder da fala, precisamente do *logos*, à posição paternal.⁷⁰ Não que o *lógos* seja o pai. Mas a origem do *logos* é seu pai. Dir-se-ia, por anacronia, que o ‘sujeito falante’ é o pai de sua fala. Ter-se-ia percebido cedo que não há aqui nenhuma metáfora, [...]. O *logos* é um filho, então, e que se destruiria sem a presença, sem a assistência presente de seu pai. De seu pai que responde por ele e dele. Sem seu pai ele é apenas, precisamente, uma escrita”.⁷¹

Nesse sentido, a escrita está afastada do pai e depende de seu socorro. Essa é a decisão metafísica platônica que põe o *logos* vivo e presente como o discurso verdadeiro, pois está mais próximo da fonte, isto é, do Bem, o “pai”, o “sol”, o “capital”:

Quanto à escrita, ela é avaliada como boa para a rememoração (*hupómnēsis*), e ruim para a memória viva (*mnēmē*). Derrida procura mostrar que Platão e os gregos são herdeiros dos egípcios, e então, esclarecer os vários significados de Theuth, no qual encontra, entre outros, o sentido de “deus da morte”. Na mitologia egípcia Thot imita o pai, mas o representa substituindo-o. Derrida interpreta essa “lógica” no mito do deus

⁶⁷ DERRIDA, 1972c, p. 91.

⁶⁸ Na tradução de José Cavalcante de Souza, optou-se por “belo ou feio”, e se o discurso escrito deve ser censurado ou não. Cf. PLATÃO. *Fedro*. Trad. José Cavalcante de Souza. São Paulo: Editora 34, 2016. p. 203.

⁶⁹ DERRIDA, 1972c, p. 94.

⁷⁰ Ibid., p. 94-5.

⁷¹ Ibid., p. 95.

Thot: “Ele não se deixa assinalar um lugar fixo no jogo das diferenças. Astucioso, fugidio, mascarado, conspirador, farsante, como Hermes, não é nem um rei nem um valete; ele está mais para uma espécie de *joker*, um significante disponível, uma carta neutra, dando jogo ao jogo”.⁷²

De acordo com Derrida, Platão pode não ter visto todas essas relações, ou, se as percebeu, ele pode ter deixado de lado como algo impraticável. E isso impõe um problema para a interpretação do texto platônico: “Por si só, essa razão já deveria nos impedir de reconstituir toda a cadeia de significações do *phármakon*. Nenhum privilégio absoluto nos permite dominar absolutamente seu sistema textual”.⁷³ Essa dificuldade faz voltar à tona a questão da leitura “objetiva”, que procura somente analisar o texto-objeto, pronto para a observação neutra do leitor. Mas Derrida se justifica e sustenta que a palavra *phármakon* lhe “pareceu adequada” para desatar vários fios de correspondência. Pois, chama a atenção quando, no mito, Theuth apresenta apenas uma face da escrita, o lado tranquilizador. Para Derrida, essa interrupção e ocultação do jogo dos contrários é um efeito do platonismo:

De um lado, Platão antecipa a decisão de uma lógica intolerante a esta passagem entre os dois sentidos contrários de uma mesma palavra, ainda mais que uma tal passagem se revelará totalmente outra de uma simples confusão, alternância ou dialética dos contrários. Contudo, por outro lado, o *phármakon*, se nossa leitura se confirma, constitui o meio original dessa decisão, o elemento que a precede, a compreende, a transborda, não se deixa jamais reduzir e não se separa de uma palavra (ou de um aparelho significante) única, operando no texto grego e platônico.⁷⁴

Essa “decisão de uma lógica intolerante” sustentada por Platão terá como consequência a anulação das diferenças, fazendo com que se prevaleça somente um dos polos do *phármakon*, portanto, da escrita.

Todas as traduções nas línguas herdeiras e depositárias da metafísica ocidental tem, portanto, sobre o *phármakon*, um efeito de análise que o destrói violentamente, o reduz a um de seus elementos simples, interpretando-o, paradoxalmente, a partir do ulterior que ele tornou possível. Uma tal tradução interpretativa é então tão violenta quanto impotente: ela destrói o *phármakon*, mas ao mesmo tempo se impede de atingi-lo, e o deixa intocado em sua reserva.⁷⁵

⁷² DERRIDA, 1972c, p. 115.

⁷³ Ibid., p. 119.

⁷⁴ Ibid., p. 122.

⁷⁵ DERRIDA, 1972c, p. 122.

Se a tradução do *phármakon* por veneno é falha, ocorre que também não se pode simplesmente rejeitá-la. E a tradução por “remédio” também era inquietante para Platão, pois, para ele, mesmo as drogas utilizadas com fins terapêuticos não podem ser consideradas inofensivas ou somente benéficas. Esse indecível é tratado no Filebo (46 a e 45 e) como uma *hubris*, isto é, como um excesso desmedido que pode fazer os descomedidos gritarem, mas dar alívio aos que procuram tratar suas sarnas. Seu próprio elemento guarda essas oposições. Mas, enquanto “cura”, o *phármakon* se revela como artificial e, portanto, contrário à vida natural, isto é, à vida “normal”. É nesse sentido que a escrita não supre a memória, mas a faz esquecer, levando o saber para longe de sua fonte original. E o *phármakon* também é aquilo que, “ocorrendo sempre de fora, agindo ele próprio como o que está fora, jamais terá virtude própria e definível”.⁷⁶ Ele não pode ser definido, pois não tem identidade:

O *phármakon* não tem nenhuma identidade ideal, ele é aneidético, e antes de tudo, porque ele não é monoeidético (no sentido em que no *Fédon* se fala do *eidos* como um simples: *monoeides*). Esta “medicina” não é um simples. Entretanto, o *phármakon* também não é um composto [...] sensível participando de várias essências simples. Ele é, antes de tudo, o meio anterior no qual se produz a diferenciação em geral, e a oposição entre o *eidos* e seu outro; esse meio é *análogo* àquele que, mais tarde, após e segundo a decisão filosófica, será reservado à imaginação transcendental, essa “arte escondida nas profundezas da alma”, não dependendo nem do sensível nem do inteligível, nem da passividade, nem da atividade.⁷⁷

A decisão que visa destacar e dominar um dos polos do indecível só é possível porque os significados contrários procedem dele mesmo. Mas no indecível não se pode encontrar nem presença nem ausência, tendo em vista a “[...] inesgotável adversidade de seu fundo e de sua ausência de fundo”.⁷⁸ O *phármakon* faz deslizar seus significados toda vez que se tenta apreendê-lo em sua totalidade. Por isso Platão teria concebido o *phármakon* como um perigo.

Mas Derrida percebe algumas contradições na leitura platônica. Pois, como signo do signo, a escrita é vista pelo filósofo ateniense como um “fora”, isto é, um excesso. Esse excesso faz a memória dormir e cair no esquecimento (*Léthé*). E assim como a escrita, os sofistas também são imitadores daqueles que sabem; eles estão, portanto,

⁷⁶ Ibid., p. 126.

⁷⁷ Ibid., p. 156.

⁷⁸ Ibid., p. 87.

distantes da origem, pois simulam e vendem cópias, e não as memórias verdadeiras. Então, Derrida observa:

A linha de frente que se inscreve violentamente entre o platonismo e o seu outro mais próximo, na espécie da sofística, está longe de ser unida, contínua, como estendida entre dois espaços homogêneos. Seu desenho é tal que, por uma indecisão sistemática, as partes e os partidos trocam frequentemente seus respectivos lugares, imitam suas formas e pegam emprestado os caminhos do adversário. Essas permutações são então possíveis, e se elas devem se inscrever sobre um terreno comum, a dissensão resta sem dúvida interna e repousa numa sombra absoluta qualquer totalmente outra da sofística e do platonismo, alguma resistência sem medida comum com toda essa comutação.⁷⁹

Há uma indecisão que não permite colocar o platonismo e o sofismo em enquadramentos sistemáticos, a partir do qual seria possível separá-los e dispô-los frente a frente numa espécie de enfrentamento. Essa indecisão parece constitutiva da própria relação entre as partes. E se a tradição posterior aos pensadores gregos procurou acentuar as diferenças e até a oposição entre platonismo e sofistas, Derrida diz o contrário: Platão se apropria da argumentação dos sofistas e tece seu discurso com esquemas e conceitos da sofística. É que ambos pensam na importância do exercício da memória, mas também desenvolvem um pensamento sobre a prótese que substitui o órgão.

Mas, como afirma Derrida, é Platão quem “sonha” com uma memória sem signo, isto é, uma “*mnēmē* sem *hupómnēsis*, sem *phármakon*.”⁸⁰ A *hupómnēsis* é a rememoração, aquela que imita a *mnēmē*, isto é, a vida verdadeira da memória. O problema é que, para Platão, o suplemento não somente reproduz e imita, mas, distanciando-se da vida, ele também afeta sua “fonte original”. Desse modo, a escrita (exterior, suplemento, pensada como *phármakon*) afeta a interioridade da memória. O suplemento é perigoso porque altera a “essência” daquilo que ele substitui:

O *phármakon* é esse suplemento perigoso que entra por arrombamento naquilo mesmo que desejaria ter podido passar sem ele, e é também aquilo que se deixa, *ao mesmo tempo*, arrombar, violentar, preencher e substituir, completar pelo rastro mesmo que no presente se aumenta, mas aí mesmo desaparecendo. A oposição entre *mnēmē* e *hupómnēsis* comandaria, pois, o sentido da escrita. Veremos que esta oposição perfaz um sistema com todas as grandes oposições estruturais do platonismo. O que está em jogo, no limite entre estes dois conceitos é, por conseguinte, algo como a decisão maior da filosofia, aquela pela qual ela se institui, se mantém e contém seu fundo adverso.⁸¹

⁷⁹ DERRIDA, 1972c, p. 134.

⁸⁰ Ibid., p. 135.

⁸¹ DERRIDA, 1972c, p. 137-8.

O que Derrida compreende como a “decisão maior da filosofia” é a lógica das oposições, e que se manifesta no platonismo e em todas as metafísicas ocidentais. O par *mnēmē* / *hupómnēsis* pode ilustrar bem essa lógica da qual também fazem parte outros valores contrários como dentro/fora, bem/mal, verdadeiro/falso, essência/aparência, e da qual cada um dos termos seja compreendido como exterior ao outro, sendo um dos valores a matriz da oposição.⁸² Nessa lógica a filosofia se atrela à dialética, sendo possível determinar sempre o seu outro. E então, o outro (que é o excluído) fica subsumido e dominado pela matriz.

Mas, se a escrita tem efeitos sobre a memória, nela deixando os seus rastros, é porque se inter-relacionam. Portanto, não há uma origem pura; a memória já é escrita, enquanto a escrita é também memória. Os rastros de uma estão na outra. Não se trata de uma identificação, mas muito mais de uma não-identidade de si para si mesma. Nisto se dá a *différance*, ou jogo de diferenciação, mas também a impossibilidade da decisão, inerente a esse próprio jogo. A escrita pode então ser comparada ao *phármakon* porque ela também é um indecível, pois, como observa Evando Nascimento:

O problema da escrita é sua *indecidibilidade*, calcada na razão de ser um simulacro: detém os aspectos da vida, quando na verdade está morta; parece representar de maneira legítima o pai, quando potencialmente o des-apresenta, pois pode dizer o que ele jamais diria, embora pareça sempre dizer a “mesma coisa”... [...] Derrida surpreende essa mesma desconfiança de Sócrates-Platão com relação à escrita em Rousseau e em seu discípulo Saussure. Como ele explica em outro de seus livros bastante conhecidos, *Gramatologia*, ambos desconfiam dos poderes ocultos desse veneno-remédio, cuja eficácia provém exatamente da indecidibilidade, ou seja, da dificuldade no limite da aporia (termo grego que indica a falta de passagem, o embaraço, a incerteza quanto à solução de um problema) em decidir entre caminhos que se bifurcam.⁸³

O indecível faz com que qualquer decisão possa sempre falhar. O indecível é aquilo que oculta sua verdade, principalmente quando uma de suas faces é exposta como “a verdadeira”. Derrida afirma que os indecíveis têm um “valor duplo, contraditório”, e articulam combinando “sob o mesmo jugo, duas significações incompatíveis”.⁸⁴ Mas não se trata de uma contradição como na dialética. O *phármakon*, por exemplo, é bom e mau ao mesmo tempo. Suas “virtudes” não são excluídas ou superadas quando um dos lados

⁸² Ibid., p. 128.

⁸³ NASCIMENTO, 2004, p. 27-8.

⁸⁴ DERRIDA, J. “La double séance”. In.: DERRIDA, *La dissémination*, Paris: Points / Éditions du Seuil, 1972 d, p. 272.

é exposto. Em *Limited Inc.*, para refutar seus críticos que o acusam de defender “um total jogo livre” na espécie de uma “escolha na forma do *tudo ou nada*”, Derrida explicita ao menos três sentidos que podem ser atribuídos à noção de indecidibilidade:

Não há, sobretudo, completude possível para a indecidibilidade. Esta, [...], entende-se em muitos sentidos. Para esquematizar, ao menos três sentidos: 1. Um deles determina de modo ainda muito *antidialético*, logo muito dialético, o que resiste à binariedade ou mesmo à triplicidade. (cf, em particular, *A disseminação*); 2. O outro define, ainda na *ordem do calculável*, os *limites* da decidibilidade [*décidabilité*], da calculabilidade ou da completude formalizável; 3. O terceiro permanece *heterogêneo* tanto à dialética quanto ao calculável. Segundo o que é só um aparente paradoxo, *esse* indecidível abre assim o campo da decisão ou da decidibilidade. Ele convoca a decisão à ordem da responsabilidade ético-política. É mesmo sua condição necessária. Uma decisão só pode advir além do programa calculável que destruiria toda responsabilidade, transformando-a em efeito programável de causas determinadas. Não há responsabilidade moral ou política sem essa prova e essa passagem pelo indecidível. Mesmo se uma decisão parece só tomar um segundo e não ser precedida por nenhuma deliberação, ela está estruturada por essa *experiência do indecidível*. Se insisto nesse ponto desde já, é porque, repito, esta discussão é, será e deverá ser também, no seu fundo, ético-política.⁸⁵

Derrida refuta, assim, a tese de que a indecidibilidade estaria relacionada a alguma espécie de relativismo. No entanto, as aporias colocadas pelos indecidíveis são justamente do tipo que geram inquietude, e por isso convidam à reflexão. Com relação aos usos que Derrida faz do termo decisão em *A farmácia de Platão*, pode-se afirmar que o filósofo se refere às opções metafísicas que, ao longo da história da filosofia, fizeram prevalecer o jogo de oposições que controla o pensamento ocidental e pelo qual este assume um caráter dialético, o que, para Derrida, significa a restrição do pensamento.⁸⁶

1.2 Aporias, limites e fronteiras

Em *Aporias: morrer – esperar-se nos “limites da verdade”*,⁸⁷ Derrida segue o percurso de uma autobiografia sobre a aporia, aborda projetos de história cultural e antropológica da morte, e discute a analítica existencial do ser-para-a-morte que Heidegger tratou em *Ser e tempo*. No início do texto, o autor diz:

⁸⁵ DERRIDA, 1990, p. 209-10.

⁸⁶ Em *La Pharmacie de Platon*, a palavra decisão também aparece nesse mesmo sentido nas páginas 143, 145 e 166.

⁸⁷ Trata-se de um texto apresentado por Derrida em 1992 em Cerisy-la-Salle.

A morte é muito frequentemente representada como um fim, um limite, uma fronteira – uma viagem, uma partida ou a passagem de uma fronteira. A morte, ela *chega* aí? Pode-se fazer a história dessa fronteira e dessa chegada? O que é um chegante? E o que quer dizer “esperar-se”, “esperar-se si mesmo”, “esperar-se um(a) ao outro – na morte”? Para tratar dessas questões, teria sido preciso eu tratar da passagem e da não-passagem, da *aporia* em geral – e, por exemplo, das razões pelas quais uma “lógica” da *aporia* regularmente se impôs a mim, há muito tempo: não para significar paralisia ou o impasse, mas propriamente naquilo que é preciso suportar para que uma decisão, uma responsabilidade, um acontecimento ou uma hospitalidade, um dom sejam possíveis.⁸⁸

Derrida sustenta que a *aporia*, a não-passagem, que não deve significar o estacionamento do pensamento, deve ser relacionada à persistência de um pensar que, mesmo no impasse, torna-se necessário; é preciso persistir, mas também suportar a *aporia* (*il faut endurer*) para que uma decisão seja possível. Em outras palavras, a decisão pressupõe a *aporia*. Isso significa que não há nenhum fundamento seguro, portanto, para a decisão. Derrida, então, questiona as antropologias e as ontologias “fundamentais” que procuraram expor o caráter mais “originário” da morte. Todas as tentativas de fundar a questão da morte em um campo específico e “não contaminado” por outras áreas do saber fracassam, pois acabam por ter que acolher e se apoiar no outro, no(s) campo(s) ou área(s) recusado(s), mantendo-o(s), por vezes, escondido(s). Esse seria o caso, por exemplo, de Heidegger em relação à teologia, pois, mesmo sem citar diretamente os conceitos cristãos, os conceitos de “cuidado” e “decaída” (ou queda), possibilitam perceber a ontologia fundamental de *Ser e tempo* como herdeira da tradição do pensamento cristão.

Na citação acima, Derrida também conecta a decisão à responsabilidade, ao dom, à hospitalidade, e ao acontecimento. Portanto, em certo sentido, o problema da decisão pode passar por uma questão “moral”. Mas, ao longo desse texto, Derrida não fala, ao menos explicitamente, sobre a responsabilidade, e assim como em outros textos, embora cite várias vezes a palavra decisão,⁸⁹ ele não explicita o que quer dizer com esse termo. Pode-se acompanhar a leitura de *Aporias* para buscar compreender o sentido em que, nesse texto, a decisão, a *aporia* e a responsabilidade podem estar relacionadas.

A *aporia* é a passagem impossível, a interdição ou até mesmo a não-passagem. *Aporia* pode significar também “fronteira” (um modo específico da não-passagem), e as fronteiras podem existir em uma mesma língua. Como exemplo, Derrida observa que a

⁸⁸ DERRIDA, 1996a, p. 01.

⁸⁹ Em *Aporias*, a palavra decisão aparece ao menos vinte e cinco vezes.

expressão “*il y va d’un certain pas*” é uma frase intraduzível, não apenas para outras línguas, mas até mesmo dentro do próprio francês. Essa frase pode significar que um certo sujeito (no masculino, *il*) vai a algum lugar, a certo passo, mas também pode significar que alguma coisa se encaminha a certo passo (lenta ou rapidamente). E, como a palavra *pas* também tem sentido negativo, a frase *il y va d’un certain pas* também pode ser compreendida em outro sentido que nada tem a ver com o “passo” de alguém ou de alguma coisa. Assim como no caso do *phármakon*, Derrida expõe a intraduzibilidade da expressão francesa *il y va d’un certain pas*, pois, *pas* pode ser uma negação, mas também “passo”. Trata-se de uma expressão indecível, pois ela tem vários sentidos e, portanto, diante da escolha de um dos sentidos possíveis, ainda se mantêm outros em reserva, isto é, sem que a “escolha” possa afastá-los por completo.

Derrida observa que a palavra aporia é citada na *Física IV* de Aristóteles, onde se trata da “aporia do tempo”. Quanto a esta questão, Heidegger afirmou que toda a tradição, de Aristóteles a Hegel, estabeleceu o uso de um conceito vulgar do tempo, o tempo visto sempre a partir do privilégio do “agora”. Derrida não discorda do diagnóstico, mas questiona as intenções de Heidegger, pois poderia não haver problema nenhum em um conceito “vulgar” de tempo, ou, ainda pior, um conceito “não vulgar” poderia ser impraticável, assim como um conceito “não vulgar” sobre a morte.

Para Derrida, é preciso fazer uma “experiência” diferente daquela que simplesmente opõe o conceito não vulgar ao conceito vulgar do tempo. Ao contrário de aporia, experiência quer dizer justamente “passagem”, mas também “persistência”. Conforme observa Olgária Matos, “Ortega y Gasset foi um dos primeiros a reunir as noções de experiência e perigo”.⁹⁰ O radical *per* compõe as palavras experiência e perigo (*periculum*). Olgária Matos comenta a etimologia da palavra experiência:

Em seu correspondente germânico, *Erfahrung*, *per* é *fahr*, “ação de espreitar, perigo”. Ortega y Gasset rastreia o elo semântico de *per* e encontra seu significado em viagem – caminhar pelo mundo quando não havia caminhos, quando viajar era sinônimo de incursão em território perigoso e desconhecido. Nas viagens enfrentamos perigos para os quais procuramos saídas, portos. O latim *portus* significa saída, é caminho que leva a um porto.⁹¹

⁹⁰ MATOS, Olgária. *Benjaminianas: cultura capitalista e fetichismo contemporâneo*. São Paulo: Editora Unesp, 2010, p. 101.

⁹¹ *Ibid.*, p. 101-2.

No que diz respeito à etimologia dos termos “experiência” e “aporia”, pode-se dizer que eles parecem contraditórios. No caso da experiência, apesar do perigo, e mesmo que ainda não haja caminhos, é possível encontrar ou abrir caminhos, pois há “poros”, “saídas”. Já a aporia encontra-se em situação de não haver mais saída, não há passagem. Derrida questiona, então, se é possível fazer uma “experiência da aporia”, como condição até mesmo para a decisão:

O que seria tal experiência? A palavra significa também passagem, travessia, resistência, provação do franqueamento, mas pode ser uma travessia sem linha e sem fronteira indivisível. Pode nunca se tratar, justamente (em todos os domínios onde se colocam questões de decisão e de responsabilidade quanto à fronteira: ética, direito, política, etc.), de ultrapassar uma aporia, de franquear uma linha oposicional *ou ainda* de apreender, de suportar, de colocar de outro modo a experiência da aporia à prova? E, trata-se, a esse respeito, de um *ou ainda ou ainda* [*ou bien ou bien*]? Pode-se falar e em que sentido de uma *experiência da aporia*? *Da aporia como tal*? Ou inversamente: é possível uma experiência que não seja uma experiência da aporia?⁹²

Entre as perguntas, Derrida revela que há “domínios da decisão”, e cita o caso das questões relacionadas às fronteiras; a ética, o direito e a política são domínios que exigem decisão, persistência, mesmo na aporia, quando não é mais possível ultrapassar as “fronteiras”. A experiência é também um acontecimento, nos diz Derrida em *Papel-Máquina*.⁹³ Nesse sentido, não parece ser possível responder à questão derridiana “em que sentido é possível uma experiência da aporia?” ou se “é possível uma experiência que não seja da aporia?”, a não ser persistindo na questão mesma, mas com uma “persistência não passiva da aporia como condição da responsabilidade e da decisão”.⁹⁴ Porque não há como ultrapassar a aporia, e, não se tratando da superação de antagonismos ou oposições dialetizáveis, trata-se de uma experiência problemática e, talvez, interminável.

Derrida observa que a palavra *problema* pode significar tanto “projeção” quanto “proteção”. Enquanto projeção, o problema é uma tarefa a cumprir, e enquanto proteção, pode ser visto como uma prótese que substitui, ou um escudo. A aporia, então, é colocada em tensão como um “problema”. As experiências da não-passagem, da indecidibilidade, das barreiras intransponíveis, das fronteiras, podem colocar “problemas” a serem resolvidos. Porém, Derrida afirma que em determinados lugares da aporia, “*não seria mesmo mais possível constituir um problema*”,⁹⁵ dado que, estando-se desarmado, sem

⁹² DERRIDA, 1996a, p. 35.

⁹³ DERRIDA, J. *Papel Máquina*. Trad. Evando Nascimento. São Paulo: Estação Liberdade, 2004a, p. 36.

⁹⁴ DERRIDA, 1996a, p. 37.

⁹⁵ Ibid., p. 31.

saber para onde ir, sem poder se projetar, e sem poder se defender com qualquer tipo de escudo ou contar com qualquer substituto, diante da aporia, torna-se impossível falar propriamente em “problema”.

Portanto, a análise de uma aporia é ela mesma duplamente aporética e problemática, e, ao mesmo tempo, dadas as possibilidades semânticas percebidas no jogo entre essas palavras, indecidível. Mas esse tipo de experiência da aporia, sob a qual recaem a responsabilidade e a decisão, é para Derrida também uma experiência do dever que nada deve. Desse modo, é a partir de certa noção do dever que o filósofo persegue o problema das aporias:

Em textos mais recentes (*Paixões e Dar a morte*), eu persegui essa análise, necessariamente aporética, de um dever como *sobre-dever* cuja *hubris* e a desmesura essencial devem ditar para que se transgrida não somente a ação conforme o dever (*pflichtmässig*), mas também a ação por dever (*aus Pflicht*), a saber, o que Kant define como a condição mesma da moralidade. Esse sobre-dever que deve ser o dever ordena agir sem dever, sem regra ou sem norma (portanto, sem lei) sob o risco de ver a decisão dita responsável tornar-se a simples implementação técnica de um conceito, e, portanto, de um saber representável.⁹⁶

Como em outros de seus textos, Derrida relaciona a análise aporética com o problema – subentendido, agora, o que Derrida quer dizer com a palavra *problema*, isto é, como projeção e proteção – da decisão. Há uma espécie de *hubris*, desmesura, que se dá na imposição de um único dever: deve-se transgredir o dever. Essa desmesura alcança a decisão, pois indica que ela não deve ser o “simples desdobramento de um saber apresentável”. Em outras palavras, a decisão não encontra um fundamento presente, e pode mesmo não ter um fundamento. O duplo sentido, e um *double bind*,⁹⁷ isto é, duplo vínculo / dupla injunção desse problema é que uma decisão deve ser tomada, sem nada dever, para que haja uma decisão responsável:

Para ser responsável e verdadeiramente decisória, uma decisão não deve se limitar à implementação de um saber determinável ou determinante, a consequência de alguma ordem preestabelecida. Mas, inversamente, uma decisão sem regra, sem norma, sem lei determinável ou determinada, quem chamará isso de uma decisão? E quem responderá por ela, diante de quem, como uma decisão responsável? Quem ousará chamar de dever um dever que não deve nada, ou melhor, ou pior, que *deve nada dever*? É preciso, então, que a decisão se tome,

⁹⁶ Ibid., p. 38.

⁹⁷ De acordo com Elisabeth Roudinesco, a expressão *double bind* foi criada em 1956 pelo antropólogo e psiquiatra norte-americano Gregory Bateson (1904-80) “para designar o dilema no qual se encontra fechado um sujeito esquizofrênico quando ele não consegue dar resposta coerente a duas ordens de mensagens contraditórias emitidas simultaneamente.” Cf. DERRIDA e ROUDINESCO. *De quoi demain*, 2001a, p. 213.

e sua responsabilidade, interrompendo a relação com toda determinação *apresentável*, mas guardando totalmente uma relação *apresentável* com a interrupção e com aquilo que ela interrompe.⁹⁸

Em *Paixões*, Derrida associa a amizade e a cortesia para diferenciá-las dos comportamentos ritualizados. No comportamento ritual há sempre algum modo do dever, pois no rito, deve-se agir de uma forma ou de outra, deve-se seguir uma ou outra regra preestabelecida. Mas a cortesia e a amizade exigem apenas um dever: não agir por dever. Conforme Derrida, um gesto de amizade ou de cortesia não pode ser amigável nem cortês, se se obedece simplesmente a uma regra ritual. Não se responde a um amigo por dever. E, embora a amizade não esteja relacionada à transgressão de todas as regras, se a resposta dada ao amigo acontece por obrigação, então há norma, e assim a fixidez da regra destrói o gesto da amizade. Do mesmo modo, “é falta de cortesia ser apenas cortês, ser cortês por cortesia”.⁹⁹ A única coisa que a regra pede, nesse caso, é fugir à regra. Toda essa equivocidade torna o discurso da responsabilidade e da decisão como algo desconcertante, afinal, deve-se ou não se submeter a uma lei ou a uma ordem, para que se tenha um discurso consequente?

A autojustificativa de uma decisão pode falhar “por razões estruturais”, afirma Derrida.¹⁰⁰ E se a decisão não encontra um fundamento, uma norma, isto é, se a decisão não deve seguir uma regra determinada, é porque nessas “razões estruturais” encontra-se o “outro”. E não apenas o outro, mas o outro do outro. Os exemplos dados por Derrida sobre quem são “o outro” e o “outro do outro” não são políticos fortuitamente. Os conceitos de “política”, a *politeia* e o Estado são conceitos europeus que se relacionam com a ideia de “território”, e desse modo, com o problema das fronteiras. Em *Aporias*, Derrida fala de dois tipos de fronteiras que são apenas aparentemente heterogêneas, uma relacionada a “conteúdos” e outra a “conceitos”. Com relação aos conteúdos, compreendem-se coisas como territórios, Estados, nações, culturas, línguas etc.; o outro tipo de fronteira passa pelo conceito de dever. É a partir desse duplo conceito de limite fronteiriço que Derrida afirma que há ao menos “sete aporias” que devem fazer “a prova de uma passagem ao mesmo tempo impossível e necessária”.¹⁰¹

Essas sete aporias refletem a questão do dever, porém, e sobretudo, a partir de um “mesmo dever”: o dever de responder ao apelo da memória europeia. Todos os outros

⁹⁸ DERRIDA, 1996a, p. 38.

⁹⁹ DERRIDA, 1995, p. 15.

¹⁰⁰ DERRIDA, 1995, p. 16.

¹⁰¹ DERRIDA, 1996a, p. 39.

deveres aporéticos remetem a essa memória: o dever da abertura da Europa para aquilo que não é dela; o dever da hospitalidade para com o estrangeiro não europeu (acolhendo-o e aceitando sua diferença); o dever da crítica aos dogmatismos *anti* e *pró*-capitalismo (que podem destruir a democracia); o dever de herdar a ideia de democracia (uma herança europeia), que não se trata simplesmente de uma ideia reguladora, mas de uma ideia para pensar a democracia como uma promessa; e, por fim, o dever de respeitar as singularidades, as minorias, mas também a universalidade do direito, a “lei da maioria”, assim como o dever de se opor ao racismo, ao nacionalismo e à xenofobia.¹⁰² Todos esses deveres são aporéticos na medida em que não garantem uma “boa consciência” ou uma “consciência tranquila” sobre aquilo que deve ser feito e, portanto, seguido como a aplicação de um programa que apenas desdobra a regra postulada.

Com relação às formas da aporia, Derrida desenvolve o esboço desse tipo de experiência e sustenta uma pluralidade de aporias: a não-passagem das fronteiras impermeáveis; a não-passagem onde já não há mais limite (e, portanto, não há fronteira); e a não-passagem onde o próprio impasse se torna impossível. Um caso exemplar desse problema da aporia pode ser atribuído à análise de Heidegger sobre a questão da morte e sua definição da morte como “a possibilidade da pura e simples impossibilidade-de-ser-aí”.¹⁰³ Heidegger implementa uma lógica que pressupõe a analítica existencial da morte como estudo precedente a toda outra ciência (histórica, antropológica ou mesmo biológica) sobre a morte. Desse modo, para Heidegger, há uma hierarquia dos campos ou regiões que devem ser separados por fronteiras, e que sugere uma espécie de “pureza” dos campos separados por bordas que não deixam confundir suas delimitações. Derrida chama esta espécie de fronteira hierárquica de *clausura problemática*. Além dessa fronteira, há também outras duas, a *fronteira antropológica*, que separa “espaços” estatais, culturais e linguísticos, que é, portanto, a forma mais comum de fronteira, e a *demarcação conceitual*, que sempre busca demarcar as essências dos conceitos de forma a purificá-los de toda contaminação.¹⁰⁴ Mas, embora haja diferentes culturas sobre a morte ou diferentes modos de lidar com a morte, as delimitações conceituais assim como as dos campos de análise não podem fixar suas fronteiras de modo que não possa haver “contaminações” entre vários campos diferentes. E, conforme Derrida, Heidegger

¹⁰² Ibid., p. 41.

¹⁰³ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo / Sein und Zeit*. [Edição bilíngue]. Trad. Fausto Castilho. Campinas, SP: Editora da Unicamp; Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2012, p. 691.

¹⁰⁴ DERRIDA, 1996a, p. 77-8.

privilegia “o lado de cá” do *Dasein* diante de sua morte própria, em vez do seu “lado de lá”. Trata-se aí de um tipo de decisão:

A decisão de decidir desde o aqui desse lado de cá não é simplesmente uma decisão metodológica, pois ela decide pelo método mesmo: por aquilo que um método é *pre-ferível*, e vale mais que um não-método. Essa decisão absoluta, porque ela é uma decisão incondicional a respeito do lugar e do ter-lugar da decisão, não tem nada de surpreendente, ao se vê-la transformar em uma não decisão. Isso não é mesmo, não ainda ou não é mais uma decisão pois ela se remete a uma prevalência que se enraíza, naquilo que não se decide, a morte, e deixa por outro lado indecisas por isso mesmo as questões teórico-especulativas que poderiam então se impor, aquelas que fariam hesitar entre a decisão e a não-decisão como entre os dois polos de uma alternativa. (Talvez, poderíamos concluir que a essência da decisão, o que faria dela um objeto de um saber temático ou de um discurso teórico, deve ficar indecidível: para que haja uma decisão, se o há).¹⁰⁵

O ser-para-a-morte é para Heidegger uma abertura do *Dasein*. Essa abertura é a propriedade mais própria do *Dasein*, sua condição de possibilidade finita e existencial. É por essa abertura que o *Dasein* tem que se decidir na sua lida cotidiana como ser-no-mundo, isto é, a existência na facticidade decaída no mundo do *Dasein* exige que esse “ente” – é assim que Heidegger prefere dizer – seja resoluto e tome seu ser para si mesmo. Mas Heidegger decide manter uma questão teórica indecida. Para Derrida, essa decisão é autoritária, uma vez que determina o modo como a questão teórica deve ser tratada. Nesse sentido, pode-se afirmar que a decisão heideggeriana sobre a delimitação da questão da morte não é uma decisão responsável,¹⁰⁶ e é por isso que a essência da decisão permanece indecidível, e, é preciso completar, como muitas vezes faz Derrida, “se o há, uma decisão”. A diferença entre o “indecido” de Heidegger e o “indecidível” de Derrida é que o primeiro fecha a questão, impedindo o desenvolvimento da experiência aporética, enquanto o indecidível derridiano impede apenas a determinação que enclausura a decisão, mantendo aberta a possibilidade da experiência aporética da decisão.

É importante observar que não apenas na metafísica clássica, mas também no pensamento heideggeriano, a morte é pensada como uma possibilidade exclusivamente do ser humano (ou apenas do *Dasein*, no caso de Heidegger). Essa é uma das fronteiras que se tentou estabelecer na tradição que separa o ser humano dos outros animais. Em *O animal que logo sou e A besta e o soberano*, Derrida procurou mostrar que os axiomas

¹⁰⁵ Ibid., p. 104.

¹⁰⁶ O que nos autoriza essa leitura do texto derridiano sobre Heidegger é a utilização que Derrida faz, em vários textos, da expressão “decisão responsável”. Se não há essência para uma decisão, e se uma decisão pode ser responsável, também é possível que uma decisão, quando já foi tomada, seja irresponsável.

tradicionais, em vez de identificarem as diferenças entre os humanos e os outros viventes, acabam identificando suas semelhanças. Em *A besta e o soberano* Derrida afirma que a análise sobre a relação entre o vivente animal e o vivente humano é dirigida por uma decisão:

A escolha desse título, para o seminário “A besta e o soberano”, estava destinada em primeiro lugar a nos reconduzir incessantemente a esse primeiro lugar de decisão, quanto à imensa questão do vivente [...] e da relação entre o próprio do vivente dito animal e o próprio do vivente dito humano, a saber, a experiência da linguagem, do signo ou da palavra, da manifestação e da compreensão, da interpretação etc. Esse terá sido sempre o último critério, é preciso lembrar.¹⁰⁷

É a partir da leitura desconstrutiva da questão do animal enquanto “besta” para o homem que se pode frustrar a interpretação oposicional e arbitrária entre esses dois tipos de viventes.

Interessa-nos, em particular, o modo como Derrida faz uso da palavra decisão. Relacionada aos temas da aporia e da fronteira, a decisão pode ser observada tanto nos problemas de ordem política quanto nos de ordem metodológica. O que parece acompanhar este quase-conceito em todas as suas utilizações é o problema da “responsabilidade”, e isso supõe uma análise mais atenta sobre o vínculo da decisão com a questão da ética ou da justiça; o que, por sua vez, coloca esse conceito em aporia, pois, mesmo que se desloque a questão da fundamentação para “fora” da decisão, ainda é possível questionar: se é preciso que alguma decisão seja responsável, qual seria a justificativa para a responsabilidade?

1.3 Aporias entre direito e justiça

O problema da relação entre justiça e direito se tornou um dos grandes temas de Derrida a partir do final da década de 1980. As dificuldades que se impõem às discussões sobre esse tema passam pela (im)possibilidade de pensar ambos os conceitos, justiça e direito, de forma indistinta.

A respeito da justiça, Derrida não deixará de se apoiar em Lévinas para sustentar que esse conceito deve ser compreendido como algo infinito, “incalculável, rebelde às regras”, o que torna a justiça “estranha à simetria, heterogênea e heterotrópica

¹⁰⁷ DERRIDA, 2008, p. 239-40.

(*hétérotrope*)”.¹⁰⁸ É que, em *Totalidade e Infinito*, Lévinas sustenta que a relação heteronômica entre os seres humanos é comandada por uma ética do rosto; o rosto do outro é esse infinito que não se pode tematizar. Fica evidente que essa relação não é determinável para Lévinas, pois o filósofo sustenta que a justiça é uma “relação com o outro”.¹⁰⁹ Portanto, a justiça é esse infinito, assim como o rosto do outro nessa forma de alteridade.

Partindo dessa concepção de justiça infinita, pode-se então distingui-la do direito. Este pode ser pensado como o código já estabelecido pela força da lei, ou como a norma já calculada tendo em vista não apenas a prescrição, mas também e mais precisamente a aplicação da lei, isto é, a realização do próprio direito. Nesse ponto, o que torna embaraçoso esse tema para a desconstrução é pensar a justiça *como* direito. É o que nos diz Derrida em *Força de lei*:

Tudo seria ainda simples se esta distinção entre justiça e direito fosse uma verdadeira distinção, uma oposição cujo funcionamento permanecesse logicamente resolvido e controlado. Mas, acontece que o direito pretende ser exercido em nome da justiça, e a justiça exige ser instalada em um direito que deve ser colocado em ação (constituído e aplicado – pela força (*enforced*)). A desconstrução se encontra e se desloca sempre entre esses dois.¹¹⁰

Sobre o problema da correlação entre justiça e direito, Derrida apresenta em *Força de lei* três aporias: “a *epokhé* da regra”, “a assombração do indecidível” e “a urgência que barra o horizonte do saber”.

Em nenhum momento do tópico sobre a *epokhé* da regra Derrida cita essa palavra grega, e nem ao menos fala explicitamente sobre algum tipo de “suspensão do juízo” ou “estado de dúvida”, conforme a linguagem fenomenológica ou até mesmo a linguagem da tradição dos cétricos antigos.¹¹¹ De certo modo, Derrida se posiciona contra o “cálculo da lei”, ao menos quando se trata de pensar a justiça *no* direito. É nesse sentido que ele fala então de um momento suspensivo da lei, portanto, da suspensão do direito tendo em vista a justiça:

¹⁰⁸ DERRIDA, 1994a, p. 48. Conforme o dicionário greco-francês de A. Bailly, o termo grego *heterotropos* (ἑτερό-τροπος) refere-se àquilo que se manifesta de diferentes modos, “outros tipos”; trata-se, portanto, da diferença. Cf. BAILLY. *Dictionnaire Grec Français*. Paris: Hachete, p. 368. Disponível em: <<https://pt.scribd.com/document/139429534/Bailly-Dictionnaire-Grec>>. Acesso em: 22 mai 2020.

¹⁰⁹ LÉVINAS, Emmanuel. *Totalité et infini*: essai sur l’extériorité. Paris: Martinus Nijhoff, 1971; Livre de Poche, 2000, p. 89.

¹¹⁰ DERRIDA, 1994a, p. 49-50.

¹¹¹ BAILLY. *Dictionnaire Grec Français*. Paris: Hachete, p. 354. Disponível em: <<https://pt.scribd.com/document/139429534/Bailly-Dictionnaire-Grec>>. Acesso em: 20 jun 2019.

Para que uma decisão seja justa e responsável, é preciso que em seu momento próprio, se houver um, ela seja ao mesmo tempo regrada e sem regra, conservadora da lei e suficientemente destrutiva ou suspensiva da lei para dever a cada caso reinventá-la, justificá-la novamente, reinventá-la ao menos na reafirmação e na conservação nova e livre de seu princípio. Cada caso é um caso, cada decisão é diferente e requer uma interpretação absolutamente única, que nenhuma regra existente e codificada não pode nem deve absolutamente garantir.¹¹²

Trata-se de uma *epokhé* da lei, de uma suspensão do cálculo ordenado e garantido para que haja a liberdade da *reinvenção* da lei a cada caso; trata-se, portanto, de um instante de decisão. É nesse instante que a justiça pode ocorrer, mas também pode ser dissimulada por uma nova lei que se institui por meio do direito, o qual “toma” o lugar da justiça, em nome dela, para se fazer legítimo. Derrida não se mostra irredutível quanto ao fato de o direito tomar o lugar da justiça e transformá-la em cálculo. Porém, uma das premissas básicas da desconstrução é a desconfiança na garantia de princípios que poderiam ser justificados por algum tipo de fundamentação última. Geralmente, esse tipo de fundamentação é seguido de interpretações conservadoras e exclusivas, o que anula, portanto, a diferença entre justiça e direito.

Dois exemplos sobre essa diferença podem ser observados em um texto curto, publicado em 1999, no qual Derrida relembra uma carta sua enviada para Fernando Henrique Cardoso, quando este era presidente do Brasil, para agradecer-lhe por ter “feito o necessário, por telefone”, para que um visto fosse entregue para o filósofo em Santiago do Chile, por causa de uma conferência que ele daria no dia seguinte em São Paulo. Segundo Derrida, o visto lhe havia sido negado por “obscuras razões de represália diplomática”:

Incidente menor, provavelmente. Sinto vergonha de falar nisso. Em todo caso, isso demonstra que as perversões de pequenas máquinas jurídico-administrativas podem ser baldadas sem demora, dentro de um Estado, por meio de uma justa decisão.

“As pequenas máquinas jurídico-administrativas podem ser baldadas”, isto é, inutilizadas, fracassadas por uma “justa decisão”, a decisão de um presidente da República, por exemplo, que pôde interferir nas decisões (anti?)diplomáticas daquele momento; a decisão justa, nesse caso, é uma decisão de *ajustar*, tornar justo, contornando e corrigindo

¹¹² DERRIDA, 1994a, p. 51.

um problema injusto, uma injustiça, contrariando a “ordem” dada pela “máquina jurídico-administrativa”, a máquina do cálculo que manda agir de forma “perversa”.

Mas o conteúdo principal do texto era sobre o julgamento de um dos líderes do Movimento dos Trabalhadores Rurais sem Terra (MST), José Rainha, condenado a 26 anos de prisão por assassinatos. Derrida endossou a crítica que José Saramago também fez à justiça brasileira pela condenação de Rainha:¹¹³

Se há muito tempo acreditei dever distinguir, como Saramago o fez aqui mesmo há alguns dias, entre a justiça e o direito, creio também que, por essa razão mesma, há uma história do direito e que a justiça deve ser incorporada dentro de uma transformação do poder jurídico. Aí se encontra a responsabilidade ético-política daqueles que têm mandato para “decidir”. É com isso que se julga sua sensibilidade à justiça.

Derrida também observa a diferença entre justiça e direito, e, de igual modo, da responsabilidade de quem tem o “mandato para decidir”, no texto *Para a crítica da violência* (*Zur Kritik der Gewalt*), de Walter Benjamin, onde a “crítica” deve ser compreendida em sentido kantiano, como uma análise. Mas o conceito essencial desse título provém dos sentidos inerentes à palavra alemã *Gewalt*, cuja etimologia pode remeter tanto à “violência” quanto ao “poder”, ou as duas coisas ao mesmo tempo, e é por isso que Derrida desaprova a tradução dessa palavra simplesmente por violência. Ele observa que *Gewalt* significa também no alemão corrente a autoridade reconhecida ou o poder legítimo, como acontece com as expressões *geistliche Gewalt* (poder espiritual da Igreja), e *Gesetzgebende Gewalt* (poder legislativo).¹¹⁴

Benjamin pensa na impossibilidade da existência do direito sem a violência, seja o direito natural seja o direito positivo. Segundo Benjamin, “uma resolução de conflitos totalmente não violenta jamais pode desembocar num contrato de direito”,¹¹⁵ pois a essência do direito é a violência. Para Benjamin, tanto o direito positivo quanto o direito natural (jusnaturalismo) são condicionados pela dialética “meio – fim”; enquanto para o jusnaturalismo a violência é um meio utilizado para fins justos, no direito positivo a

¹¹³ Seja pela falta de dados concretos, e de informações precisas sobre o julgamento, seja pela “distância” do réu, em todos os sentidos, o tom da incerteza pode ser medido pela repetição da palavra “creio” que Derrida utiliza para justificar seu posicionamento em defesa de José Rainha: “creio perceber”, “creio saber também, em virtude da confiança depositada em tantos testemunhos [...]”, “creio poder dizer o seguinte com toda certeza: o processo é também um processo político”. Cf. DERRIDA, J. “Para José Rainha: Aquilo em que creio e que creio saber...” In: DERRIDA, 2004a, p. 301-3.

¹¹⁴ DERRIDA, 1994a, p. 19.

¹¹⁵ BENJAMIN, Walter. “Para a crítica da violência”. In: BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem*. 2. ed. Trad. Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas cidades / Editora 34, 2013, p. 136.

violência é dada como meio historicamente concebido para justificar os fins. A diferença, portanto, fica mais restrita ao caráter histórico do direito positivo do que pela concepção da violência em cada uma dessas duas formas de direito. Derrida também assume essa diferença, mas pensa o direito como uma “força autorizada”, sob a qual a aplicabilidade do direito sempre reforça essa sua determinação.

De acordo com Gabriela Balcarce, *Força de lei* se desdobra em duas aporias: a irreducibilidade da justiça ao direito, e a impossibilidade de falar sobre uma decisão justa, “uma vez desconstruído o espaço da decisão entendida como o produto de uma deliberação subjetiva autônoma”.¹¹⁶ Esse problema remete à segunda aporia da primeira parte de *Força de lei*, “a assombração do indecível”.

A palavra “assombração” diz respeito ao tema da espectralidade, cujo conceito está no centro da principal obra derridiana dedicada ao estudo de Marx, *Espectros de Marx*, escrita num período muito próximo ao de *Força de lei*. Em *Espectros de Marx*, Derrida retoma a tese marxista sobre o espectro como um fenômeno “carnal” do espírito, um presente não presente, um não-objeto que não pertence ao saber,¹¹⁷ mas que também não é apenas um simulacro; o fantasma é um ‘quem’ que possui uma espécie de corpo “sem propriedade”.¹¹⁸ E Derrida conecta a literatura a esse tema por meio do *Hamlet* de Shakespeare, mais precisamente, a partir da leitura de uma fala de Hamlet e da aparição do fantasma do pai desse personagem, que aparece para os guardas e para o próprio filho exigindo sua vingança.

Mas se não é possível falar sobre a essência do espectro, Derrida então descortina os momentos de sua aparição: o espectro é aquilo que é esperado, que é aguardado chegar; “um espectro ronda a Europa”, diz Marx no *Manifesto Comunista*. E Derrida afirma: “como em *Hamlet*, o príncipe de um Estado apodrecido, tudo começa pelo aparecimento do espectro.”¹¹⁹ O espectro é aquilo que assombra e traz consigo alguma *injunção*; no Manifesto: “operários do mundo inteiro: uni-vos”; em Hamlet: “Eu sou o espírito do teu pai – vinga-me!”, e é nos momentos de crise que ele “aparece”. Porém, a injunção do espectro não é a marca da justiça. Para Derrida, é na espera, numa espécie de experiência “messiânica” – e esta é uma herança marxista – que se deve aguardar a justiça; aguarda-

¹¹⁶ BALCARCE, Gabriela. *Derrida: estudio preliminar y selección de textos*. Buenos Aires: Galerna, 2016, p. 42.

¹¹⁷ DERRIDA, J. *Spectres de Marx: L’État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*. Paris: Galilée, 1993, p. 25.

¹¹⁸ Ibid., p. 75.

¹¹⁹ Ibid., p. 22.

se a justiça como se espera a vinda do outro, “caso contrário, a justiça corre o risco de se reduzir novamente a regras, normas ou representações jurídico-morais, num inevitável horizonte totalizador”.¹²⁰

Benjamin também fala do espectro no mesmo parágrafo em que coloca entre aspas a palavra decisão para comparar a violência no direito em relação ao seu uso pela polícia:

Ao contrário do direito, que reconhece na “decisão” (*Entscheidung*) 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.¹²¹

Para Benjamin, a essência do direito (positivo) é uma “decisão” no “espaço e no tempo”, isto é, realizada na história, mas que pode ser objeto de crítica. Essa decisão não parece ser somente a essência do direito, mas também a própria origem violenta do direito. Essa perspectiva benjaminiana vê o direito com desconfiança, pois não há garantias de que nessa decisão haja também justiça.¹²² Para o filósofo alemão, a violência está na origem do direito e isso se mostra em todas as suas faces que o atualizam e fazem com que as leis se realizem. Para Derrida, a justiça deve sempre exceder o horizonte em que se totaliza o direito. Marca-se então uma distinção básica entre justiça e direito: a justiça é da ordem do “porvir”, ela não se fixa na norma, não porque não possa ser apreendida, mas porque ela nunca pode estar “completa”, e nem inteiramente presente.

Ao tratar da assombração do indecível como segunda aporia da relação entre direito e justiça, Derrida descreve o que ele compreende como “indecível”, e ressalta uma crítica que é comumente dirigida à desconstrução:

Associa-se frequentemente o tema da indecidibilidade à desconstrução. Ora, o indecível não é apenas a oscilação entre duas significações ou duas regras contraditórias e muito determinadas, mas igualmente

¹²⁰ Ibid., p. 56-7.

¹²¹ BENJAMIN, 2013, p. 136.

¹²² Observa-se a confusão entre justiça e direito na representação simbólica que se faz desses conceitos através das imagens das deusas Diké e Themis, que portam, entre outros acessórios, uma espada. De acordo com Udo Becker em seu *Dicionário de símbolos*, a espada, assim como “todos os instrumentos cortantes simboliza a decisão, a separação ‘nítida’ entre o bem e o mal e, portanto, a justiça” (BECKER, Udo. *Enciclopedia de los símbolos*. Trad. J. A. Bravo. DF – México: Editorial Oceano de México, s/d., p. 127). A espada simboliza o poder da decisão, mas no caso da ilustração das deusas trata-se da representação da aplicação da lei pela força, o que não faz sentido na teoria da justiça derridiana, pois para Derrida, quem executa a lei é o direito, e não a justiça. Por outro lado, uma decisão pode então ser justa no direito como instauração de um novo direito ou simplesmente para marcar a diferença entre direito e justiça. Mesmo que a justiça “exija” sua aplicação, como diz Derrida em *Força de lei*, em nenhum momento é a justiça quem “decide”.

imperativas (por exemplo, aqui, o respeito ao direito universal e à equidade, mas também à singularidade sempre heterogênea e única do exemplo não subsumível). O indecidível não é somente a oscilação e a tensão entre duas decisões. Indecidível é a experiência daquilo que, estranho, heterogêneo à ordem do calculável e da regra, deve entretanto – é de *dever* que é preciso falar – entregar-se à decisão impossível, levando em conta o direito e a regra.¹²³

No início dessa passagem, Derrida se refere às críticas direcionadas à desconstrução, e que a veem como um pensamento que, de um ponto de vista pragmático, provoca o “indecisionismo”.¹²⁴ No entanto, Derrida propõe uma “experiência do indecidível” que ainda “leva em conta o direito e a regra”, e que também não se distancia do dever. Essa indecidibilidade é para Derrida um momento, uma fissura na estrutura do direito que dá lugar para a instalação do indecidível (não do indecisionismo). Nas palavras de Rafael Haddock-Lobo, “a desconstrução só é possível através de tomadas de posições, de um posicionamento frente aos fatos, aos textos, momentânea e singularmente”.¹²⁵ E Derrida sustenta que esse momento é tão exclusivo quanto passageiro, e que a decisão justa se faz no instante da decisão, mas não plenamente:

Uma vez passada a prova da indecidibilidade [...], ela já seguiu novamente uma regra, uma regra dada, inventada ou reinventada, reafirmada: ela já não é presentemente justa, plenamente justa. Em nenhum momento uma decisão parece poder ser dita presente e plenamente justa.¹²⁶

A decisão justa poderia parecer ser um acontecimento exclusivo em um momento absoluto, mas ao afirmar que a “memória da indecidibilidade deve conservar um rastro vivo que marque, para sempre, uma decisão como tal”,¹²⁷ Derrida demonstra receio em relação às “certezas”. Uma decisão pode ser justa, mas o rastro de indecidibilidade vem sempre assombrar a decisão. É a memória do indecidível, isto é, a lembrança de que a justiça nunca é esgotável que permite a desconstrução e a reconstrução das leis e do direito, assim como da reapropriação e da retomada de um outro pensamento sobre a

¹²³ DERRIDA, 1994a, p. 53.

¹²⁴ De acordo com François Cusset, o pensamento de Derrida – entre outros pensadores considerados “pós-modernos”, sobretudo franceses, e de diferentes campos, como Jean Baudrillard, Gilles Deleuze e Jacques Lacan – foi colocado em descrédito, pois não passaria de “charlatanismo”, “intoxicação verbal”, e por desprezar os “fatos e a lógica”. Cf. COSSET, François. *Filosofia Francesa: a influência de Foucault, Derrida, Deleuze e Cia*. Trad. Fátima Murad. Porto Alegre: Artmed, 2008, p. 14. Essas contestações sobre o que se convencionou chamar de *french theory* podem ser verificadas no livro dos físicos Alan Sokal e Jean Bricmont, intitulado *Impostures intellectuelles* (Paris: O. Jacob, 1997).

¹²⁵ HADDOCK-LOBO, Considerações sobre “posições” de Derrida. In: *O que nos faz pensar*, n.21, maio de 2007, p. 70.

¹²⁶ DERRIDA, 1994a, p. 54.

¹²⁷ Ibid.

justiça. Pois a justiça é sempre o outro do direito, com quem ele mantém essa alteridade e um jogo de forças. E Derrida afirma que a prova ou experiência da indecidibilidade nunca é como um momento superado ou relevado (*aufgehoben*):

O indecidível permanece preso, alojado, ao menos como um fantasma, mas um fantasma essencial em qualquer decisão, em qualquer acontecimento de decisão. Sua fantasmaticidade desconstrói do interior toda garantia de presença, toda certeza ou toda pretensa criteriologia que nos garanta a justiça de uma decisão. Quem poderá jamais garantir que uma decisão, como tal, ocorreu?¹²⁸

Há, portanto, uma espécie de “limite” na compreensão de uma decisão justa. Mesmo que se possa falar, como Derrida fala, sobre uma “decisão livre”, isto é, uma decisão não programada, que não é calculada, resta ainda a incerteza sobre a tentativa de transformar em axioma a concepção de justiça tomada em um determinado instante. Mas essa recusa de um dogmatismo da justiça não significa um ceticismo em relação a ela. A desconstrução das presunções de certeza opera sempre tendo em vista a ideia de uma “justiça infinita”. É essa concepção de justiça que permite sua alteridade em relação ao direito, pois ela sempre pode vir, ela está sempre *por vir*, o que não significa que ela esteja no futuro, pois o futuro pode ser a simples repetição do presente, mas que ela não pode se apresentar e ser esgotada. Conforme Derrida, essa ideia de justiça não pode servir como uma ideia reguladora em sentido kantiano, e é esse problema que abre o tópico da terceira aporia: “a urgência que barra o horizonte do saber”.

Para Derrida, um dos problemas de uma ideia reguladora é que ela acaba por servir como um “horizonte” sempre disponível para o seu uso. Mas todo horizonte pode impor um limite para sua abertura, como também pode ser uma abertura para o infinito. O que seria mais sensato dizer sobre o saber é que é sempre possível esperar pelo “novo”, pelo outro, ou pelas mudanças na estrutura do próprio saber. Mas a justiça é aquilo que sempre se requer imediatamente, que não se pode esperar, pois a justiça é sempre urgente. E é nesse trecho da terceira aporia que Derrida expõe uma das passagens mais emblemáticas sobre o “instante da decisão” – distanciando, como já mencionado, do sentido que a mesma expressão possui no texto de Kierkegaard –, relacionando-o à questão da justiça:

O momento da *decisão, como tal*, aquele que deve ser justo, *precisa* ser sempre um momento finito de urgência e de precipitação; ele não deve ser a consequência ou o efeito daquele saber teórico ou histórico, daquela reflexão ou daquela deliberação, já que a decisão marca sempre a interrupção da deliberação jurídico- ou ético- ou político-cognitiva

¹²⁸ Ibid.

que a precede, e que deve precedê-la. O instante da decisão é uma loucura, diz Kierkegaard. Isso é particularmente verdadeiro com respeito ao instante da decisão justa, que deve também rasgar o tempo e desafiar as dialéticas. É uma loucura. Uma loucura, pois tal decisão é, ao mesmo tempo, superativa e sofrida, conservando algo de passivo ou inconsciente, como se aquele que decide só tivesse a liberdade de se deixar afetar por sua própria decisão e como se ela lhe viesse do outro.¹²⁹

Pensar numa decisão que não pode ser a consequência de uma reflexão e de uma deliberação só pode ser possível num registro diferente do que comumente se entende por uma decisão. Ao contrário da ideia de uma decisão “consciente”, Derrida lança mão do jogo oposicional para afirmar que há algo de “passivo” e “inconsciente” naquele que decide. Isso parece fazer com que a decisão seja o contrário de uma ordem calculada ou de uma deliberação refletida, isto é, a decisão pode parecer heteronômica.

Mas o discurso derridiano sobre a decisão só pode ser compreendido, especialmente nessa passagem, a partir da compreensão de uma lógica própria ao pensamento desconstrutivo que predomina no texto. A expressão “como se” remete a um modo de leitura que não se contenta com o uso de uma analogia, pois o que está em jogo não é aquilo que é posto como análogo na sentença, mas a própria estrutura do “como se”. De acordo com Julian Wolfreys, o “como se” é uma estrutura retórica no texto derridiano que instala uma possibilidade que pode ser imaginada, e uma experiência que não pode ser experienciada como tal. Trata-se de uma analogia, uma ficção, uma dobra entre o possível e o impossível,¹³⁰ mas é nessa dobra que é possível romper com a ideia de um sujeito que toma uma decisão com base apenas em sua ipseidade, ao mesmo tempo em que preserva certa estrutura (inter)subjettiva n’ “aquele que decide” sendo afetado “por sua própria decisão”, mas “como se ela lhe viesse do outro”.¹³¹

¹²⁹ DERRIDA, 1994a, p. 58.

¹³⁰ WOLFREYS, Julian. *Derrida: a guide for the perplexed*. London: Continuum, 2009, p.12.

¹³¹ Embora nem sempre os exemplos consigam justificar uma proposição ou uma ideia, e, ainda mais problemática, quando é o caso das expressões usadas por Derrida – “como se aquele que decide só tivesse a liberdade de se deixar afetar por sua própria decisão e como se ela lhe viesse do outro” –, talvez – e é preciso lembrar que o “talvez” também é uma modalidade corrente na filosofia derridiana –, um exemplo que é possível arriscar sobre essa característica da decisão, é o caso da ONG chamada *Católicas pelo direito de decidir*, integrada por mulheres católicas que, apesar de seguirem princípios estabelecidos pela doutrina da Igreja Católica, defendem a discussão sobre o aborto e o Estado laico. Esse aspecto da desconstrução, da incerteza com relação à própria decisão e à justiça, e da ausência de garantia de que uma decisão é a decisão mais justa, também pode ser verificada na resposta dada por uma médica, mãe e católica, que pratica abortos legais no hospital Pérola Byington, em São Paulo, diante da pergunta “Como é ser mulher, mãe de dois filhos, e realizar abortos?”: “Não dá pra dizer que é fácil. Fazer um aborto não é uma coisa agradável porque a gente sabe que tira uma vida. Dá pra ver o feto quando se faz a aspiração, e é uma coisa triste. Mas, ao mesmo tempo, o procedimento é um alívio muito grande para a paciente, que está numa situação de extrema angústia. E a gente, também como mulher, sente o alívio junto. Essa mulher acorda da anestesia agradecendo muito pelo procedimento. A impressão é de que a partir daquele momento, a vida dela vai

Numa correspondência endereçada a *Temps Modernes* em 1996, por motivo da comemoração dos 50 anos dessa revista, Derrida observa em um texto de Sartre escrito para essa revista e publicado em 1948, uma certa “passividade” até mesmo no engajamento:

Ele [Sartre] tinha acabado também de nos lembrar o que teríamos a tendência de esquecer com o tempo, a saber, que o engajamento consiste menos em se engajar, por meio de um heroísmo decisório da vontade, do que tomar conhecimento de que, de qualquer maneira, e mesmo sem tomar conhecimento disso, está-se engajado, passivamente lançado, antes de qualquer decisão, numa situação, na qual a ação decidida continua sendo – o que ainda se tem a tendência de esquecer, desde tempos remotos – uma aposta com fundo de indecível e num espaço heterogêneo ao saber. O engajamento é, de uma só vez, o estar-engajado numa situação não escolhida e, nesta, o penhor [*gage*] de uma aposta [*gageure*] singular.¹³²

Derrida remete a passividade da irreflexão, da inconsciência e da heteronomia da decisão, que parece vir do outro, ao problema dos “atos de linguagem”, conforme a teoria de Austin, porém recebida por Derrida com muitas ressalvas. Em sua teoria dos atos de linguagem, Austin empreende a diferença entre enunciados performativos e constataativos. Para Austin, enquanto os enunciados constataativos apenas constataam alguma coisa por meio de enunciados afirmativos, os performativos realizam uma ação *enquanto* se diz algo, isto é, diz e faz algo ao mesmo tempo, como pode ser verificado nos exemplos dados por ele em seu livro *Quando dizer é falar*: “Batizo este navio com o nome de Rainha Elizabeth” ou “Aposto com você, valendo seis moedas, que amanhã irá chover.”¹³³ Os exemplos de Austin procuram demonstrar a diferença entre os dois tipos de sentença, situando os atos de fala performativos no campo da intencionalidade do sujeito que fala. Mas, para Derrida, os atos performativos podem ser derivados e supor convenções anteriores. Desse modo, uma decisão no campo da justiça pode ser menos “voluntária” ou intencional do que pode parecer. Uma decisão sobre o aborto ou a eutanásia, seja por parte do paciente seja de um médico, ou de um juiz, por exemplo, não pode ser uma

poder continuar.” Cf. CORTÊZ, Natacha. “Mãe e católica, médica assume o principal serviço de aborto legal do país” Disponível em: <uol.com.br/universa/noticias/redacao/2018/06/28/esta-a-todo-vapor-garante-nova-chefe-de-aborto-legal-do-perola-byington.htm>. Publicado em: 28 jun 2018. Acesso em: 23 jun 2019. Com relação à ONG *Católicas pelo direito de decidir*, Cf. <<http://www.catolicasonline.org.br/>>.

¹³² DERRIDA, J. *Papel Máquina*. Trad. Evando Nascimento. São Paulo: Estação Liberdade, 2004a, p. 157.

¹³³ AUSTIN, J. L. *How to do things with words*. London: Oxford University Press, 1962, p. 05 / *Quando dizer é fazer*. Trad. Danilo Marcondes de Souza Filho. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990, p. 24.

decisão tomada de modo puramente intencional e sem considerar as convenções sociais, culturais ou políticas.

É também pela incerteza, pela ausência de um fundamento, e pela finitude que a decisão é uma loucura. Com relação ao tema da justiça, essa “loucura” não pode ser motivo para o não cumprimento de uma decisão, pois, de acordo com Derrida, a ideia do incalculável “pode ser reapropriada pelo mais perverso dos cálculos”¹³⁴. É por isso que repetidas vezes o filósofo utiliza a expressão “decisão responsável”; têm-se em vista, por um lado, a urgência da decisão, e por outro, o risco da demonização do cálculo.

¹³⁴ DERRIDA, 1994a, p. 61.

2 DECISÃO E RESPONSABILIDADE

Nos textos em que trata das questões sobre a decisão e a responsabilidade, Derrida também fala de “liberdade”. Embora essa noção não possa ser considerada um conceito ou um quase-conceito da desconstrução derridiana, como a *différance*, o suplemento, a decisão etc., ainda assim é preciso observá-la como um conceito-chave para a compreensão dos temas que abordamos em nossa pesquisa. É possível verificar que a questão da liberdade, suas aporias e seus paradoxos, inscrevem-se nas discussões sobre justiça, política e ética. Neste capítulo, partiremos dessa análise, isto é, do pressuposto de que Derrida não se abstém de utilizar certa compreensão da liberdade, ainda que a utilize de forma cautelosa, como um conceito aporético. Concordamos que os conceitos de liberdade, justiça, ética e política estejam “saturados” por pressuposições ou correlações metafísicas, além de estarem desgastados pela precariedade de suas utilizações, diante dos fatos históricos, mas também por todo tipo de violência a que foram submetidos. Ainda que Derrida não os utilize como conceitos fundamentais de sua desconstrução, é inegável que o filósofo retorna a estas noções em momentos decisivos de seus textos. Verificaremos, por exemplo, em *Dar a morte e Políticas da amizade*, que as questões da decisão e da responsabilidade passaram a ser observadas mais de perto por Derrida a partir de meados dos anos 80, mas sobretudo na década seguinte.

2.1 O problema da liberdade

A questão da responsabilidade é recorrente entre os pensadores franceses pós-Segunda Guerra Mundial. A corrente existencialista de Jean-Paul Sartre e os textos de Albert Camus e Maurice Merleau-Ponty estão talvez entre os maiores expoentes da filosofia francesa que correlaciona a responsabilidade com os temas da liberdade e do engajamento; portanto, da decisão.

Em seu *Discurso da Suécia*, quando da recepção do Prêmio Nobel de Literatura em 1957, Camus sustentou que “o papel do escritor não se separa dos deveres difíceis”, e completa: “por definição, o escritor não deve se colocar a serviço dos que fazem a história; ele está a serviço dos que a sofrem”.¹³⁵ De modo abreviado, e para além (ou

¹³⁵ CAMUS, Albert. *Discours de Suède*: Discours de réception du Prix Nobel de littérature, prononcé à Oslo, le 10 décembre 1957. Disponível em: <https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/72696/mod_resource/content/1/discours_de_suede.doc>. Acesso em: 18 jul 2019.

aquém) do engajamento intelectual, em seu célebre texto *O existencialismo é um humanismo*, Sartre declara que a decisão é um ato condicionado pela liberdade:

Quando dizemos que o homem se escolhe a si, queremos dizer que cada um de nós se escolhe a si próprio; mas com isso queremos também dizer que, ao escolher-se a si próprio, ele escolhe todos os homens. [...] Assim, a nossa responsabilidade é muito maior do que poderíamos supor, porque ela envolve toda a humanidade; [...] pretendo ser o representante de todos, e por conseguinte a minha decisão ligou a si a humanidade inteira. [...]; escolhendo-me, escolho o homem.¹³⁶

Para Sartre, escolhendo a si mesmo, o indivíduo escolhe também o que ele deseja que todos os homens devam ser. Desse modo, o existencialismo sartreano atribui uma angústia ao ato de liberdade que se dá na escolha: é-se responsável por si e por todos, carrega-se “o peso do mundo inteiro sob seus ombros”, também diz Sartre em *O ser e o nada*.¹³⁷ Nesse mesmo texto, o autor já havia registrado a ideia de que a liberdade é a única condição na qual o homem está inteiramente condenado.¹³⁸ Trata-se aí de uma liberdade “originária e ontológica”.¹³⁹ Nesse sentido, nenhuma ação pode ser pensada conforme algum tipo de coerção, e é por isso que a responsabilidade é única e exclusivamente “minha”, isto é, ela surge da decisão que dependeu apenas da “minha própria escolha”.¹⁴⁰

Diferentemente da tradição moderna, cujo paradigma é marcado pela consciência subjetiva ou por um princípio (de direito) oriundo da própria natureza humana (fato), e à diferença da tradição existencialista, Derrida pensa a responsabilidade, a liberdade, o perdão e a hospitalidade a partir da noção de “incondicionalidade”; e parece ser um pouco mais cauteloso em relação aos modos específicos de engajamento, do que o fizeram Sartre e Camus. Além disso, há um certo excesso metafísico no texto sartreano, conforme Heidegger observa em sua *Carta sobre o humanismo*.¹⁴¹

¹³⁶ SARTRE, Jean-Paul. *O existencialismo é um humanismo*. Trad. Vergílio Ferreira, Luiz Roberto S. Fortes, Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril Cultural, 1978, p. 06-07.

¹³⁷ SARTRE, Jean-Paul. *L'être et le néant: essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard, 1976, p. 598.

¹³⁸ “Estou condenado a existir para sempre para além de minha essência, para além de todos os móveis e motivos de meu ato: estou condenado a ser livre.” Ibid., p. 484.

¹³⁹ Ibid., p. 497.

¹⁴⁰ Esta pesquisa não tem o propósito de aprofundar a discussão sobre a liberdade no pensamento existencialista e seus principais teóricos, assim como não vemos como necessário um debate exaustivo sobre possíveis alterações na concepção sartreana sobre esse tema ao longo de sua obra.

¹⁴¹ Em *O existencialismo é um humanismo*, Sartre inverte a tese metafísica que sustenta que “a essência precede a existência”, e afirma que, para o existencialismo, “a existência precede a essência”. Para Heidegger, a mera inversão dos termos, sem a devida observação do sentido que eles carregam, não exclui o sentido metafísico. Cf. HEIDEGGER, M. *Lettre sur l'humanisme*. Paris: Aubier, 1964. Mas, apesar de Heidegger não ser reconhecido como um teórico da liberdade, é possível verificar que uma das questões

De acordo com Charles Ramond, Derrida não possui uma teoria da liberdade.¹⁴² Mas, em alguns de seus textos, este último utiliza expressões como “ser livre”, e “para que uma decisão seja livre e responsável”, ou simplesmente “decisão livre”, o que leva a supor alguma ideia sobre o que o autor pensa sobre a liberdade e sua relação com a decisão. Essa pressuposição pode ser verificada em *Força de lei*: “Uma decisão que não fizesse a prova do indecível não seria uma *decisão livre*, ela seria apenas a aplicação programável ou o desenvolvimento contínuo de um processo calculável.”¹⁴³ É preciso lembrar também que o problema da liberdade aparece em *Força de lei*, na mesma passagem em que o autor cita a sentença kierkegaardiana:

O instante da decisão é uma loucura, diz Kierkegaard. Isso é particularmente verdadeiro com respeito ao instante da decisão *justa*, que deve também rasgar o tempo e desafiar as dialéticas. É uma loucura. Uma loucura, pois tal decisão é, ao mesmo tempo, superativa e sofrida; ela guarda algo de passivo ou até mesmo de inconsciente, como se aquele que decide só fosse livre para se deixar afetar por sua própria decisão e como se ela lhe viesse do outro.¹⁴⁴

Observa-se que Derrida utiliza, nessa passagem, uma noção que se tornou comum em sua obra: a expressão “como se”. Trata-se de uma espécie de ficção que desloca a mensagem do texto de toda e qualquer possibilidade de certeza ou decisão, sendo reforçada pela conjugação do verbo no subjuntivo – “só *fosse* livre”, “*lhe viesse* do outro”. O “como se” também pode remeter a uma ideia de analogia ou comparação que desconstrói e desconstrói a noção de verdade, fazendo com que a sentença não possa ser avaliada *nem* como verdadeira *nem* como falsa. Em *A universidade sem condição*, Derrida sustenta que o “como se” é uma “modalidade”,¹⁴⁵ isto é, um modo de pensar de acordo com as possibilidades de um posicionamento que não se encontra em um lugar fixo; é uma hipótese, pois ao mesmo tempo em que afirma uma tese, mantém-se a dúvida. O “como se” comporta, portanto, uma ambiguidade, ou seja, ele é um indecível. Nesse sentido, verifica-se que não é possível estabelecer um significado para a liberdade no pensamento

centrais de *Ser e tempo* é o poder-ser livre do *Dasein*. A partir da analítica do ser-para-a-morte, da estrutura existencial do *Dasein* diante do nada e jogado à angústia, revela-se a liberdade finita do ser-aí. Nas palavras de Heidegger: “Quando, ao se adiantar para a morte, o ser-aí faz que nele a morte se torne poderosa, então, livre para ela, ele a si mesmo se entende no próprio superpoder (*Übermacht*) de sua liberdade finita – que somente ‘é’ cada vez, no ter-feito a escolha –, para nessa liberdade finita assumir o poder impotente do estar abandonado a si mesmo e poder ver em toda a clareza os acasos da situação aberta.” Cf.: HEIDEGGER, *Ser e tempo*, 2012, p. 1041.

¹⁴² RAMOND, Charles. *Dictionnaire Derrida*. Paris: Ellipses, 2016, p. 136.

¹⁴³ DERRIDA, 1994a, p. 53. Grifo nosso.

¹⁴⁴ Ibid., p. 58.

¹⁴⁵ DERRIDA, 2001b, p. 31.

derridiano. Em *De que amanhã...*, no seu diálogo com Elisabeth Roudinesco, há um capítulo sobre o tema da liberdade, o capítulo 4, “Imprevisível liberdade”, no qual Derrida diz que teme falar da “liberdade”, pelo risco de “reconstituir um discurso filosófico que já foi exposto a uma certa desconstrução (liberdade como poder soberano do sujeito ou independência do eu consciente, vontade do ‘cogito’, e mesmo liberdade do *Dasein* etc.).”¹⁴⁶

Mas a desconstrução derridiana lida com a questão da liberdade. Embora não haja nenhum texto em que esse tema tenha se tornado central, ainda é possível perceber que o problema da liberdade é apenas deslocado de seu pano de fundo comum: “pensar a liberdade do homem”, do “sujeito”, da “consciência”, são formulações que decidem pelo cálculo, pela clausura, pela fundamentação que busca por fórmulas que expliquem o “fenômeno” da liberdade. Kant, por exemplo, dizia que, mesmo que a liberdade não pudesse ser explicada, ela poderia ser pensada como um fundamento, isto é, como um princípio metafísico.

Para Derrida, a liberdade não deve ser pensada como uma categoria que define a subjetividade. E não é porque a liberdade esteja relacionada à responsabilidade que ela pode ser percebida a partir da noção de “intersubjetividade”, tendo em vista que essa modificação conceitual apenas oculta o fato de que a simples relação entre os sujeitos pode ainda ser condicionada por princípios metafísicos. Nos textos de Derrida, a liberdade está relacionada à responsabilidade, mas pensada a partir da alteridade, deslocando o foco da identidade para se concentrar na diferença. Desse modo, pensando a liberdade sem precisar defini-la, e, apenas utilizando essa noção ou conceito em ocorrências distintas de sua produção, Derrida pode jogar com os sentidos que esse termo evoca em momentos específicos e de acordo com o compromisso que a desconstrução pode exigir em casos também específicos e determinados.

É possível verificar que o problema da liberdade se encontra em alguns de seus escritos, mesmo que brevemente mencionada e em meio a outras discussões e, raras vezes, de forma um pouco mais explícita, embora sem um tratamento exaustivo. Pode-se perceber o problema da liberdade, por exemplo, em *Espectros de Marx* (a liberdade de herdar), em *A universidade sem condição* (a liberdade incondicional da instituição universitária), em *Políticas da amizade* (a relação entre liberdade e responsabilidade no campo da política). E mais, boa parte de seus textos sobre a literatura pode ser concebida

¹⁴⁶ DERRIDA, 2001a, p. 90.

sob a ótica da “liberdade de escrever”, sem falar da liberdade da própria literatura enquanto instituição livre.

Assim como em *A Universidade sem condição*, em *Dar a morte* Derrida relaciona a liberdade à incondicionalidade: “[...] ser responsável, ser livre ou capaz de decidir, pensa-se frequentemente a partir de uma análise do próprio conceito de responsabilidade, de liberdade ou de decisão, não deve ser uma possibilidade adquirida, condicionada ou condicional.”¹⁴⁷ Nesse texto, percebe-se também a questão da liberdade em correlação com os temas do dever e da alteridade, a partir das discussões desenvolvidas por Derrida, na esteira de sua leitura crítica da “genealogia da responsabilidade ou da liberdade” desenvolvida por Patočka, e sua interpretação da leitura kierkegaardiana sobre o sacrifício de Abraão. A questão da liberdade é aí colocada por Derrida em relação com a responsabilidade e a decisão, observando a tensão dessas noções com o paradoxo e a aporia.

2.2 *Dar a morte*: rastros da responsabilidade

Dar a morte está dividido em quatro tópicos. No primeiro deles. “Os segredos da responsabilidade europeia”, Derrida examina alguns dos textos contidos no livro *Ensaaios heréticos sobre a Filosofia da História* (1975), do filósofo tcheco Jan Patočka (1907 - 1977). De “A civilização técnica é uma civilização de declínio? E por quê?”, e “As guerras no século XX e o século XX enquanto guerra”, por meio de uma leitura crítica, Derrida extrai o sentido da responsabilidade desenvolvido por Patočka, e apropria-se desta noção para defender um outro posicionamento sobre o “ser livre e responsável”. Essa discussão se encaminha para o tema do sacrifício de Isaac – que é também o sacrifício de Abraão –, em outros tópicos, nos quais o quase-conceito de decisão se torna essencial, e cada vez mais atrelado à questão da responsabilidade. É preciso observar como Derrida lê Patočka, Kierkegaard, e outros pensadores citados no texto, como Heidegger, Lévinas e Melville, e de que modo ele se apropria do tema da responsabilidade para conectá-lo ao da decisão.

De acordo com Derrida, o filósofo checo Jan Patočka, em seus *Ensaaios heréticos sobre a Filosofia da História*, se ocupa da História europeia como uma “genealogia da

¹⁴⁷ DERRIDA, J. *Donner la mort*. Paris: Galilée, 1999b, p. 19.

responsabilidade e da liberdade”. Para Derrida, trata-se aí de uma relação entre os conceitos de responsabilidade e a religião europeia:

Esta história da responsabilidade confunde-se com uma história da religião. Ora, é sempre arriscado confessar uma história da responsabilidade: *ser responsável, ser livre ou capaz de decidir, pensa-se frequentemente a partir de uma análise do próprio conceito de responsabilidade, de liberdade ou de decisão, não deve ser uma possibilidade adquirida, condicionada ou condicional*. Mesmo se há incontestavelmente uma história da liberdade ou da responsabilidade, uma tal historicidade, pensa-se, deve permanecer extrínseca. Não deve tocar na essência de uma experiência que consiste justamente em subtrair-se às suas próprias condições históricas. O que seria uma responsabilidade motivada, condicionada, possibilitada por uma história? *Embora alguns possam pensar que não há exercício da responsabilidade senão de modo essencialmente histórico, o conceito clássico da decisão e da responsabilidade parece excluir da própria essência, do coração ou do momento próprio da decisão responsável todo e qualquer encadeamento histórico* (seja ele genealógico ou não, seja a sua causalidade mecânica ou dialética, ou, ainda, releve ele de outros tipos de programações motivantes, por exemplo das que reenviariam a uma história psicanalítica). É, portanto, difícil confessar uma tal historicidade e, mais ainda, ligá-la essencialmente a uma história da religião, aí onde toda uma ética da responsabilidade faz frequentemente questão de se subtrair, enquanto ética, à revelação religiosa.¹⁴⁸ [grifo nosso]

A historicidade imporia um paradoxo ou um duplo dever ao historiador europeu: ela *deve* permanecer um segredo, mas também *deve* ser confessada. O historiador não reconhece a relação entre história e responsabilidade, não por falta de saber, mas porque crê ingenuamente ser capaz de totalizar e atualizar os fundamentos dessa história; por fim, o historiador se perde nos detalhes, e se mantém cego ao saber histórico que se mantém oculto. Mas a história deve ser confessada porque deve permanecer aberta, sem resolução; se a história é resolvida, decreta-se o seu fim, fecham-se as possibilidades e se instaura uma clausura totalizante. Estaríamos, então, na não-historicidade. Segundo Derrida, lendo Patočka:

A história não pode tornar-se nem objeto decidível nem totalidade dominável, precisamente porque está ligada à *responsabilidade*, à *fê* e ao *dom* – à responsabilidade, na experiência de decisões absolutas, tomadas sem continuidade com um saber ou normas dadas, logo tomadas na própria provação do indecidível; à *fê* religiosa, através de uma forma de compromisso ou de relação ao outro que se leva, no risco absoluto, para além do saber e da certeza, ao *dom* e ao *dom* da morte que me coloca em relação com a transcendência do outro, com Deus

¹⁴⁸ DERRIDA, 1999b, p. 19-20.

como bondade esquecida de si – e que me dá numa nova experiência da morte.¹⁴⁹

A historicidade patockiana se sustenta por uma tese que trata da essência do sagrado e da religiosidade: de um lado, o demoníaco, de outro, a responsabilidade. É importante notar que Derrida subscreve o texto de Patočka: o “conceito clássico de decisão” bem como o “conceito clássico de responsabilidade” parecem excluir “do momento próprio da decisão responsável todo encadeamento histórico”. E a responsabilidade, exercida por meio das “experiências de decisões absolutas”, não deve ser tomada em continuidade com algum saber, pois deve ser realizada na “provação do indecível”. Decisão e responsabilidade caminham juntas e, no texto de Patočka, estão ainda ligadas ao problema da *fé* e do *dom*.

Na história das religiões, segundo Patočka, o evento do mistério cristão é um caso singular: trata-se da própria história europeia. Derrida diz: “Segundo Patočka, não se pode falar de religião senão a partir do momento em que o segredo demoníaco – tanto quanto o sagrado orgíaco – estiver *ultrapassado*.”¹⁵⁰ Só haveria religião a partir do momento em que o segredo do sagrado e o mistério orgíaco e/ou demoníaco estivessem dominados ou ao menos “sujeitos à esfera da responsabilidade”. Derrida continua:

O sujeito da responsabilidade seria o sujeito que logrou sujeitar a si o mistério orgíaco ou demoníaco. Mas é, no mesmo lance, para livremente se sujeitar ao absolutamente outro infinito que o vê sem ser visto. A religião é responsabilidade ou não é. A sua história não tem sentido senão da *passagem* à responsabilidade. Uma tal passagem atravessa ou suporta a provação que terá liberto a consciência ética do demoníaco.¹⁵¹

O demoníaco estaria na esfera da irresponsabilidade, ou senão da não-responsabilidade. Não se é responsável quando não se é interpelado, chamado a responder por si mesmo. Em outras palavras, não há “sujeito” nesse espaço em que ninguém responde pelos seus atos, pelo outro e diante do outro. Portanto, se não há sujeito, não há liberdade, e a noção de “sujeito livre” redundaria numa tautologia. Não haveria singularidade, nem responsabilidade; esta é vista aqui como a gênese da subjetividade, isto é, do sujeito capaz de dizer “eu” e responder, ser responsável por si, diante dos outros. E o evento cristão trata de um “outro segredo”, que é também um mistério: o *mysterium tremendum*, que faz o homem cristão temer e tremer, na experiência de um dom que é também sacrifício. A *pessoa cristã* se torna pessoa na medida em que descobre sua

¹⁴⁹ DERRIDA, 1999b, p. 20-1.

¹⁵⁰ Ibid., p. 16.

¹⁵¹ Ibid., p. 17.

singularidade diante do olhar de Deus, “o outro absoluto” que a vê não apenas exteriormente, mas interiormente.

Essa história da responsabilidade patockiana observa as várias camadas de rupturas e permanências de mistérios ou segredos que são “recalcados”, “reprimidos” e “subordinados”¹⁵² por outras esferas, até o advento do mistério cristão. Este se arrebatava de um certo platonismo, que, por sua vez, guarda algo da tradição taumatúrgica e do mistério orgíaco, do qual Platão teria tentado libertar a filosofia.

A história do eu [*moi*] responsável edifica-se na herança, no *patrimônio* dos segredos, através de uma série de rupturas e de recalcações em cadeia que asseguram a própria tradição que escandem com as suas interrupções: Platão rompe com o mistério orgíaco e instaura uma primeira experiência típica da responsabilidade, mas permanece ainda mistério demoníaco e taumaturgia no platonismo ou no neo-platonismo, com a dimensão política da responsabilidade que aí corresponde. Depois advém o *mysterium tremendum* do cristão responsável, o segundo sismo na gênese da responsabilidade como história do segredo [...].¹⁵³

Trata-se da transição do platonismo para o cristianismo. Platão convida a virar o olhar para fora da caverna, para ver o Bem, o Sol inteligível; mas esse Bem que não é ainda uma “bondade” também não está no registro de um “dom”. E essa libertação da caverna, e do mistério orgíaco, não é a passagem para um não-mistério. Patočka observa a passagem do mistério orgíaco para um “novo mistério da alma”, cujo evento marcaria o primeiro despertar da responsabilidade, um despertar que toma a forma de um “diálogo interior”, numa relação da alma com o Bem. De qualquer modo, segundo Patočka, essa primeira consciência da liberdade não estaria livre do elemento místico, pois o mistério anterior passa a ser subordinado (inconscientemente) ao seguinte; o mistério orgíaco é incorporado ao mistério platônico, que por sua vez é recalcado, guardado pelo cristianismo, o qual desperta para um novo mistério (*mysterium tremendum*). Nas palavras de Patočka:

A “conversão” platônica possibilita o olhar sobre o próprio Bem. Esta visão é imutável, eterna como o Bem. O caminho para o Bem é o novo mistério da alma e se desenvolve em forma de um diálogo interior da alma. A imortalidade, que está inseparavelmente unida a este diálogo, é, pois, distinta da imortalidade dos mistérios. Pela primeira vez na história, trata-se de uma imortalidade individual; ela é individual porque é interior, porque está inseparavelmente unida à sua própria

¹⁵² Derrida observa que Patočka recorre frequentemente a um léxico de tipo psicanalítico. Cf. DERRIDA, 1999b, p. 24.

¹⁵³ Ibid., p. 22-3.

realização. A doutrina platônica sobre a imortalidade da alma resulta da confrontação entre o orgiasmo com a responsabilidade. A responsabilidade triunfa sobre o orgiasmo: incorpora-o como momento subordinado, como *eros* que não se entende a si mesmo enquanto não tiver compreendido que sua origem não está no mundo corpóreo – na caverna, nas trevas – mas que, ao contrário, é somente um meio de ascensão para o Bem, com sua pretensão absoluta e sua disciplina rigorosa.¹⁵⁴

Esta história da responsabilidade conecta-se a uma “cultura da morte”. A imortalidade da alma depende de uma “morte individual”, que deve ser exercitada; é preciso se sacrificar [dar-se a morte] para ser responsável, isto é, para zelar pela alma imortal. Trata-se da noção de *melete thanatou*, ensinada por Sócrates no *Fédon* (81 a). *Melete thanatou* significa “exercitar-se para a morte”, disciplina rigorosa, isto é, “filosofia”, duplamente rigorosa: de um lado, há o cuidado que antecipa a própria morte nessa reunião da alma consigo mesma, e de outro lado, é preciso disciplinar o mistério orgíaco (que deve se manter subordinado ao mistério precedente). Conforme Patočka, a filosofia nasce dessa vigília da morte.

Sócrates dá sentido a sua morte, ele a aceita, e assume desse modo sua responsabilidade.

Suponhamos que seja pura a alma que se separa do corpo: deste ela nada leva consigo, pela simples razão que, longe de ter mantido com ele durante a vida um contato voluntário, ela conseguiu, evitando-o, concentrar-se em si mesma e sobre si mesma, e também pela razão de que foi para esse resultado que ela tendeu. O que equivale exatamente a dizer que ela se ocupa, no bom sentido, com a filosofia, e que, de fato, sem dificuldade se prepara para morrer. Poder-se-á dizer, pois, de uma tal conduta, que ela não é um exercício para a morte?¹⁵⁵

Derrida observa esta descrição socrática como uma “sujeição ao segredo de si” [*mise au secret*]. Tratar-se-ia de uma das passagens mais citadas ou ao menos mais evocadas da história da filosofia. Heidegger não a cita, mas *Ser e tempo* está intimamente relacionado a essa perspectiva, quando trata, por exemplo, do cuidado [*Sorge*], do ser-para-a-morte e da solicitude, que constituem a relação a si do *Dasein* com seu ser mais próprio. Derrida observa que

¹⁵⁴ PATOČKA, Jan. *Ensayos heréticos sobre filosofía de la historia*. Trad. Iván Ortega Rodríguez. Madrid: Ediciones Encuentro, 2016, p. 140-1.

¹⁵⁵ Cf. PLATÃO. *Fédon*. Trad. Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1972, p. 91. De acordo com Derrida, Lévinas evoca o *Fédon* em diferentes textos para observar a reunião da alma consigo mesma como o momento em que o eu se identifica na relação com sua própria morte.

Este cuidado com a morte, este despertar que vela a morte, esta consciência que olha a morte de frente, é um outro nome da liberdade. Ainda aí, sem querer apagar as diferenças essenciais, pode ver-se neste laço entre o cuidado do ser-para-a-morte, tal como ele é propriamente assumido, *eigentlich*, e a liberdade, quer dizer, a responsabilidade, uma estrutura análoga àquela do *Dasein*, tal como Heidegger o descreve. Patočka não está nunca longe de Heidegger, [...] ¹⁵⁶

Derrida constata esse fio condutor de Sócrates a Heidegger, o qual chega aos *Ensaio heréticos* de Patočka. Ele cita a seguinte passagem dos *Ensaio*:

[...] o filósofo platônico triunfa da morte no sentido em que não foge diante dela, em que a olha de frente. A sua filosofia é *melete thanatou*, cuidado com a morte; o cuidado da alma é inseparável do cuidado com a morte que se torna cuidado autêntico com a vida; a vida (eterna) nasce deste olhar lançado diretamente à morte, do triunfo sobre a morte. Ora, isto conjuntamente com a relação ao Bem, à identificação com o Bem e à libertação do demoníaco e do orgíaco, significa *o reino da responsabilidade e, ipso facto, da liberdade*. A alma é absolutamente livre, ela escolhe o seu destino. ¹⁵⁷

É Derrida quem sublinha. E depois questiona o autor dos *Ensaio* sobre essa relação: “O que significa esta alusão ao fato de ‘o reino da responsabilidade e, *ipso facto*, da liberdade’ consistir talvez no triunfo sobre a morte, noutros termos, num triunfo da vida?” ¹⁵⁸ A resposta já estaria na própria questão, pois “tudo isso”, isto é, a liberdade e a responsabilidade, “*não é talvez outra coisa senão este triunfo*”. ¹⁵⁹ Derrida observa que a noção de “triunfo” remete ao tema da batalha. O “eu” se torna livre e triunfante na sua vitória sobre a morte; “triunfo” que guarda mais de um segredo: o do mistério orgíaco, que permanece subjugado e incorporado, e o da própria mortalidade denegada. O problema é que, se o mistério orgíaco persiste nesta genealogia, então a experiência de uma liberdade responsável se torna impossível. Em outras palavras, a liberdade responsável não se torna o que é, pois mantém em segredo um núcleo de irresponsabilidade, o qual Patočka chama de “irresponsabilidade orgíaca”. ¹⁶⁰

Conforme Derrida, o cristianismo adota elementos essenciais do platonismo, como o racionalismo e a aspiração pela subordinação da responsabilidade à objetividade do conhecimento. A esta altura da discussão, Derrida, mais uma vez, subscreve a interpretação de Patočka:

¹⁵⁶ DERRIDA, 1999b, p. 33.

¹⁵⁷ PATOČKA, 2016, p. 141.

¹⁵⁸ DERRIDA, 1999b, p. 33.

¹⁵⁹ Ibid., p. 34.

¹⁶⁰ PATOČKA, op, cit., p. 149.

“Subordinar a responsabilidade à objetividade do conhecimento” é evidentemente aos olhos de Patočka – e como não subscrever aquilo que ele subentende aqui? – anular a responsabilidade. Dizer que uma decisão responsável deve regular-se por um saber parece definir ao mesmo tempo a condição de possibilidade da responsabilidade (não se pode tomar uma decisão responsável sem ciência e sem consciência, sem saber o que se faz, por que razão, em vista de quê e em que condições se a faz) e a condição de impossibilidade da dita responsabilidade (se uma decisão se ordena a este saber, que ela se contenta de seguir ou de desenvolver, não é mais uma decisão responsável, é a implementação técnica de um dispositivo cognitivo, o simples desenrolar maquinal de um teorema). Esta *aporia da responsabilidade* definiria então a relação do paradigma platônico com o paradigma cristão na história da moral e da política.¹⁶¹ [Derrida sublinha]

O que é questionado por Patočka e subscrito por Derrida é a sujeição da decisão responsável ao saber. *Aporia da responsabilidade*, sublinhada por Derrida: a responsabilidade é anulada quando é subordinada ao conhecimento objetivo. É preciso ter consciência do que se faz, é necessário ter uma razão para ser responsável; esta é a condição de possibilidade da responsabilidade. Mas, *ao mesmo tempo*, é justamente isso que impossibilita uma decisão responsável.

Segundo Patočka, o cristianismo não tematizou “suficientemente” o conceito de “pessoa”, isto é, o sujeito da responsabilidade, pois mantém recalcado o platonismo e o mistério orgíaco. Desse modo, o cristianismo não explicita o que *deve ser* uma pessoa responsável. Derrida comenta:

A insuficiência desta tematização permanece assim no limiar da responsabilidade. Ela não tematiza o que é, quer dizer, o que *deve ser* uma pessoa responsável, a saber, esta exposição da alma ao olhar da outra pessoa, da pessoa como outro transcendente, como outro que me olha, mas que me olha sem que eu, o mim-eu, possa alcançá-lo, vê-lo, ou mantê-lo ao alcance do olhar. Não esqueçamos nunca que uma tematização insuficiente do que é, do que quer dizer, do que *deve ser* a responsabilidade, é também uma tematização irresponsável: não saber, não ter nem uma ciência nem uma consciência suficiente do que ser responsável quer dizer, é em si uma falta à responsabilidade.¹⁶²

¹⁶¹ DERRIDA, 1999b, p. 43. É possível verificar aqui os rastros da terminologia heideggeriana nessa passagem sobre a “condição de impossibilidade” da responsabilidade: “técnica”, “dispositivo” e “maquinal” são noções utilizadas por Heidegger em seu texto sobre a técnica. Uma decisão não pode ser decisão responsável enquanto resultado de uma aplicação calculada e sustentada por uma armação preestabelecida. No entanto, Derrida se afasta de Heidegger. Enquanto Derrida insiste na experiência da *aporia da responsabilidade*, Heidegger se ocupa do pensamento da história dos envios epocais do Ser (*Sein*), ou do “Seer” (*Seyn*).

¹⁶² DERRIDA, 1999b, p. 44-5.

A responsabilidade cristã *deveria ser*, isto é, tem que ser a exposição da alma ao olhar do outro. Não se trata, como na filosofia socrática, de uma relação da alma com sua própria morte, ou seja, consigo mesma. Mas, para além desta concepção cristã, o que está sendo questionado aqui é a tematização da responsabilidade. Novamente, Derrida comenta e ao mesmo tempo apropria-se da leitura de Patočka, subscrivendo-o:

Para ser responsável, é preciso poder responder pelo que quer dizer ser responsável. Porque, se, na mais segura continuidade da sua história, o conceito de responsabilidade implicou o engajamento num agir, num fazer, numa *práxis*, numa *decisão* transbordando a simples consciência ou o simples constato teórico, o mesmo conceito requer que uma decisão ou uma ação responsável responda por si mesma em consciência, quer dizer, no saber temático do que é feito, do que significa a ação, das suas causas e dos seus fins, etc. É preciso sempre ter em conta, nos debates em torno da responsabilidade, este entrelaçamento [*intrication*] original e irreduzível da consciência teórica (que deve ser também uma consciência tética ou temática) e da consciência “prática” (ética, jurídica ou política), nem que seja para evitar a arrogância de todas as “boas consciências”.¹⁶³

A boa consciência é a consciência tranquila. Trata-se de fazer aquilo que deve ser feito, e é daí, portanto, do cumprimento do dever que advém a tranquilidade. A crítica de Derrida se volta para a arrogância dessa consciência segura de si. Por outro lado, essa crítica não anula a necessidade que se impõe a todo ato decisivo e responsável, qual seja, a de ter que se responsabilizar e responder por si mesmo.

É preciso lembrar sem cessar que alguma irresponsabilidade se insinua por todo o lado em que se exige a responsabilidade sem se ter suficientemente conceitualizado e tematicamente pensado o que é que “responsabilidade” quer dizer; quer dizer, *por todo o lado*. *Por todo o lado*, podemos dizê-lo *a priori* e de forma não empírica, porque se o entrelaçamento [*intrication*] entre o teórico e o prático, de que falávamos a instante, é, é certo, irreduzível, a heterogeneidade entre as duas ordens assim intrincadas o é igualmente. Desde então, a implementação de uma responsabilidade (a decisão, o ato, a *praxis*) deverá sempre levar-se antes e para além de toda a determinação teórica ou temática. Deverá decidir sem ela, na independência em relação ao saber – e isso será a condição de uma liberdade prática. Dever-se-ia concluir que não somente a tematização do conceito de responsabilidade é sempre insuficiente, mas que o será sempre, porque deve sê-lo. O que aqui vale para a responsabilidade vale também, pelas mesmas razões, para a liberdade ou para a decisão.¹⁶⁴

¹⁶³ Ibid., p. 45.

¹⁶⁴ DERRIDA, 1999b, p. 45-6.

A decisão, a responsabilidade e a liberdade precisam ser tematizadas, mas desde que se reconheça a “insuficiência” de toda tematização. A irresponsabilidade é uma condição da responsabilidade. E uma decisão só pode ser responsável porque ela corre sempre o risco de ser irresponsável. Há também o problema da relação entre “teoria” e “prática”.¹⁶⁵ Para Derrida, mesmo que elas estejam imbricadas numa mesma ordem, deve-se, no entanto, observar sua heterogeneidade. Uma decisão responsável, para ser de fato uma decisão responsável, precisa ser “independente em relação ao saber”, e Derrida defende aqui uma “liberdade prática”. Ele não se debruça sobre essa noção, muito cara à história da filosofia, de Aristóteles a Kant. Ele apenas expõe a expressão “prática”, parece-nos, em sentido clássico, isto é, no sentido da execução de uma ação: “a implementação de uma responsabilidade (a decisão, o ato, a *praxis*) deverá sempre levar-se antes e para além de toda a determinação teórica ou temática.” É que a responsabilidade sempre se desvia do saber, isto é, ela é herege em relação ao saber teórico (embora ela não deixe de ser “teórica” também):

Dissidência, desvio, heresia, resistência, segredo, outras tantas experiências paradoxais, no sentido forte que Kierkegaard dava a esta palavra. Trata-se, de fato, de ligar ao segredo uma responsabilidade que, de acordo com a *doxa* mais convencida e mais convincente, consiste em *responder*, portanto em responder ao outro, diante do outro e diante da lei, e se possível publicamente, por ela mesma, pelas suas intenções, pelos seus fins e pelo nome do agente suposto responsável.¹⁶⁶

Assumindo suas heranças kierkegaardiana e patockiana, Derrida insiste nos temas do paradoxo e do segredo.¹⁶⁷ É paradoxal pensar a responsabilidade como aquilo que consiste em responder ao outro (Derrida assume que essa *doxa* é convincente), mas ao mesmo tempo relacioná-la ao tema do segredo. Derrida comenta esta dificuldade:

O conceito de responsabilidade é um destes conceitos estranhos que dão a pensar sem se darem a tematizar; não se posiciona nem como um tema nem como uma tese, dá sem se dar a ver, sem se apresentar em pessoa em algum “dar-se a ver” da intuição fenomenológica. Este conceito paradoxal tem também a estrutura de um certo segredo – e do que se chama, no código de algumas culturas religiosas, o mistério. Por mais

¹⁶⁵ Derrida analisou de forma mais exaustiva a imbricação e a distinção entre teoria e prática durante um curso que ele ministrou entre 1975 e 1976. Cf.: DERRIDA, Jacques. *Théorie et pratique*: Cours de l’ENS-Ulm 1975-1976. Paris: Éditions Galilée, 2017.

¹⁶⁶ DERRIDA, 1999b, p. 46-7.

¹⁶⁷ Em diálogo com Giovana Borradori, Derrida fala de sua herança kierkegaardiana: “Sempre ajo [...] *como se* Kierkegaard me ajudasse a pensar além do seu próprio cristianismo, *como se*, no fundo, ele não quisesse saber que ele não era cristão, ou que ele negasse não saber o que significa ser cristão.” Cf. DERRIDA, J. *Le “concept” du 11 septembre*: Dialogues à New York avec Giovanna Borradori [octobre-décembre 2001]. Paris: Galilée. 2004c, p. 196.

desconfortável que seja, o exercício da responsabilidade parece não deixar outra escolha que não a do paradoxo e a do segredo. Mais gravemente ainda, deve sempre correr o risco da conversão e da apostasia: não há responsabilidade sem ruptura dissidente e inventiva com a tradição, a autoridade, a ortodoxia, a regra ou a doutrina.¹⁶⁸

A responsabilidade é um destes “conceitos estranhos”; Derrida não o diz explicitamente, mas trata-se aqui de um quase-conceito. Ela é difícil de ser tematizada porque se guarda no desvio, na heresia, inacessível para a intuição fenomenológica, pois não é fenômeno que se apresenta como coisa mesma, e é por isso que deve ser pensada, apesar de todo risco do pensamento cair na apostasia, na renúncia ou abandono ao que já foi pensado como “ser responsável” pela tradição, pela autoridade e ortodoxia. Tudo isso se fecha no claustro, no dogma, no cálculo. Já não haveria mais responsabilidade pois tudo estaria circunscrito a uma mesma identidade: a identificação de regras já estabelecidas, excluindo toda alteridade. Para que haja responsabilidade é preciso ser inventivo, romper com a regra calculável, e responder ao absolutamente outro.

Derrida retém da análise de Patočka esta configuração da responsabilidade como aquilo que “me vem do outro”, de um ente absoluto que “me tem sob seu olhar”. Patočka observa o platonismo como o primeiro despertar para a responsabilidade, tendo como critério uma “experiência da morte”. A filosofia e o filósofo nascem em um mesmo lance quando assumem sua responsabilidade, assumindo e prontificando-se para receber a morte, aceitando-a, como aquilo que libertará a alma do corpo: “A alma acede, pela passagem da morte, à sua própria liberdade”,¹⁶⁹ e isso é “o cuidado da alma (*epimeleia tes psukhes*) no *melete thanatou*”.¹⁷⁰ Mas o *mysterium tremendum* cristão instaura uma outra experiência da morte, na qual a responsabilidade é proveniente de um dom recebido do outro, transcendência absoluta, inacessível ao sujeito. Derrida observa essa “lógica do sacrifício” e da responsabilidade como experiência da singularidade em Patočka, Lévinas e Heidegger, apesar das diferenças das abordagens desses autores.

As análises de Patočka e Heidegger se aproximam entre si: cada um deve assumir sua própria morte, como a única coisa do mundo que ninguém pode tirar ou dar, isto é, assumir pelo outro. Assumir a própria morte significa assumir a liberdade e a responsabilidade próprias. Para Lévinas, ao contrário, “minha responsabilidade” é singular porque o outro é mortal. De acordo com Derrida,

¹⁶⁸ DERRIDA, 1999b, p. 47.

¹⁶⁹ DERRIDA, 1999b, p. 63.

¹⁷⁰ Ibid., p. 62.

Lévinas quer lembrar que a responsabilidade não é em primeiro lugar responsabilidade de mim-mesmo, que a mesmidade do mim-mesmo se instaura a partir do outro, como se ela lhe fosse secundária, vindo a ela mesma como responsável e mortal a partir da minha responsabilidade diante de outrem, pela morte de outrem e diante dela.¹⁷¹

Em seu curso sobre “A morte e o tempo”, Lévinas afirma que não é a minha morte que me torna responsável, pois só posso me tornar responsável a partir da morte do outro:

A experiência da morte, que não é a minha, é “experiência” da morte de *alguém*, de alguém que está de repente para-além dos processos biológicos, que se associa a mim em jeito de alguém. [...] Outrem, que se exprime, é-me confiado (e não há dívida em relação a outrem – porque o devido é impagável: nunca se está quite). Outrem individua-me na responsabilidade que eu tenho por ele. A morte de outrem, que morre, afeta-me na minha própria identidade de eu [*moi*] responsável – identidade não substancial, não simples coerência dos diversos atos de identificação, mas feita de indizível responsabilidade. Tal é a minha afeição pela morte de outrem, a minha relação com a sua morte. Ela é, na minha relação, a minha deferência por alguém que não responde mais, já uma culpabilidade – uma culpabilidade de sobrevivente.¹⁷²

Lévinas se afasta de uma descrição fundamental da analítica existencial do *Dasein* em *Ser e tempo*. Na descrição heideggeriana, cada *Dasein* deve responder por aquilo que ninguém pode fazer em seu lugar: assumir, com o cuidado-de-si, sua morte insubstituível como sua propriedade (*Eigentlichkeit*) mais própria; é dessa relação ao seu ser mais próprio que nasce a responsabilidade do *Dasein*. Lévinas discorda do privilégio da morte própria como fonte que institui a responsabilidade e a liberdade do *Dasein*, além de não concordar com a fenomenologia heideggeriana que interpreta a morte como um aniquilamento do ser e passagem para o não-ser¹⁷³. A possibilidade da morte do outro ou do “morrer pelo outro” faz com que a morte não seja apenas aniquilação. Derrida observa que, para Lévinas, a possibilidade do *morrer do outro* ou do *morrer pelo outro* “institui a responsabilidade como um *dar-se-a-morte* ou um *oferecer a sua morte, quer dizer, a sua vida*, na dimensão ética do sacrifício.”¹⁷⁴

Apesar das aproximações entre os três filósofos, os dois primeiros tópicos de *Dar a morte* se debruçam com mais atenção sobre o texto de Patočka, que se distancia dos outros dois pensadores por apresentar, de forma mais direta, uma rede de temas cristãos.

¹⁷¹ Ibid., p. 70.

¹⁷² LÉVINAS, E. “A morte e o tempo”. In: LÉVINAS, Emmanuel. *Deus, a morte e o tempo*. Trad. Fernanda Bernardo. Lisboa: Edições 70, 2012, p. 40-1.

¹⁷³ Cf. LÉVINAS, “A morte e o tempo”, In LÉVINAS, *Deus, a morte e o tempo*, 2012, p. 42, e sobretudo o tópico “O *Dasein* e a morte”, pp 60-64.

¹⁷⁴ DERRIDA, 1999b, p. 73.

Derrida assume que, apesar dos equívocos de Patočka, essa rede que relaciona o dar-se à morte na responsabilidade é “interessante”:

Considerando que se trata de uma genealogia da responsabilidade na Europa ou da responsabilidade como Europa, da responsabilidade-Europa através da decifração de uma certa história dos mistérios, da sua incorporação ou do seu recalçamento, poder-se-á sempre dizer que este texto de Patočka analisa, decifra, reconstitui ou mesmo desconstrói a história desta responsabilidade enquanto ela passa – e quem pode contestá-lo? – por uma certa história do cristianismo.¹⁷⁵

Para Derrida, o texto de Patočka desconstrói a história da responsabilidade, quando percebe que essa história está ligada à responsabilidade *conforme* o cristianismo. E Derrida parece não discordar, ao menos em parte, dessa desconstrução patockiana:

Elaborando, no estilo da genealogia, uma resposta à questão: em que condição é uma responsabilidade possível? A resposta *ultrapassa* a necessidade lógica de uma *possibilidade* do evento. Tudo *se passa* como se a análise exclusiva do conceito de responsabilidade fosse, em suma, capaz de produzir o cristianismo. O que, inversamente, é concluir que este conceito de responsabilidade é cristão de parte a parte e produzido pelo evento do cristianismo.¹⁷⁶

O evento do cristianismo inaugura um movimento que interessa a Patočka, e, por sua vez, à Derrida. Trata-se do dom que se liga ao sacrifício, e que, neste mesmo movimento, instaura a responsabilidade para além do cálculo. A temática cristã não pode ser simplesmente ignorada, e nem por isso deve ser subsumida:

A culpabilidade é inerente à responsabilidade, porque a responsabilidade é sempre desigual a si mesma: não se é nunca suficientemente responsável. Não se é nunca suficientemente responsável porque se é finito, mas também porque a responsabilidade exige dois movimentos contraditórios: que se responda, enquanto si-mesmo e enquanto singularidade insubstituível, por aquilo que se faz, se diz, se dá; mas também, enquanto dom, e por bondade, que se esqueça ou se apague a origem do que se dá. Patočka não o diz assim, e eu alongo-o um pouco para longe dele ou da sua letra. Mas é ele que deduz a culpabilidade e o pecado – e, portanto o arrependimento, o sacrifício e a procura da salvação – da situação do indivíduo responsável.¹⁷⁷

¹⁷⁵ Ibid., p. 74.

¹⁷⁶ DERRIDA, 1999b, p. 75.

¹⁷⁷ Ibid., p. 77-8.

De acordo com Eddo Evink, a leitura que Derrida faz de Patočka é “altamente problemática”.¹⁷⁸ É que, como observa Evink, o próprio Derrida assume que “alonga” o texto de Patočka “para longe” daquilo que ele escreve em seus *Ensaio heréticos*. Mas, além disso, Derrida estaria errado ao dizer que Patočka deduz a culpabilidade e o pecado da situação do indivíduo responsável, pois, segundo Evink, Patočka observa que “na visão cristã, a responsabilidade é, junto com a culpa e o pecado, deduzida do amor infinito.” De acordo com Evink, Patočka descreve o conceito cristão de responsabilidade, cujo sentido consiste no fato de que o ser humano mortal é considerado culpado pelo amor infinito. Mas não é possível deduzir que esse conceito de responsabilidade seja subscrito por Patočka; é Derrida quem lê dessa forma. Em outras palavras, é Derrida quem afirma que Patočka assume o conceito cristão de responsabilidade.¹⁷⁹

Apesar de sua leitura ser controversa, é preciso lembrar, conforme Derrida, que os ensaios de Patočka são designados pelo próprio autor como “ensaio heréticos”, ou seja, antidogmáticos em relação ao dogma cristão ou até mesmo à *doxa* cristã. Para não se enredar simplesmente em uma “tradição que consiste em propor um duplicado não dogmático do dogma, um duplicado metafísico, em todo caso *pensante*, que ‘repete’ sem religião a *possibilidade* da religião”,¹⁸⁰ Derrida também precisa se afastar das intenções de Patočka. O que nos interessa aqui é o modo como Derrida lê Patočka, para discutir sua própria noção de responsabilidade. Derrida não discorda de Patočka, quando este afirma que há uma história da responsabilidade na Europa, sobretudo na Europa cristã. Mas o

¹⁷⁸ EVINK, Eddo. Patočka and Derrida on responsibility. In: TYMIENIECKA, Anna-Teresa. *Logos of Phenomenology and Phenomenology of the Logos*. Book Two. *Analecta Husserliana* (The Yearbook of Phenomenological Research), vol 89., pp. 307 – 321. Springer, Dordrecht. <https://doi.org/10.1007/1-4020-3707-4_19>.

¹⁷⁹ Podemos concordar em parte com a leitura de Evink: Derrida força o texto de Patočka para servir-lhe de acordo com os interesses de sua desconstrução do conceito de responsabilidade. Mas distanciamos aqui da quarta parte de seu ensaio *Patočka and Derrida on responsibility*, intitulada “4. Contrary effects of Derrida’s concept of responsibility” (Efeitos contrários do conceito de responsabilidade de Derrida). Segundo Evink, a abertura – proposta por Derrida em sua desconstrução – que possibilita que novas abordagens éticas e políticas possam acontecer, seria guiada por uma estratégia que vai “tão longe”, a ponto de não haver mais “espaço para nenhuma nova alternativa concreta, uma vez que toda nova proposta ou alternativa será imediatamente criticada por não ser aberta o suficiente, devido à exclusão inevitável da alteridade.” (EVINK, 2016). Evink busca em *Força de lei* um exemplo para fundamentar sua perspectiva da desconstrução derridiana, e afirma que a justiça é tratada por Derrida como “pura formalidade”. Porém é preciso lembrar que nesse mesmo texto Derrida afirma que “a justiça manda calcular”. Essa abertura é totalmente coerente com toda a desconstrução devido à constituição de tudo aquilo que está relacionado com a *différance*, que não anula as “alternativas concretas”, ao contrário, apenas lembra que “alternativa” já é *différance*, *alter*, para si mesma, e não pode ser “concreta” senão na abertura de outra alteridade.

¹⁸⁰ DERRIDA, 1999b, p. 75.

que interessa para Derrida nessa leitura, mais do que os temas cristãos, são as tramas que constituem o conceito de responsabilidade.

A questão da responsabilidade é levada adiante por Derrida no terceiro tópico de *Dar a morte*, “A quem Dar (Saber não Saber)”, passando de uma leitura de Patočka para uma discussão cerrada com Kierkegaard em *Temor e tremor*; a ponte entre os dois autores é a desconstrução das noções de “mistério”, “segredo” e “sacrifício”.

Derrida observa que, para o título de seu livro *Temor e tremor*, Kierkegaard elege uma citação de Paulo,¹⁸¹ um “grande judeu convertido”, para tratar de uma “experiência judia”, a do Deus misterioso, escondido e secreto que não revela suas razões e que, desse modo, exige de Abraão um gesto cruel, impossível e insuportável. Trata-se da passagem do *Gênesis* (22, 1-12) em que Abraão oferece seu filho Isaac em sacrifício a Deus:

Ora, depois desses acontecimentos, Deus pôs Abraão à prova e lhe disse: “Abraão”; ele respondeu: “Eis-me aqui”. Ele prosseguiu: “Toma o teu filho, o teu único, Isaac, que amas. Parte para a terra de Moriá, e lá o oferecerás em holocausto sobre uma das montanhas que eu te indicar”. Abraão levantou-se de manhã cedo, encilhou o jumento, tomou consigo dois de seus criados e seu filho Isaac. Rachou as achas de lenha para o holocausto. Partiu para o lugar que Deus lhe havia indicado. No terceiro dia, ergueu os olhos e viu de longe esse lugar. Abraão disse aos criados: “Ficai aqui, vós, com o jumento; eu e o jovem iremos lá adiante prosternar-nos; depois voltaremos a vós”.

Abraão tomou as achas de lenha para o holocausto e as pôs aos ombros de seu filho Isaac; tomou a pedra-de-fogo e o cutelo e os dois se foram juntos. Isaac falou a seu pai Abraão: “Meu pai”, disse ele, e Abraão respondeu: “Aqui estou, meu filho”. Ele continuou: “Aqui estão o fogo e a lenha; onde está o cordeiro para o holocausto?” Abraão respondeu: “Deus saberá ver o cordeiro para o holocausto, meu filho.” Os dois continuaram a andar juntos.

Ao chegarem ao lugar que Deus lhe havia indicado, Abraão ergueu ali um altar e arrumou as achas de lenha. Amarrou seu filho Isaac e o pôs em cima da lenha. Abraão estendeu a mão para apanhar o cutelo e imolar seu filho. Então o anjo do Senhor chamou do céu e exclamou: “Abraão! Abraão!” Ele respondeu: “Aqui estou”. Ele prosseguiu: “Não estendas a mão contra o jovem. Não lhe faças nada, pois agora sei que temes a Deus, tu que não poupaste teu filho, teu único filho, por mim.”¹⁸²

O Deus de Abraão não apresenta suas razões; mantém o mistério, o segredo, e faz silêncio sobre seus motivos. Mas Abraão também se mantém no “silêncio” e não conta a

¹⁸¹ Epístola aos Filipenses (2,12-13): “Assim, meus bem-amados, vós que sempre fostes obedientes, sede-o não somente na minha presença, porém muito mais agora na minha ausência; com temor e tremor ponde por obra a vossa salvação, pois é Deus quem opera em vós o querer e o fazer segundo o seu desígnio benevolente.” Cf. BÍBLIA TEB. Tradução Ecumênica. São Paulo: Edições Loyola, 1994, p. 2283.

¹⁸² BÍBLIA TEB, 1994, p. 51.

ninguém sobre a ordem recebida de Deus, nem a Isaac, cuja vida está em jogo. É em torno deste tema que se circunscreve *Temor e tremor*, escrito por Kierkegaard, sob o pseudônimo Johannes de *Silentio* [grifo nosso]; trata-se, segundo Derrida, de uma temática que está relacionada à “experiência do sacrifício”.¹⁸³ Essa experiência difícil e impossível se relaciona ao segredo, ao sagrado, ao silêncio e à alteridade absoluta. Para tratar dessa experiência com o outro absoluto, Derrida repete várias vezes em *Dar a morte* a fórmula: *tout autre est tout autre* – totalmente outro é totalmente outro / absolutamente outro é absolutamente [qualquer] outro.¹⁸⁴

Em *Temor e tremor*, no capítulo “Problema III”, Kierkegaard observa que a resposta de Abraão para Isaac, quando este lhe pergunta sobre o cordeiro que deve ser imolado, guarda um duplo movimento (ou “duplo segredo”, conforme Derrida o interpreta), pois, com sua resposta, “Abraão não diz absolutamente nada”.¹⁸⁵

A aflição e a angústia do paradoxo residem, conforme mostramos, no silêncio. Abraão não pode falar. Há, portanto, contradição, em exigir que ele o faça, a menos que o livremos do paradoxo; de maneira que ele o suspenda no instante decisivo, pelo que ele deixa de ser Abraão e anula tudo o que o precede. Se, por exemplo, ele dissesse a Isaac no momento decisivo: “Trata-se de ti”, essas palavras demonstrariam fraqueza. [...] Em outras palavras, um tal propósito retira-o do paradoxo [...].¹⁸⁶

Para ser responsável, Abraão precisa manter o paradoxo, temendo e tremendo em relação ao Outro absoluto, e deve esperar pelo momento decisivo. Segundo Kierkegaard, “se Abraão tivesse respondido: ‘eu não sei nada’, ele teria dito uma mentira. Ele não pode dizer nada; pois não pode dizer aquilo que sabe.”¹⁸⁷ Abraão guarda um duplo silêncio, pois não revela a Isaac quem é o cordeiro, mas ao mesmo tempo não diz nada pois realmente não *pode* dizer – Kierkegaard destaca –, isto é, ele desconhece as razões de

¹⁸³ DERRIDA, 1999b, p. 85.

¹⁸⁴ A frase “*tout autre est tout autre*” é traduzida por Fernanda Bernardo como “absolutamente outro é absolutamente [qualquer] outro”. A tradução se justifica pela explicação que Derrida faz desta sentença em *Donner la mort* (1999b, p. 115): “Esta fórmula, ‘*tout autre est tout autre*’, eis aqui em primeiro lugar, não é assim, uma tautologia. Ela não quer dizer nada que já não se saiba, pelo menos se nela se ouvir somente a reprodução do sujeito no atributo e por conseguinte se não se a rodear com uma interpretação destinada a distinguir entre as duas homônimas, ‘tout’ e ‘tout’, um adjetivo pronominal indefinido (algun, qualquer um, um outro qualquer) e um advérbio de quantidade (totalmente, absolutamente, radicalmente, infinitamente outro). Mas, uma vez que se apelou através do suplemento de qualquer signo contextual, a discernir entre as duas funções gramaticais e os dois sentidos do que parece ser a mesma palavra, ‘tout’, tem de se acabar por distinguir entre os dois ‘autres’: se o primeiro ‘tout’ é adjetivo pronominal indefinido, o primeiro ‘outro’ torna-se um nome e o segundo, mais provavelmente, um adjetivo ou um atributo: sai-se da tautologia, enuncia-se a heterologia radical, a própria proposição da heterologia mais irredutível.”

¹⁸⁵ KIERKEGAARD, S. *Crainte et tremblement*, 1946, p. 198. (*Temor e tremor*, s/d, p. 119.)

¹⁸⁶ Ibid., p. 197. (*Temor e tremor*, s/d, p. 118-9.)

¹⁸⁷ Ibid., p. 198.

Deus, e por isso está na esfera do “não-saber”. Abraão não podia dar as razões, não somente por ter que manter o segredo, mas porque ele o desconhecia, ele *não sabia* (Saber não Saber) dar alguma razão sobre o que *deveria* ser feito, isto é, sobre o que *teria* que fazer, por ordem do Deus todo-poderoso, que o faz tremer. Neste ponto, Derrida observa o sentido da responsabilidade e da decisão:

O não-saber não suspende a mais levíssima coisa à sua própria decisão, que permanece cortante. O cavaleiro da fé deve não hesitar. Assume a sua responsabilidade elevando-se para o pedido absoluto do outro, para além do saber. Decide, mas a sua decisão absoluta não é guiada ou controlada por um saber. Tal é, de fato, a condição paradoxal de toda a decisão: ela não deve deduzir-se de um saber de que apenas seria o efeito, a conclusão ou a explicitação. Estruturalmente em ruptura com o saber, e, portanto, votada à não-manifestação, uma decisão é, em suma, sempre secreta. É-o no seu instante próprio, mas como dissociar o conceito de decisão desta figura do instante? Da sua pontualidade estigmática? ¹⁸⁸

A responsabilidade e a decisão são paradoxais, pois não podem ser guiadas por um saber calculado. Sabe-se apenas que se deve ser responsável, e é preciso decidir *no instante*.

Abraão se sente sozinho. Sua responsabilidade é insubstituível; ninguém pode responder por ele, muito menos Deus, pois se trata de sua própria responsabilidade, da responsabilidade de Abraão, que deve *responder por*, para Deus, sem que a racionalidade possa salvá-lo, pois não há razão para atender ao segredo do Absolutamente outro.

O herói trágico, quanto a ele, pode falar, partilhar, chorar, lamentar-se. Não conhece “a terrível responsabilidade da solidão”. Agamémnon pode chorar e lamentar-se com Clitemnestra e Ifigênia. “As lágrimas e os gritos apaziguam.” Há ali uma consolação. Abraão não pode nem falar, nem partilhar, nem chorar, nem se lamentar. Está no segredo absoluto. O seu coração está comovido, ele gostaria de consolar toda a gente, em particular Sara, Eliezer e Isaac.¹⁸⁹

Também Aquiles fala, e os deuses partilham; Odisseu chora e lamenta-se. Aquiles não esconde a ambição da imortalidade de seu nome. Os deuses partilham entre si, mas também com os homens, seus intuitos, suas preferências, até mesmo suas guerras. Odisseu chora ao ver seu cão Argos morrer e lamenta não ter convivido com sua família, seu povo, e por não ter visto seu filho crescer; e expõe, isto é, comunica o que sente. Mas Abraão está sozinho, e é interpelado *justamente* por seu filho, respondendo-lhe, sem responder.

¹⁸⁸ DERRIDA, 1999b, p. 109.

¹⁸⁹ DERRIDA, 1999b, p. 104.

Derrida aproxima a resposta sem resposta de Abraão à expressão “*I would prefer not to*” de Bartleby, personagem de *Bartleby, o escrevente*, de Herman Melville:

[...] também o *I would prefer not to* de Bartleby assume a responsabilidade de uma resposta sem resposta. Evoca o porvir sem predicação nem promessa; não enuncia nada que seja assente, determinável, positivo ou negativo. Tal como a modalidade dessa frase repetida, que não diz nada, que não promete nada, que não recusa nem aceita nada, também o tempo deste enunciado singularmente insignificante faz pensar numa não-língua ou numa língua secreta. Mas, ao não dizer nada de geral ou de determinável, Bartleby não diz por isso absolutamente nada. *I would prefer not to* assemelha-se a uma frase incompleta. A sua indeterminação cria uma tensão; abre para uma espécie de incompletude reservada; anuncia uma reserva provisória ou de provisão.¹⁹⁰

No conto de Melville, Bartleby é um rapaz que foi contratado para trabalhar como escrevente para um advogado, cujo escritório fica em Wall Street, Nova Iorque. A história é narrada pelo advogado que, certa vez, tendo solicitado um trabalho específico para o escrevente, este lhe responde “Preferiria não”.¹⁹¹ A mesma resposta se repete a cada pedido do patrão, que, só não o despede por sentir-se totalmente desconcertado diante de tal acontecimento incomum, já que Bartleby não responde de forma clara, conclusiva, decidida, e não há também, no *tom* de sua voz, e de sua expressão em geral, qualquer elemento de resistência ou afronta à autoridade de seu empregador. Segundo seu narrador, Bartleby, quando respondia com seu “Preferiria não”, “não dava o menor sinal de agitação. Tivesse havido a mínima inquietação, raiva, impaciência ou insolência em sua atitude; em outras palavras, tivesse havido nele algo de ordinariamente humano, sem dúvida eu o teria tirado à força do escritório.”¹⁹²

Conforme observa Peggy Kamuf, no conto de Melville, a expressão repetida por Bartleby contamina o ambiente de trabalho, o que fica demonstrado pelo narrador, quando este afirma que ele próprio e seus funcionários passam a utilizar a palavra “preferir” involuntariamente.¹⁹³ Para Kamuf, o conto de Melville encena uma desconstrução do conceito de decisão compreendida a partir da pressuposição de uma identidade e da

¹⁹⁰ Ibid., p. 106.

¹⁹¹ Cf. MELVILLE, Herman. *Bartleby, o escrevente: uma história de Wall Street*. Trad. Tomaz Tadeu. In: AGAMBEN, Giorgio. *Bartleby, ou da contingência*. Trad. Vinicius Honesko. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015, p. 68.

¹⁹² MELVILLE, 2015, p. 68-9.

¹⁹³ KAMUF, Peggy. “Bartleby ou la décision – une note sur l’allegorie”. In: DUTOIT, Thomas et ROMANSKI, Philippe. *Derrida d’ici, Derrida de là*. Paris: Galilée, 2009, p. 128.

presença a si de um sujeito.¹⁹⁴ Quando o narrador percebe tudo o que Bartleby lhe causa, ele toma uma decisão:

Por fim, fui informado de que corria, por todo o círculo dos colegas de profissão, um boato cujo conteúdo era de pasmo frente à estranha criatura que eu mantinha no escritório. Isso me preocupou muitíssimo. E à medida que me ocorria a ideia de que ele possivelmente teria uma vida longa e continuaria ocupando meu escritório e negando minha autoridade; espantando minhas visitas; manchando minha reputação profissional; dando ao local um clima generalizado de desalento; mantendo-se vivo até o limite graças às suas economias (pois certamente não gastava mais do que uns poucos níqueis por dia) e acabando, talvez, por sobreviver a mim e reivindicar a posse do escritório pelo direito conferido pela sua ocupação permanente – à medida que todas essas sombrias previsões me enchiam cada vez mais a cabeça e meus amigos continuamente me atormentavam com seus implacáveis comentários sobre a aparição que assombrava a minha sala, uma grande mudança se produzia em mim. *Resolvi reunir todas as minhas forças e me livrar* para sempre desse intolerável incubo.¹⁹⁵ [grifo nosso]

Este monólogo evidencia a noção de decisão compreendida como uma atividade intelectual subjetiva. Mas Kamuf observa que a resolução do advogado-narrador não é colocada em obra:

Diante desses sinais proliferantes, o narrador não tem dúvida de que ele deve agir para afastar esse agente totalmente passivo desta doença de involuntarismo contagioso. O narrador se determina, ele resolve, ele se decide, ele se encoraja, ele se...: toda sua vontade de ação permanece fechada nesse círculo ou nesse conselho que ele forma com ele mesmo. Assim que ele se decide a afastar o outro, a decisão permanece sem efeito e Bartleby continua onde está.¹⁹⁶

A decisão do narrador é representada na forma de um cálculo; os boatos e as informações que o preocupam, a negação de sua autoridade, a mancha em sua reputação profissional, o receio de perder seu escritório, e os comentários dos amigos sobre a “aparição que assombrava” sua sala, tudo isso é somado, calculado e refletido: o fantasma de Bartleby deve ser conjurado – mas o cálculo permanece sem resolução. Conforme observa Kamuf, “é, portanto, a partir do espectro de Bartleby, de sua sobrevivência possível e provável para além da vida do calculador, que a ‘grande mudança’ da decisão começa a se operar nele.”¹⁹⁷ O advogado-patrão-narrador reflete:

¹⁹⁴ Ibid., p. 126.

¹⁹⁵ MELVILLE, 2015, p. 93-4.

¹⁹⁶ KAMUF, 2009, p. 128.

¹⁹⁷ Ibid., p. 126

[...] Mas, depois de gastar três dias meditando a respeito, ele [Bartleby] me informou que sua decisão original continuava a mesma; em suma, que ainda preferia ficar comigo. “O que farei?”, disse então para mim mesmo. [...] O que farei? O que devo fazer? O que diz a consciência sobre o que eu *deveria* fazer com esse homem, ou melhor, com esse fantasma?¹⁹⁸

O narrador sente-se responsável por Bartleby, pois o escrevente não possui ninguém que o ampare. Kamuf observa que o que está em obra nessa trama é aquilo que Derrida designa como uma “decisão impossível”. Despedir Bartleby é uma decisão impossível, mas que é contornada por outra decisão do advogado-narrador, a de ir embora daquele escritório e deixar que o escrevente tome seu rumo, ou que outras pessoas resolvam a situação. A decisão configura-se aí, portanto, como uma “decisão passiva”, pois o sujeito decisor é deslocado do ato de *se* decidir, para que a decisão venha, então, de outrem. Essa decisão joga com a espera – portanto, esperança – pois se instaura uma outra relação com o tempo, que não é mais a do tempo presente, mas uma relação com o porvir. Se a decisão vem do outro, ela vem de fora. As bordas do sujeito, isto é, aquilo mesmo que delimitaria seu espaço e seus limites, transbordam, e embaralham-se as figuras do par opositivo “interior”/“exterior”; conforme Derrida, trata-se de uma qualidade da *différance*, já que o que está em jogo é um dentro/fora (*dedans/dehors*).¹⁹⁹

O dentro/fora opera em *Bartleby, o escrevente* e na passagem do *Gênesis* que se refere a Abraão, no que *teria sido* o sacrifício de Isaac. Bartleby parece ter uma natureza passiva, por isso sua decisão é sempre indecível e, apesar disso, é contaminadora; mas, de qualquer modo, ela ainda é uma decisão sem fundo, já que não se sabe o motivo que leva o escrevente a dizer “Preferiria não”, utilizando o futuro do pretérito, um tempo verbal que joga com as relações temporais e escapa a todo tipo de representação apreensível em um tempo presente. Assim também acontece com a decisão impossível que opera no advogado-narrador, apoiado numa decisão que vem do outro, do outro que nem mesmo apresenta suas razões, ou seus fundamentos. De certo modo, a decisão de Abraão é da mesma natureza, ao menos no sentido de não haver razões para uma decisão,

¹⁹⁸ MELVILLE, 2015, p. 93-4.

¹⁹⁹ De acordo com Moysés Pinto Neto, “entre tantas oposições desconstruídas por Jacques Derrida ao longo da sua obra, uma das mais importantes e de retorno constante é a oposição dentro/fora. Desde a *Gramatologia*, em *Freud e a Cena da Escrita*, *A Farmácia de Platão*, *Enlouquecendo o Subjético*, *Papel-Máquina* e muitos outros textos Derrida procurou demonstrar a fragilidade da construção clássica típica do logocentrismo na proteção de um “dentro” puro contra a contaminação do “fora”.” Cf. PINTO NETO, Moysés. “Nós fora de nós: Derrida, Stiegler e os sistemas de cognição estendida.” In. SANTOS, Magda Guadalupe. Editorial: Dossiê Desconstrução e Alteridade: Diálogos com Jacques Derrida. *Sapere Aude* (Revista do Departamento de Filosofia da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais), Belo Horizonte, v.4 n.(7), 5-8, 2013, p. 330.

que é, portanto, impossível e, mais ainda, no sentido que, em ambas as histórias, a decisão é sempre contaminada pelo *outro*.

Entretanto, as diferenças entre os dois personagens²⁰⁰ são claras, pois, de acordo com Derrida, “as respostas sem resposta de Bartleby são ao mesmo tempo desconcertantes, sinistras e cômicas”,²⁰¹ enquanto Abraão responde pelo duplo movimento secreto, “aquele da resignação infinita, em que ele renuncia a Isaac [...]; mas ele realiza, além disso, a todo momento, o movimento da fé, e aí está sua consolação.”²⁰² O silêncio de Bartleby é desconcertante e incomoda; o silêncio de Abraão é aterrorizante, e faz tremer. E Abraão não pode ser substituído, ele não tem para onde correr e fugir. Deve assumir sua (ir)responsabilidade de temente a Deus, e deve provar sua fé, a Deus e a Isaac, tomando para si essa decisão que vem do Outro absoluto.

A temática desenvolvida por Derrida na sua discussão com Patočka se repete nessas leituras sobrepostas entre Kierkegaard e o *Gênesis*. Trata-se aqui novamente da insubstitutibilidade e do segredo, de substituíveis e insubstituíveis na ordem da (ir)responsabilidade (*im*)possível. Isaac substitui o cordeiro, depois será recuperado, e substituído por outro cordeiro, que deverá ser sacrificado. Mas Abraão não pode ser substituído, ele deve manter o paradoxo e responder à ordem do Absolutamente outro. E, segundo Kierkegaard, é preciso ser irresponsável segundo a ordem da ética para ser responsável conforme a ordem do absolutamente Outro.

Abraão fala e não diz nada, não diz e não pode contar para o seu outro mais próximo, que neste caso é seu filho; “lei” do silêncio e do segredo que, segundo Derrida, perfaz a “lei” da responsabilidade. Abraão não pode estar mais no âmbito da ética, conforme ela é compreendida por Kierkegaard. Para este pensador, a ética condena o silêncio, “em virtude de seu caráter accidental de indivíduo”, pois “exige um movimento infinito, ela requer a manifestação”.²⁰³ A ética está para Kierkegaard na ordem do geral, ou seja, do cálculo. A única saída para Abraão – enquanto fiel ao Outro absoluto – é se manter no absurdo, no paradoxo e, portanto, permanecer em silêncio, pois, como diz Kierkegaard, “Portanto, ou existe um paradoxo de tal modo que o indivíduo esteja como

²⁰⁰ Com *Dar a morte*, Derrida publicou “A literatura no segredo”. Nesse texto Derrida questiona se a história do *Gênesis* sobre Abraão não poderia ser vista como a “possibilidade” para a literatura. A literatura é, para Derrida, a possibilidade de tudo dizer, mas também de não ter que dizer. Cf. DERRIDA, 1999b, p. 206. Nessa possibilidade de ampliar o sentido da literatura, Abraão é uma personagem literária, tanto quanto Bartleby.

²⁰¹ DERRIDA, 1999b, p. 108.

²⁰² KIERKEGAARD, 1946, p. 191. (*Temor e tremor*, s/d, p. 116)

²⁰³ KIERKEGAARD, 1946, p. 187. (*Temor e tremor*, s/d, p. 114)

tal em relação absoluta com o absoluto, ou então Abraão está perdido.”²⁰⁴ Paradoxo do paradoxo: o paradoxo é a saída. E nessa discussão, em *Dar a morte*, Derrida emite paradoxalmente uma tese sobre a decisão, sobre o momento da decisão e sobre o “direito de decidir”, diferente do que fala em outros textos, como, por exemplo, em *Força de lei*:

Na medida em que não diz o essencial, a saber, o segredo entre Deus e ele, Abraão não fala, ele assume esta responsabilidade que consiste em estar sempre só e entrincheirado na sua própria singularidade no momento da decisão. Tal como ninguém pode morrer no meu lugar, ninguém pode tomar uma decisão, aquilo a que se chama uma decisão, no meu lugar. Ora, desde que se fala, desde que se entra no meio da linguagem, perde-se a singularidade. Perde-se, portanto, a possibilidade ou o direito de decidir. *Toda a decisão deveria assim, no fundo, ser ao mesmo tempo solitária, secreta e silenciosa.* A palavra apazigua-nos, nota Kierkegaard, porque ‘traduz’ no universal.²⁰⁵ [grifo nosso]

Derrida está lendo *Temor e tremor*, mas sua leitura se sobrepõe ao texto de Kierkegaard, interpreta-o e retém o tema da decisão, para expor, o que ele, Derrida, lendo Kierkegaard, entende pelo “momento da decisão”. Mas, diferentemente do que fala em outros textos, Derrida trata aqui da decisão como um ato “solitário”, e sem mencionar Sócrates ou Heidegger, trata do modo de ser que situa o homem – ou o *Dasein* – na sua insubstituíbilidade, no seu singular ser-para-a-morte. Portanto, a decisão estaria na esfera da singularidade. Retomemos, então, o que Derrida diz em *Força de lei*, onde ele também trata do “momento decisivo”:

O instante da decisão é uma loucura, diz Kierkegaard. [...] Uma loucura, pois tal decisão é, ao mesmo tempo, superativa e sofrida; ela *guarda algo de passivo* ou até mesmo de *inconsciente*, como se aquele que decide só fosse livre para se deixar afetar por sua própria decisão e *como se ela lhe viesse do outro*. [grifo nosso]

“É preciso manter o paradoxo”. “É preciso fazer uma experiência do impossível”; “toda decisão deveria ser, no fundo, secreta, silenciosa”, “como se aquele que decide só fosse livre para se deixar afetar por sua própria decisão”, e “como se ela lhe viesse do outro”, diz Derrida. É impossível definir com exatidão o que Derrida pensa sobre a decisão, mas é possível compreendê-la, em parte, como um quase-conceito que não pode ser apropriado e tematizado conforme uma única lógica, já que, conforme Derrida afirma, ao lado da responsabilidade ela guarda algo de passivo e ativo:

²⁰⁴ Ibid., p. 201. (*Temor e tremor*, s/d, p. 120)

²⁰⁵ DERRIDA, 1999b, p. 87.

Abraão toma a responsabilidade de uma decisão. Mas de uma decisão passiva que consiste em obedecer, e de uma obediência que é aquilo mesmo pelo qual tem de se fazer perdoar – e em primeiro lugar, se se segue Kierkegaard, por aquele mesmo a quem terá obedecido. Decisão responsável de um segredo duplo e duplamente consignado. Primeiro segredo: ele não deve desvelar que Deus o chamou e lhe pediu o mais alto sacrifício no face-a-face de uma aliança absoluta. A este segredo, ele conhece-o e partilha-o. Segundo segredo, mas aqui-segredo: a razão ou o sentido do pedido sacrificial. A este respeito, Abraão está obrigado ao segredo muito simplesmente porque este segredo permanece secreto para ele. Ainda que ele [Abraão] esteja de fato como que passivamente obrigado a este segredo, que ignora, como nós, ele toma também a responsabilidade passiva e ativa, decisória, de não colocar qualquer questão a Deus, de não se queixar, como Jó, do pior que parece ameaçá-lo a pedido de Deus.²⁰⁶

Ativas e passivas, a decisão e a responsabilidade são a cada vez singulares, mas “contaminadas” pelo outro. Derrida demonstra que Kierkegaard observa em várias partes de seu texto que Abraão é “como que passivo na sua decisão de não falar”.²⁰⁷ É por isso que, para Derrida, o instante da decisão, principalmente a decisão responsável, é uma loucura:

Sublinhei a palavra *instante*: ‘o instante da decisão é uma loucura’, diz Kierkegaard em algum lugar. O paradoxo é inapreensível no tempo e segundo a mediação, quer dizer, na linguagem e segundo a razão. Como o dom e como o ‘dar a morte’, sem nunca fazer um presente, irredutível à presença ou à apresentação, o paradoxo exige uma temporalidade do instante.²⁰⁸

Nestas sobreposições de leituras, entre Kierkegaard, o *Gênesis*, e Melville, Derrida alude, uma vez mais em *Dar a morte*, à loucura que é o instante da decisão, e analisa a “disposição” daquele que é convocado a decidir, mas que “preferiria não” ter que decidir, para não ter de passar pela experiência do “instante da louca decisão”:

Se Abraão já aceitou *dar a morte*, e dar a Deus a morte que vai dar ao seu filho, se ele sabe que o fará, a menos que Deus o suspenda, não se pode porventura dizer que ele está numa disposição em que precisamente ‘*he would prefer not to*’, sem poder dizer à face do mundo do que é que se trata? Porque ama o seu filho, ele preferiria que Deus não o deixasse fazer, que ele pare o seu braço, que ele providencie o carneiro do holocausto, que o instante da louca decisão se incline para o lado do não-sacrifício, uma vez o sacrifício aceite. Ele não decidirá de *não*, ele decidiu *de* – mas preferiria *não*. Não pode dizer mais nada,

²⁰⁶ DERRIDA, 1999b, p. 172.

²⁰⁷ DERRIDA, 1999b, p. 167.

²⁰⁸ Ibid., p. 94.

e não fará nada mais se Deus, se o Outro continua a conduzi-lo para a morte, para a morte dada.²⁰⁹

Apesar de todas essas modulações e estratégias utilizadas por Derrida para tratar da decisão, é possível verificar que o que está sempre em jogo é uma relação com o tema da responsabilidade. Ademais, a decisão solitária, secreta e silenciosa – mas que preferiria não ter de acontecer – remete para uma responsabilidade impossível. É o que Kierkegaard comenta sobre o sacrifício de Isaac por Abraão. De acordo com Kierkegaard, a responsabilidade e a ética são geralmente compreendidas como aquilo que consiste em falar, em justificar e prestar contas de uma decisão. Por isso, cada um deve responder por seus atos. Nesse sentido, a ética não seria a salvação para Abraão, mas sua tentação, pois, conforme a ética, um pai que sacrifica seu filho é um filicida, um assassino. De acordo com Kierkegaard, Abraão precisa resistir contra a ética, e por isso, Abraão se cala “para frustrar a tentação moral que lhe faria perder, a pretexto de o apelar à responsabilidade, à autojustificação, com a sua singularidade, a sua última responsabilidade, a sua injustificável e secreta e absoluta responsabilidade diante de Deus.”²¹⁰ Derrida comenta sobre essa aporia da responsabilidade:

Aporias da responsabilidade: corre-se sempre o risco de não conseguir aceder, para o *formar*, a um conceito da responsabilidade. Porque a responsabilidade (não ousamos mais dizer o conceito universal de responsabilidade) exige ao mesmo tempo o prestar contas, o responder-por-si em geral, do geral e diante da generalidade, a substituição portanto, e, por outro lado, a unicidade, a singularidade absoluta, logo a não-substituição, a não-repetição, o silêncio e o segredo. O que aqui se diz da responsabilidade diz-se igualmente da decisão.²¹¹

Uma teoria da responsabilidade se torna impossível, e o problema se aprofunda, pois, a responsabilidade é necessária, deve ser pensada, mas não pode ser apropriada. Em seu livro *As origens da responsabilidade*, no capítulo dedicado à Derrida, François Raffoul observa que a questão da responsabilidade, desde suas “origens” pós-modernas, passando por Nietzsche, Heidegger, Sartre e Lévinas, é constituída pelo tema da aporia.²¹² Segundo Raffoul, já em Nietzsche, nota-se que “foi da afirmação de uma irresponsabilidade de todas as coisas que surgiu um outro sentido de responsabilidade que

²⁰⁹ Ibid., p. 106-7.

²¹⁰ DERRIDA, 1999b, p. 89.

²¹¹ Ibid., p. 88-9.

²¹² RAFFOUL, François. *The origins of responsibility*. Bloomington, Indiana: Indiana University Press, 2010, p. 283.

ainda estava por se concretizar”;²¹³ em Sartre, trata-se da escolha que não pode se apoiar em uma tabela de valores *a priori*, deve-se, portanto, escolher sem nenhum saber como fonte segura, como se a responsabilidade viesse do nada. Em Lévinas, o paradoxo estaria na própria origem da ética, pois minha responsabilidade pelo outro é ao mesmo tempo a possibilidade de violência contra o outro. E há também o paradoxo da relação entre a finitude e a infinitude, pois a responsabilidade possui uma demanda infinita, o que excede as capacidades de um sujeito responsável finito. E em Heidegger, a aporia se dá na constituição da responsabilidade: a impropriedade está na base da propriedade que deve ser assumida pelo ser-responsável do *Dasein*, como sua condição. De acordo com Raffoul, “Derrida lê esses paradoxos como aporias, insistindo que a responsabilidade ética ("se existe", como ele costuma acrescentar) deve ser a experiência, o sofrimento ou a resistência, de uma aporia, de um certo impossível.”²¹⁴

A responsabilidade está comumente associada à esfera do geral, e é entendida como o *responder por*; ela está, portanto, instaurada no plano da ética. Uma pessoa responsável é aquela que cumpre com seus deveres, suas obrigações; um bom pai é aquele que cuida de seus filhos, com responsabilidade. E com a decisão não é diferente, pois, geralmente, deve-se prestar contas de uma decisão. Deve-se responder ao outro ou pelo outro, ou seja, apresentar as razões de uma decisão tomada. No entanto, Derrida observa que a decisão de Abraão só pode ser compreendida por meio da diferença entre a *responsabilidade em geral* e a *responsabilidade absoluta*:

Ética como irresponsabilização, contradição insolúvel, e, portanto, paradoxal, entre a responsabilidade *em geral* e a responsabilidade *absoluta*. A responsabilidade absoluta não é uma responsabilidade, não é, em todo o caso, a responsabilidade geral ou em geral. Deve ser absolutamente e por excelência excepcional ou extraordinária: como se a responsabilidade absoluta não devesse mais advir de um *conceito* de responsabilidade e devesse, portanto, permanecer inconcebível, ou mesmo impensável, para ser o que deve ser: irresponsável, portanto, para ser absolutamente responsável.²¹⁵

A responsabilidade geral está na ordem do cálculo, na qual deve-se agir “por dever” e não apenas em “conformidade com o dever”, como dizia Kant. Mas Kierkegaard quer romper com esse conceito tradicional de dever, para partir para uma outra forma de “dever absoluto”, que transcende a ordem do dever humano. O dever humano, isto é, a

²¹³ Ibid.

²¹⁴ RAFFOUL, 2010, p. 283.

²¹⁵ DERRIDA, 1999b, p. 89.

responsabilidade geral ordena: “Ame seu filho”. A responsabilidade absoluta ordena a Abraão: “Sacrifique seu filho”. Abraão deve sacrificar o que mais ama. Como observa Derrida, não há sacrifício quando se sacrifica o que se odeia. É por isso que esse sacrifício se torna um paradoxo para a ética, porque ela o vê como assassinato; porém, onde haveria ódio há o *dom do amor*, cujo sentido, neste caso, também é *dom da morte*. E Abraão não pode nem mesmo agir por dever em relação a Deus; o dever absoluto deve ser elevado para o campo da fé. Somente desse modo, segundo Kierkegaard, mantém-se o paradoxo, pois Abraão ama Isaac e ama a Deus, e sua angústia não pode ser compreendida pelos homens: “É somente no instante em que o seu ato está em contradição absoluta com o seu sentimento, que ele sacrifica Isaac. Entretanto, a realidade do seu ato é aquilo pelo qual ele pertence ao geral e, neste domínio, ele é e continua a ser um assassino.”²¹⁶ Para que Abraão realize seu ato de fé, no instante da decisão, a ética precisa continuar mantendo seu valor, Abraão precisa continuar amando seu filho, e a esfera do “dever humano” precisa se manter intacta.

Derrida observa que é possível reter de todas essas leituras uma desconstrução da ética:

A narrativa do sacrifício de Isaac poderia ser lida como o alcance narrativo do paradoxo que habita o conceito de dever ou de responsabilidade absoluta. Este conceito coloca-nos em relação (sem relação, e no duplo segredo) com o outro absoluto, com a singularidade absoluta do outro, de que deus é aqui o nome.²¹⁷

O dever absoluto exige que nos conduzamos de modo irresponsável (perfidia ou perjúrio) reconhecendo embora, confirmando, reafirmando aquilo mesmo que se sacrifica, a saber, a ordem da ética e da responsabilidade humanas. Numa palavra, a ética tem de ser sacrificada em nome do dever. É um dever não respeitar, por dever, o dever ético. [...] *em nome do dever absoluto*.²¹⁸

Nesse sentido, a ética também exige que se mantenha o paradoxo. A ética é aquilo que põe em ordem, organiza a esfera do dever, e espera que se cumpram suas regras, conforme o “dever ético”, mas ao mesmo tempo, exige também a ruptura do dever, em nome do dever. Portanto, a ética não pode estar presa em relação a si mesma. É contraditório e paradoxal, pois, para romper com “o mesmo”, “o mesmo” deve ser aí mantido. Abraão deve romper com “a ética”, pois deve partir para o ato de fé, *fora* “da ética”, e ao mesmo tempo, deve *permanecer* um assassino *conforme a ética*, sem a qual, não haveria angústia,

²¹⁶ KIERKEGAARD, 1946, p. 118. (Temor e tremor, s/d, p. 84)

²¹⁷ DERRIDA, 1999b, p. 95

²¹⁸ Ibid., p. 96.

nem sacrifício, nem responsabilidade, nem decisão. Se Abraão observa a ordem de Deus, em relação a Deus, ele realiza um ato de fé, mas trai o amor que tem por seu filho e por sua família. Se ele não aceita sacrificar Isaac, ele trai a Deus. Matar Isaac significa transgredir o dever ético, mas ao mesmo tempo reconhecê-lo.

Lévinas se diz “chocado” com a violência de Kierkegaard, e afirma que pode perceber “ecos de certas violências verbais” nessa forma de filosofia que reabilita a subjetividade – em confronto com o sistema hegeliano – com uma força incomparável, na medida em que Kierkegaard “ultrapassa a ética”.²¹⁹ Lévinas também observa que Kierkegaard relaciona a ética com “o geral”, e que, nessa esfera, segundo Kierkegaard, a singularidade do “Eu” (*Moi*) “se perderia sob a regra válida para todos”. Mas, para Lévinas, “não é de modo algum correto que a ética esteja ali onde ele [Kierkegaard] a vê. A ética como a consciência de uma responsabilidade para com o outro [...] longe de nos perder na generalidade, singulariza-nos, faz-nos únicos, como ‘Eu’ (*Moi*).”²²⁰ De acordo com Lévinas, Kierkegaard descreve o encontro de Abraão com Deus como o ponto mais alto da subjetividade, isto é, “ao nível do religioso”, e “acima da ética”. Mas, para o pensador lituano, o momento mais alto do drama não é a obediência à primeira voz que o convoca ao sacrifício, e sim “a atenção prestada por Abraão à voz que o conduz à ordem ética, interditando-lhe o sacrifício humano.” O essencial, segundo este filósofo, é que Abraão tenha se distanciado da primeira ordem para atender a segunda voz. Trata-se do triunfo “da vida sobre a morte”, como a intercessão de Abraão pelos justos que se encontram em Sodoma e Gomorra. Para Lévinas, “a morte não tem poder sobre a vida finita que recebe um sentido a partir de uma responsabilidade infinita por outrem, a partir de uma diaconia constituindo a subjetividade do sujeito inteiramente tensionada para o outro (*tout entière tension vers l’autre*); é aí, na ética, que há um apelo para a unicidade do sujeito e uma doação de sentido à vida apesar da morte.”²²¹

Por outro lado, Derrida observa que a noção kierkegaardiana de responsabilidade não é algo incomum, pois pode ser constatada pelo menor exame deste conceito, cujo sentido deve ser buscado na alteridade: “O dever ou a responsabilidade ligam-me ao outro, ao outro enquanto outro, e ligam-me na minha singularidade absoluta ao outro enquanto outro. [...]”²²² *A minha singularidade entra em relação com a singularidade do*

²¹⁹ LÉVINAS, Emmanuel. *Noms propres*. s/l: Fata Morgana, 1976, p. 89.

²²⁰ LÉVINAS, 1976, p. 90.

²²¹ Ibid.

²²² DERRIDA, 1999b, p. 97.

outro, e aí se instaura um modo de obrigação e dever, pois passo a ser “responsável diante do outro enquanto outro, respondo-lhe e respondo diante dele”.²²³ Percebem-se, aqui, ecos do conceito levinasiano de responsabilidade. Mas a decisão de ser responsável diante do outro é paradoxal, e minha relação com outro é muitas vezes *sem relação*:

A decisão de Abraão é absolutamente responsável porque responde por si diante do outro absoluto. Paradoxalmente, é também irresponsável, uma vez que não é guiada nem pela razão nem por uma ética justificável diante dos homens, ou diante da lei de algum tribunal universal. Tudo se passa como se não se pudesse ser responsável ao mesmo tempo diante do outro e diante dos outros, diante dos outros do outro. Se Deus é o absolutamente outro, a figura ou o nome do absolutamente outro, *absolutamente outro é absolutamente (qualquer) outro*. [...] subentende[-se] que, enquanto absolutamente outro, Deus está por todo o lado onde há absolutamente outro. E tal como cada um de nós, cada outro, absolutamente (qualquer) outro é infinitamente outro na sua singularidade absoluta, inacessível, solitária, transcendente, não manifesta, não presente originariamente ao meu *ego* (como diria Husserl do *alter ego* que nunca se apresenta originariamente à minha consciência, e que eu não posso apreender senão de forma apresentativa e analógica), o que se diz da relação de Abraão a Deus diz-se da minha relação sem relação a *absolutamente (qualquer) outro como absolutamente outro*, em particular ao meu próximo ou aos meus que me são tão inacessíveis, secretos e transcendentos quanto Iavé.²²⁴

Conforme Derrida observa, o problema é que *aquilo* que liga minha singularidade à singularidade de um outro absoluto “lança-me imediatamente no espaço ou no risco do sacrifício absoluto”, pois existem outras singularidades absolutas, “em número infinito, [...] aos quais deveria ligar-me a mesma responsabilidade, uma responsabilidade geral e universal (aquilo que Kierkegaard chama a ordem ética)”.²²⁵ Nesse sentido, singularidade e alteridade constituem conjuntamente o dever e a responsabilidade:

Os simples conceitos de alteridade e de singularidade são constitutivos tanto do conceito de dever como do de responsabilidade. Votam *a priori* os conceitos de responsabilidade, de decisão ou de dever ao paradoxo, ao escândalo e à aporia. O paradoxo, o escândalo ou a aporia não são, eles mesmos, senão o sacrifício: a exposição do pensamento conceitual ao seu limite, à sua morte e à sua finitude.²²⁶

²²³ Ibid.

²²⁴ DERRIDA, 1999b, p. 109-10.

²²⁵ Ibid., p. 98.

²²⁶ Ibid.

De acordo com Derrida, é preciso observar que aquilo que me liga a um outro específico – e aqui já não é mais um absolutamente qualquer outro – e que me lança no espaço do sacrifício absoluto é, geralmente, algo familiar:

Desde que estou em relação com o outro, com o olhar, a demanda, o amor, a ordem, o apelo do outro, sei que não lhe posso responder também e da mesma forma, no mesmo instante, a todos os outros. Dou a morte, perjuro, não preciso para isso de levantar o cutelo para o meu filho no cimo do monte Moriá, dia e noite, a cada instante, em todos os montes Moriá do mundo, pois já estou em vias de fazer isso, de levantar o cutelo para o que amo e devo amar, para o outro, este ou aquele outro a quem devo fidelidade absoluta, incomensuravelmente.²²⁷

Sacrifico o meu outro, o outro que está mais próximo de mim, para atender ao outro do outro. No caso de Abraão, este absolutamente outro é nomeado por Deus, mas Derrida retira essa delimitação, e propõe pensar o outro como absolutamente qualquer outro (*tout autre est tout autre*). Para Derrida, a questão do sacrifício – que se liga à responsabilidade e à decisão – é mais simples do que se imagina, pois ela é a coisa mais comum e cotidiana. Os exemplos se multiplicam:

Preferindo o que faço aqui neste instante, nem que seja ao conceder-lhe tempo e atenção, ao escolher o meu trabalho, a minha atividade de cidadão ou de filósofo professoral e profissional, escrevendo ou falando aqui numa língua pública, que acontece ser o francês, eu faço talvez o meu dever. Mas sacrifico, traindo-os a cada instante, todas as minhas outras obrigações: em relação aos outros outros que eu não conheço ou que conheço, milhares de ‘semelhantes’ meus (sem falar dos animais que são ainda mais outros do que os meus semelhantes) que morrem de fome ou de doença. Traio a minha fidelidade ou as minhas obrigações em relação a outros concidadãos, em relação àqueles que não falam a minha língua e aos quais eu não falo nem respondo, em relação a cada um daqueles que escutam ou que leem, e a quem eu não respondo nem me endereço, como deve ser, isto é, singularmente (isto para o espaço dito público ao qual sacrifico o espaço dito privado), logo também em relação àqueles que amo em privado, os meus, a minha família, os meus filhos dos quais cada um é o filho único que eu sacrifico ao outro, sendo cada um sacrificado a cada um nesta terra de Moriá que é o nosso habitat de todos os dias e de cada segundo.²²⁸

O sacrifício é ampliado: traio a tudo e a todos. Traio minha fidelidade, minhas obrigações, a cada instante, escolhendo-me, escolhendo dar tempo e atenção às minhas atividades profissionais ou simplesmente cidadãs. E conforme cada um dos meus – familiares, filhos etc. – é único, sacrifico todos os outros, *a cada instante*, em nome deste ou daquele único.

²²⁷ Ibid.

²²⁸ DERRIDA, 1999b, p. 98-9.

Em outras palavras, sacrifício todas as outras singularidades para atender uma única singularidade.²²⁹ Verifica-se, portanto, que a responsabilidade joga com a irresponsabilidade. Para Derrida, trata-se de um sacrifício infinito, fruto da finitude humana. Mas esse sacrifício vai além da esfera humana, e o exemplo exposto por Derrida demonstra que essa lógica sacrificial é *a*-logocêntrica:

Estas singularidades são outras, uma absolutamente outra forma de alteridade: uma ou outras pessoas, mas igualmente lugares, animais, línguas. Como justificais vós alguma vez o sacrifício de todos os gatos do mundo ao gato que alimenteis em vossa casa diariamente anos a fio, enquanto outros gatos morrem de fome a cada instante? E outros homens? [...] E, no entanto, nós também fazemos o nosso dever ao agir assim. Não há linguagem, razão, generalidade ou mediação para justificar esta última responsabilidade que nos conduz ao sacrifício absoluto. Sacrifício absoluto que não é o sacrifício da irresponsabilidade no altar da responsabilidade, mas o sacrifício do dever mais imperativo (aquele que liga ao outro como singularidade em geral) em benefício de um outro dever absolutamente imperativo que nos liga ao absolutamente outro.²³⁰

Nesse sentido, não há responsabilidade sem irresponsabilidade. Em outras palavras, a irresponsabilidade é condição necessária da responsabilidade, e vice-versa. Não há justificativa para todas essas formas de sacrifício. Não há, ao menos, justificativa que possa ser universalizável, calculada, racionalizada. Essas são as aporias da responsabilidade, pois devo responder pelo outro, sou responsável por ele, mas sou ao mesmo tempo irresponsável em relação a todos os outros que são absolutamente quaisquer outros. Enquanto outros gatos morrem de fome, eu devo alimentar o meu; e

²²⁹ Segundo Evando Nascimento, a relação entre o pensamento desconstrutivo derridiano e a literatura não deve ser reduzida a uma “aplicação de conceitos filosóficos à obra literária”, como se a literatura servisse para ilustrar “teses preconcebidas, as quais, em última instância, transformariam o texto literário num conjunto de ideias abstratas e distintas de sua própria estruturação”. Embora Derrida questione os limites ou as fronteiras entre Filosofia e Literatura, isso não quer dizer que ele não veja diferenças entre essas duas formas discursivas. (NASCIMENTO, 2004, p. 9) E nem por isso Derrida pensa numa hierarquia do “mais importante” entre os gêneros textuais. O que importa para este último é ver como cada um desses discursos contribui “para o avanço do pensamento.” (Ibid., p. 11.) Todavia, a própria leitura derridiana nos autoriza a ver operadores textuais desconstrutores e/ou passíveis de desconstrução em determinados textos literários, como ele faz, por exemplo, com *Bartleby*, *Hamlet*, ou com *A carta roubada*, de Edgar A. Poe (Cf. DERRIDA, J. *O cartão postal: de Sócrates a Freud e além*. Trad. Simone Perelson e Ana Valéria Lessa. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.). Para o caso do sacrifício que “atende” a uma única singularidade, e de todas as consequências de uma decisão *passiva*, vinda do outro, isto é, de uma injunção/disjunção espectral, remetemos para o romance *A escolha de Sofia*, de William Styron. Trata-se da história de Sofia, uma polonesa, filha de um polonês antissemita, que é presa, junto com seu filho Jan e sua filha Eva em Auschwitz. Diante de um oficial da SS que lhe ordena escolher com qual filho ficar – se não decidisse, levariam as duas crianças –, e após implorar e dizer que era impossível decidir, Sofia parece tomar uma decisão, e a declara; o sacrifício de um pelo outro resulta da finitude de uma decisão e dá a pensar sobre a aporia da alteridade.

²³⁰ DERRIDA, 1999b, p. 101.

mesmo assim não posso dizer que o fato dos outros gatos morrerem de fome “não é problema meu”.

Eu não posso responder a um (ou ao Uno), isto é, ao outro, senão sacrificando-lhe o outro. Eu não sou responsável diante de um (isto é, do outro), senão faltando às minhas responsabilidades diante de todos os outros, diante da generalidade da ética ou da política. E não poderei nunca justificar este sacrifício, deverei sempre calar-me a seu respeito. Quer eu o queira quer não, não poderei nunca justificar que prefiro ou que sacrifico um (um outro) ao outro.²³¹

Derrida relaciona o tema da responsabilidade ao sacrifício, fazendo girar o conceito de responsabilidade em torno dele mesmo, pois, na medida em que cada responsabilidade é finita, ela é, ao mesmo tempo, infinita, isto é, inacabada, pois o sacrifício é infinito. O que o filósofo da desconstrução vê em *Temor e tremor* “é a verdade”:

O que diz *Temor e tremor* do sacrifício de Isaac é a verdade. Traduzida numa narrativa extraordinária, mostra a própria estrutura do cotidiano. Enuncia no seu paradoxo a responsabilidade de cada instante para todo o homem e toda a mulher. Consequentemente, não há mais generalidade ética que não esteja já a braços com o paradoxo de Abraão. No momento de cada decisão e na relação a absolutamente (qualquer) outro como absolutamente outro, absolutamente (qualquer) outro nos pede a cada instante para nos conduzirmos como um cavaleiro da fé.²³²

Não se trata da verdade da revelação. É preciso “traduzir” *Temor e tremor* para uma outra linguagem diferente da narrativa do *Gênesis* e da sua interpretação kierkegaardiana. Para Derrida, o paradoxo de Abraão é a literatura que diz *literalmente* “a própria estrutura do cotidiano”. É na estrutura do cotidiano que se encontram as responsabilidades e as decisões de cada instante, na relação a qualquer outro, e a outros absolutamente outros.

O ponto de vista ético deve manter o seu valor: Abraão é um assassino. Ora, acaso não é o espetáculo deste assassinato, insustentável na brevidade densa e ritmada de um teatro, ao mesmo tempo a coisa mais cotidiana do mundo? Não se inscreve na estrutura da nossa existência, ao ponto de já nem constituir um evento? A repetição do sacrifício de Isaac, dirão, é hoje em dia bem improvável. Sem dúvida, tal é pelo menos a aparência. Imagine-se um pai a conduzir o filho para um sacrifício na colina de Montmartre. Se Deus não lhe envia um cordeiro de substituição, nem um anjo para lhe parar o braço, um juiz-de-instrução íntegro, de preferência especialista em violências do médio-orientes, acusará o infanticida ou o homicida voluntário; [...] tudo está organizado para que o homem seja condenado sem apelo pelo tribunal de qualquer sociedade civilizada. Mas, em contrapartida, o bom

²³¹ DERRIDA, 1999b, p. 101.

²³² Ibid., p. 110.

funcionamento da dita sociedade não é em nada perturbado, nem o ronronar do seu discurso sobre a moral, a política e o direito, nem o próprio exercício do seu direito (público, privado, nacional ou internacional), pelo fato de, em razão da estrutura e das leis do mercado tal como ela o institui e o rege, em razão dos mecanismos da dívida exterior e de outras dissimetrias análogas, a mesma ‘sociedade’ *faz* morrer ou, diferença secundária no caso de não-assistência à pessoa em perigo, *deixa* morrer de fome e doença centenas de milhares de crianças (destes próximos ou destes semelhantes de que fala a ética ou o discurso dos direitos do homem), sem que nenhum tribunal moral ou jurídico tenha alguma vez competência para julgar aqui o sacrifício – o sacrifício do outro em vista de não se sacrificar a si mesmo.²³³

Dar a morte ao outro não significa necessariamente assassiná-lo diretamente. O outro também pode ser sacrificado enquanto é esquecido, deixado para morrer, na “boa ordem” da sociedade civilizada que mantém seu funcionamento. Derrida desconstrói a tese de que basta o cálculo para que a ética seja colocada em prática, por meio do direito, em nome da justiça, pois não há tribunal para julgar todos esses sacrifícios, já que todos são cúmplices,²³⁴ mas ninguém é réu:

Não só uma tal sociedade participa nesse sacrifício incalculável, mas organiza-o. O bom funcionamento da sua ordem econômica, política,

²³³ DERRIDA, 1999b, p. 119.

²³⁴ A cumplicidade também é paradoxal, e, portanto, aporética. No dia 02 de fevereiro de 2021 vários jornais brasileiros publicaram o caso do Padre Júlio Lancelotti que, naquela data, quebrou a marretadas algumas das pedras que foram instaladas pela Prefeitura de São Paulo embaixo do viaduto do Tatuapé, zona leste da capital paulista. Os blocos de paralelepípedos haviam sido colados embaixo do viaduto para evitar que moradores de rua voltassem a se instalar naquele local. Conforme o site *Rolling Stone*, da Uol, um dos funcionários da empresa contratada para o serviço disse em entrevista: “A gente faz porque é obrigado, mas até aperta o coração tirar o teto de quem já mora na rua” (Cf.: “Padre Júlio Lancelotti quebra pedras sob viaduto em protesto contra prefeitura de SP”. Disponível em: <<https://rollingstone.uol.com.br/noticia/padre-julio-lancellotti-quebra-pedras-sob-viaduto-em-protesto-contr-a-prefeitura-de-sp/>>. Acesso em: 05 fev. 2021). O funcionário que colocou a pedra é como Abraão, sua decisão vem do outro, ele é passivo e ativo, executa a ordem por dever, mesmo com o coração apertado. Não é fácil definir se sua decisão é uma decisão livre. Mas o caso do Padre é ainda mais paradoxal. Ele trata a execução da ordem como um ato de “injustiça”, e por isso ele rompe com a ordem, com a lei, com o poder, para lutar por justiça. No entanto, é paradoxal lutar por justiça e “aceitar” – a suspensão causada pelas aspas, aqui, é extremamente significativa – que pessoas sem-teto tenham seu “lugar” enquanto sem teto. Parafraseando Derrida, “o bom funcionamento da dita sociedade não é em nada perturbado”. Não se trata aqui, de forma alguma, de criticar a ação do referido padre; ao contrário, sua ação é uma referência na luta contra as ações sociais e políticas geradoras de desigualdades. Entretanto, este caso reflete exatamente a dificuldade de delimitar o conceito de responsabilidade, pois a ação socialmente responsável do padre não tem como cumprimento uma justiça definitiva. Por fim, a Prefeitura de São Paulo alegou que “a decisão de instalar os paralelepípedos foi tomada de forma isolada por um funcionário, que já foi exonerado”, noticiou o site G1 (Cf: <<https://g1.globo.com/sp/sao-paulo/noticia/2021/02/02/padre-julio-lancelotti-quebra-a-marretadas-pedras-instaladas-sob-viadutos-pela-prefeitura-de-sp.gh.html>>). Na verdade, essa decisão não foi “isolada”. Outras decisões como essa já tinham sido tomadas pela mesma gestão, com um discurso dissimulado, camuflando a lei sob as vestes da justiça. Cf: “Prefeitura de São Paulo instala grades e plantas em calçadas embaixo de viadutos no centro”. Disponível em: <<https://g1.globo.com/sp/sao-paulo/noticia/2020/11/12/prefeitura-de-sp-instala-grades-e-plantas-em-calçadas-embaixo-de-viadutos-no-centro.gh.html>>. Publicado em: 12 nov 2020; Cf. também: “Prefeitura de São Paulo instala tela verde em área onde moradores de rua foram realocados”. Disponível em: <<https://g1.globo.com/sao-paulo/noticia/prefeitura-instala-tela-verde-em-area-onde-moradores-de-rua-foram-realocados.gh.html>>. Publicado em: 05 jan 2017. Acesso em 15 mar 2019.

jurídica, o bom funcionamento do seu discurso moral e da sua boa consciência supõem a operação permanente deste sacrifício. De um sacrifício que nem sequer é invisível, uma vez que de tempos em tempos a televisão o mostra e mantém à distância algumas imagens insuportáveis, e que algumas vozes se erguem para o lembrar. Mas estas imagens e estas vozes são radicalmente impotentes para induzir a mais leve mudança efetiva, para consignar a menor responsabilidade, e para não fornecer senão álibis.²³⁵

Com essa interpretação, Derrida desamarra os fios que prendem a questão da responsabilidade à perspectiva teológica desenvolvida por Kierkegaard, mas mantém-na relacionada aos temas da ambiguidade e do segredo. Em outras palavras, o segredo na responsabilidade é a dúvida, o não esgotamento do caráter de ser-responsável, e o fato de saber que *não se sabe exatamente* se se é mesmo responsável quando se toma uma decisão responsável e livre. Sobre essa questão, Jérôme Lèbre comenta que “a responsabilidade é fundamentalmente excessiva em relação a si mesma, pois exige mais dela mesma, e ultrapassa toda autonomia, autofundação ou autoinstituição, toda clausura [*clôture*], para abrir-se em outra.”²³⁶ A responsabilidade exige que as “verdades” das ordens econômica, política e jurídica sejam desconstruídas, pois no domínio destas verdades práticas e concretas “estas vozes”, as vozes dos que são sacrificados a cada instante, “são radicalmente impotentes para induzir a mais leve mudança efetiva, para consignar a menor responsabilidade”. A partir dessa ótica, o grau de responsabilidade é maior ainda, pois, há também aqueles que *não podem*, ou *não sabem* falar.

Verifica-se, conforme a desconstrução derridiana, a impotência do cálculo diante da responsabilidade e da decisão responsável. E essa impotência reflete diretamente no discurso político cotidiano:

O que vale *a fortiori* para a coisa política ou jurídica. Com o de decisão, o conceito geral de responsabilidade encontrar-se-ia assim privado de coerência, de consequência e mesmo de identidade a si, paralisado por aquilo a que tanto se pode chamar uma aporia como uma antinomia. O que nunca o impediu de “funcionar”, como se diz, antes pelo contrário – e ele opera tanto melhor quanto está ali para dissimular o abismo, ou para saturar a ausência de fundamento, para estabilizar um devir caótico naquilo a que se chamam convenções. O caos diz justamente o abismo, ou a boca aberta: tanto para falar quanto para significar a fome. O que assim se encontra a operar nos discursos de todos os dias, no exercício da justiça, e em primeiro lugar na axiomática do direito privado, público ou internacional, na conduta da política interior, da diplomacia e da guerra, é um léxico da responsabilidade do qual não se dirá que ele não corresponde a nenhum conceito, mas antes que flutua sem rigor em

²³⁵ DERRIDA, 1999b, p. 119-20.

²³⁶ LÈBRE, Jérôme. *Derrida: la justice sans condition*. Paris: Michalon Editeur, 2013, p.81.

torno de um conceito inencontrável. Corresponde a uma denegação, cujos recursos se sabem inesgotáveis. Basta denegar, infatigavelmente, a aporia ou a antinomia, e tratar de irresponsáveis, de niilistas, de relativistas, até mesmo de pós-estruturalistas ou, pior, de desconstrucionistas, todos quantos continuam a inquietar-se diante de tão boa consciência.²³⁷

A “impotência” da desconstrução seria sua insistência na aporia e no paradoxo, pois o conceito de responsabilidade “precisa funcionar”, ou, como se diz no discurso corrente, “precisa servir para alguma coisa”. Esquece-se – ou se dissimula nesse discurso – que a desconstrução não é *a* ordem econômica, nem *a* política, nem *o* jurídico, embora ela já esteja na ordem de todos esses discursos, em suas leis e dinâmicas, transbordando-os, em suas bordas, *nem* dentro *nem* fora, deslocando-os, intervindo neles, mas sem que possa ser apropriada por essas mesmas ordens. Portanto, é possível observar que o léxico da responsabilidade e da decisão pertencem também à esfera do político, sobre a qual Derrida também se propõe a pensar por desvios, isto é, a partir de noções pouco ortodoxas, como o conceito de amizade, mas guardando e respeitando na economia dessas discussões o conceito clássico de democracia, que no caso derridiano se trata de pensar numa “democracia por vir”.

2.3 Decisão: política e responsabilidade

De acordo com Derrida, uma expressão sua muito mal compreendida é a que diz que “não existe extratexto”. Essa incompreensão é geralmente acompanhada por uma interpretação equivocada da desconstrução, pois se apoia na ideia de que a desconstrução derridiana é relativista. Em seu posfácio para *Limited Inc.*, intitulado “Para uma ética da discussão”, Derrida esclarece que seu conceito de texto “não se limita nem à grafia, nem ao livro, nem mesmo ao discurso, menos ainda à esfera semântica, representativa, simbólica, ideal ou ideológica.”²³⁸ Para Derrida, todo texto implica as estruturas que costumam ser chamadas de “reais”, como as estruturas econômicas, históricas, socioinstitucionais e todas aquelas que são instituídas como possíveis referenciais semânticos. Conforme Derrida, isso não quer dizer que todas essas estruturas possam ser encerradas em um livro, mas que todos os referenciais e todas as “realidades” possuem a estrutura de um traço diferencial que só pode ser compreendido mediante uma

²³⁷ DERRIDA, 1999b, p. 117-18.

²³⁸ DERRIDA, 1990, p. 273.

“experiência interpretativa”.²³⁹ No entanto, tal *experiência* interpretativa exige um *percurso*, o que significa, na instância de uma discussão acadêmica, o compartilhamento de determinadas regras ou princípios sob os quais uma ética/política da discussão deve ser mantida; e que este percurso ou experiência não deve ser apressado.

Derrida chama a atenção para o caso de Habermas tê-lo criticado sem o ter lido, ou ao menos sem ter citado algum texto derridiano para fundamentar sua crítica. O texto de Habermas o qual Derrida se refere é “Excurso sobre o nivelamento da diferença de gênero entre filosofia e literatura”, publicado n’*O Discurso filosófico da modernidade*.²⁴⁰ Em um capítulo que contém em torno de 30 páginas – num livro cujos capítulos Habermas designa como “lições” – nenhum texto de Derrida é usado como referência. Apoiando-se somente em comentadores da obra de Derrida, Habermas não apenas argumenta, mas conclui sua tese sobre a desconstrução derridiana: “O trabalho rebelde de desconstrução visa à destruição das hierarquias conceituais de conceitos básicos, à derrubada de contextos de fundação, e de relações conceituais de dominação, como entre a fala e a escritura, entre o inteligível e o sensível...”²⁴¹

Nesse texto, Habermas acredita descortinar o pensamento de Derrida, especialmente a partir do par conceitual – e antagônico – formado pela diferença entre “lógica” e “retórica”. Segundo Habermas, “Derrida tem especial interesse em inverter a primazia da lógica sobre a retórica, canonizada desde Aristóteles.”²⁴² Para Habermas, o desconstrutivismo procede à maneira da crítica literária e, portanto, não se compromete com as obrigações discursivas da ciência e da filosofia. Nesse sentido, ao invés de operar “analiticamente” a desconstrução dos fundamentos ontológicos instituídos ao longo da história da filosofia, mais especificamente com relação à razão centrada no sujeito, Derrida operaria sua desconstrução por meio de uma “crítica estilística” capaz de extrair as camadas retóricas de textos que se apresentam como não literários; somente dessa forma Derrida poderia forçar os textos de Saussure, Husserl e Rousseau. Obstinadamente, Habermas defende que, assim como Heidegger e Adorno, ao pretender superar a diferença de gênero entre filosofia e literatura, Derrida cai em aporia.²⁴³ A observação de Derrida a respeito dessa leitura habermasiana é categórica: “*Isso é falso. Digo bem: falso*, por

²³⁹ Ibid.

²⁴⁰ HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade*. Trad. Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 261-296.

²⁴¹ Ibid., p. 264.

²⁴² Ibid.

²⁴³ Ibid., p. 294.

oposição a *verdadeiro*; e desafio Habermas a provar a presença em meu trabalho desse ‘primado da retórica’ que ele me atribui [...].”²⁴⁴

Pensadores reconhecidos como “antidogmáticos” ou “anticonservadores” estão sujeitos à irresponsabilidade quando defendem suas teses, ou quando criticam as de outros autores, sem propor uma discussão honesta com tais autores. Derrida comenta este caso:

Com uma tranquilidade estupefante, o filósofo do consenso, do diálogo e da discussão, o filósofo que pretende distinguir entre ciência e ficção literária, entre filosofia e crítica literária, ousa não apenas criticar sem citar nem dar referência durante 30 páginas mas ainda justificar sua não-leitura e suas escolhas atmosféricas ou hemisféricas com esse álibi inacreditável: “A fim de estabelecer se essa tese é realmente defensável e uma vez que Derrida não se distingue absolutamente por seu gosto pela argumentação [*Da Derrida nicht zu den argumentationsfreudigen Philosophen gehört*, grifo! J.D.], seguirei de preferência as de seus discípulos – críticos literários – que foram feitas no contexto anglo-saxão da argumentação”. A partir daí, Habermas intervém, interpreta, arbitra, conclui em meu debate com Searle, sem fazer a menor referência a meu texto. [...] Tais procedimentos me surpreendem ainda e mal chego a crer em meus olhos, em minha incorrigível ingenuidade, *na confiança que tenho*, apesar de tudo, numa *ética da discussão* (na moral, senão no moralismo), nas *regras da academia*, da universidade e da publicação.²⁴⁵ [grifo nosso]

Portanto, é pelo *texto* que Derrida começa a tratar da responsabilidade (e da decisão). Observa-se que Derrida acusa Habermas de não seguir as regras básicas de uma discussão universitária ou acadêmica, e rebate a crítica que recebe com o mesmo argumento: são os filósofos e ideólogos da comunicação, do diálogo, do consenso e da transparência, são eles “que o mais das vezes dispensam-se de ler e estudar atentamente o outro” e que, desse modo “não respeitam mais as regras elementares da filosofia e da interpretação, confundem ciência e tagarelice [*bavardage*], como se não tivessem sequer o gosto pela comunicação.”²⁴⁶ Derrida chega a afirmar que essa “situação infelizmente típica”, que acontece por toda parte, mas especialmente – segundo Derrida – nos Estados

²⁴⁴ DERRIDA, 1990, p. 245.

²⁴⁵ Ibid.

²⁴⁶ Ibid., p 247. É importante notar que a crítica de Derrida a Habermas, no Posfácio de *Limited Inc.*, não é colocada no corpo do texto, mas em uma extensa nota de rodapé que atravessa três páginas, das quais uma inteira. Em um curto trecho de sua crítica, mas em sua defesa, Derrida observa uma contradição performativa em Habermas: “Ousam até acusar o adversário, como Habermas ousa fazer a meu respeito, de ‘contradição performativa’. Há uma ‘contradição performativa’ mais grave que aquela que consiste em pretender discutir racionalmente as teses dos outros sem fazer o menor esforço para tomar conhecimento delas, ler ou escutar? Convido o leitor interessado – ou o que teria ainda dúvidas sobre o que acabo de dizer – a ler por conta própria esse capítulo de Habermas que pretende criticar-me nomeando-me durante 30 páginas, sem a menor referência e sem a menor citação.” (Ibid).

Unidos e na Europa, é também “politicamente muito grave”.²⁴⁷ É preciso reafirmar que a desconstrução não é a destruição das regras, nem mesmo da validade das regras. É por isso que a frase “não existe extratexto” não deve ser confundida com a noção de que tudo é válido. Derrida segue, neste plano, como um crítico tradicional, e exige de seus leitores que o leiam, no mínimo – e não “no limite” –, literalmente. É preciso respeitar as palavras de um autor e fazer o exercício da leitura não apressada, para não cair na leitura enviesada, terceirizada, ou, como diz Derrida, para que não se confunda ciência com tagarelice. Exercício que leva tempo, mas que é necessário para manter a confiança – *com fiança* – em uma ética da discussão, que também pode ser compreendida como uma *política da discussão*. Pois, conforme Derrida:

É nessa relação difícil de pensar, muito instável e perigosa, que se assumem as responsabilidades, em particular as responsabilidades políticas. Isso só pode parecer surpreendente ou desagradável àqueles para quem as coisas são sempre claras, facilmente decifráveis, calculáveis e programáveis: numa palavra, se se quer ser polêmico, aos irresponsáveis.²⁴⁸

É possível verificar que o conceito de política no pensamento de Derrida é ampliado para além e/ou aquém das discussões sobre o poder na sua forma sobre os modelos de governo ou de Estado, suas subdivisões e/ou funções, ideologias partidárias etc., isto é, sobre temas comuns nas discussões políticas.²⁴⁹ Por outro lado, não é possível instituir os limites que separam a política da discussão de sua esfera mais ampla, qual seja a das relações de poder que possibilitam – ou impedem – a liberdade da discussão. Uma política da discussão deve ser defendida a partir de princípios que assegurem as condições da discussão. Mas é preciso ser coerente com a defesa da democracia como uma defesa da alteridade e do respeito pelo “espaço” da discussão. Não basta defender uma “discussão séria”, ou que a filosofia deva “solucionar problemas”, e ainda “resolver o paradoxo”,²⁵⁰ como o faz Habermas; o pano de fundo de uma política da discussão é uma das razões da própria discussão: a responsabilidade e a abertura para o outro. Essa abertura não quer dizer concordância com o outro, mas saber “ouvir” o outro com atenção.

²⁴⁷ DERRIDA, 1990, p. 246.

²⁴⁸ Ibid., p. 253-4.

²⁴⁹ Na extensa e cronológica biografia que escreveu sobre Derrida, Benoît Peeters afirma que após a publicação de “Para uma ética da discussão”, e por volta de 1988, os textos derridianos se caracterizarão “por novas alianças”, surgindo um “Derrida de aspecto mais pacífico”. Conforme o biógrafo, é também nesse período que Derrida passa a desenvolver mais diretamente discussões sobre ética e política: “Como em resposta às acusações, as questões éticas e políticas passarão em breve ao primeiro plano.” Cf. PEETERS, B. *Derrida*. Paris: Flammarion, 2010, p. 492.

²⁵⁰ HABERMAS, 2000, p. 294.

E a política pode ser pensada por diferentes vias, como é o caso do tema da amizade em *Políticas da amizade*, ou das discussões a respeito das representações da “besta” e do “soberano” em *A besta e o soberano*, cujos textos foram apresentados em Seminários dados por Derrida, e posteriormente publicados em livros.

A questão da confiança não passa ao largo do pensamento derridiano. Ao contrário, ela está ligada aos temas da fé, da fiança, da crença, e diz respeito ao tema da promessa e do perjúrio; temas que são amplamente difundidos na vasta obra derridiana. A confiança está presente, inclusive, nas teorias políticas modernas, nos princípios da democracia burguesa, guardada e exposta sobretudo na tríade “Liberdade, Igualdade e Fraternidade”, conforme aponta Derrida em *Políticas da amizade*, e também na *Declaração Universal dos Direitos Humanos*.²⁵¹

“Políticas da amizade”, diz no plural. Trata-se de evidenciar o caráter plural, mas também não racional (e não necessariamente irracional) da política. A amizade convoca a política à paixão. Toda a história da política e do pensamento político o demonstram. A Revolução Francesa, o contrato social hobbesiano, ou até mesmo a política racionalista platônica (quicá também a aristotélica) se deixam ameaçar por rastros de paixão, passividade, isto é, esferas não racionais que entremeiam o discurso e a prática do político. No lema revolucionário, a fraternidade – de fraterno, *frater*, “irmão” – refere-se ao amigo que caminha na construção de uma nação justa, igual e livre; na defesa de um contrato social, Hobbes parte de princípios irracionais como o medo e a inveja para pensar a fundamentação de um Estado erigido pela “vontade geral”; já em Platão, é o rei *philosopho* – o amigo do saber – que deve presidir a cidade. Nas palavras de Marcos Siscar,

é significativo o fato de que Derrida tenha escrito uma obra como *Politiques de l'amitié*, cujo título já expõe essa ligação entre o estudo de uma “tonalidade afetiva” com uma ideia de política grafada no plural. A política é interpretada claramente como uma questão de “ouvido”, como necessidade da escuta de um outro, de um “amigo” cuja determinação escapa à repartição precisa entre ‘amigo’ e ‘inimigo’. O autor não reduz o político à paixão, mas investiga sua cumplicidade a partir da análise de sua presença nos problemas da genealogia, da fraternidade, da nacionalidade, da guerra, da ética, da técnica, da representação política etc. Trata-se, portanto, de reconhecer que essa cumplicidade tem sido constitutiva até mesmo dos discursos mais

²⁵¹ Nas primeiras linhas do Preâmbulo da *Declaração Universal dos Direitos Humanos* encontram-se as expressões “família humana”, “relações amistosas entre as nações”, e o Artigo 1º é concluído com a palavra fraternidade: “Todos os seres humanos nascem livres e iguais em dignidade e em direitos. Dotados de razão e de consciência, devem agir uns para com os outros em espírito de fraternidade.”

(apaixonadamente) racionalistas e que, portanto, um discurso afinado com sua questão é aquele capaz de levar em consideração até onde for possível (até o impossível, se poderia dizer) a alteridade que o abala.²⁵²

A política não é uma instituição ou uma esfera puramente racional. Caberia perguntar, por exemplo, que espécie de passionalidade teria levado Habermas – o filósofo da racionalidade comunicativa – a criticar o pensamento derridiano sem tê-lo lido.

Em *Políticas da amizade*, Derrida abre sua discussão sobre a amizade a partir do vocativo “Ó amigos, não há mais amigos”, atribuído, ao longo da história do pensamento, a Aristóteles,²⁵³ para tratar da relação deste conceito muito equívoco com a questão da/do política/político. Nas discussões aí desenvolvidas por Derrida, os “problemas” da decisão, da responsabilidade e da aporia mostram-se recorrentes; sobretudo o da decisão. No *Prólogo*, Derrida explicita um dos objetivos de seus seminários:

Questionamo-nos, então, o que é uma decisão e *quem* decide. E se uma decisão é, como nos dizem, ativa, livre, consciente e voluntária, soberana. Que se passaria se guardássemos esta palavra e este conceito, mas mudando-lhe estas últimas determinações?²⁵⁴

A decisão é compreendida ordinariamente como um ato livre, consciente, voluntário e soberano. No entanto, essas determinações não são claras. Derrida observa, de início, uma aporia em relação à noção de “amizade”, conforme essa ideia é pensada já entre os pensadores antigos, exemplificados por Platão e Aristóteles. E é nessa discussão que a questão da decisão aparece relacionada à liberdade, ao voluntário e à reflexão.²⁵⁵ Em *Políticas da amizade*, entre os principais textos de Aristóteles observados por Derrida estão a *Ética a Eudemo* e a *Ética a Nicômaco*; também são citados, de Platão, *O banquete* e o *Lisis*. De acordo com Derrida, Aristóteles hierarquiza a amizade; haveria, segundo Aristóteles, diferentes formas de amizade, e a mais perfeita, segundo a lógica, seria a “amizade primeira” (*proté philia*). Esta forma de amizade possui um atributo especial: ela depende do tempo, da experiência, da confiança colocada à prova, do compromisso na amizade que vai além do instante e que sobrevive na memória. Seu maior valor é o

²⁵² SISCAR, Marcos. “Pensar como responder: o problema da responsabilidade política em Jacques Derrida”. In.: LOPES, A. C. & SISCAR, M. (Orgs.). *Pensando a política com Derrida: responsabilidade, tradução, porvir*. São Paulo: Cortez Editora, 2018, p. 75-6.

²⁵³ No primeiro capítulo de *Políticas da amizade*, Derrida começa suas análises dos autores que comentam a apóstrofe “Ó amigos, não existem mais amigos”, sem, portanto, utilizar uma ordem cronológica. Abre-se a discussão a partir de Montaigne, e posteriormente, destacam-se Cícero, Nietzsche, Kant e Diógenes Laércio. Outros autores são citados por Derrida, a título de exemplo, mas não colocados em discussão.

²⁵⁴ DERRIDA, *Politiques de l'amitié*, 1994b, p. 15-6.

²⁵⁵ Ibid., p. 32.

que Aristóteles e Platão designam por “estabilidade” (*bebaiós*), isto é, constância e fidelidade que se sustentam no tempo, cuja firmeza é capaz de destronar governantes.²⁵⁶ Derrida observa o caráter de escolha e decisão em relação à estabilidade da amizade primeira:

Mesmo na sua estabilidade, esta certeza assegurada não é *natural*, no sentido tardio e corrente desta palavra; ela não caracteriza um comportamento espontâneo uma vez que ela qualifica uma crença ou um ato de fé, um testemunho e um ato de liberdade responsável. Apenas a amizade primeira é estável (*bebaios*), pois ela implica a decisão e a reflexão, a saber, aquilo que sempre demanda tempo. Somente as decisões que não surgem depressa (*me takhu*) nem facilmente dão lugar a um julgamento direito (*tem krisin orthén*). Esta estabilidade não dada, não “natural”, não espontânea, alcança portanto, uma *estabilização*. E esta supõe a passagem pela prova de uma dificuldade que leva tempo.²⁵⁷

Não é possível afirmar que Derrida concorde com essa caracterização de decisão conforme a filosofia clássica de Aristóteles e Platão. Não há dúvidas de que a decisão, para Derrida, pode levar tempo, pois exige reflexão, e também pode estar relacionada a um “ato de fé” e de “liberdade responsável”. Mas não há garantias de que uma decisão “refletida” conduza à estabilidade ou a um “julgamento direito”, mesmo que seja uma “decisão responsável”. Em outras palavras, o caráter de estabilidade e firmeza pode ser um atributo da amizade, mas não da decisão. Derrida comenta e retém o significado de decisão em Aristóteles: “Julgar e decidir tem de ser difícil. Uma decisão digna deste nome, a saber, uma decisão crítica e refletida, não poderia ser nem rápida nem fácil, nota pois Aristóteles”.²⁵⁸ É Derrida quem diz que uma decisão, para ser realmente uma decisão, deveria ser “digna deste nome”. Mas, é preciso reiterar, nem Aristóteles, nem Derrida dizem qual o tempo de duração necessário para um bom julgamento. Derrida apenas diz que “o tempo é o tempo desta decisão na provação do que *resta por decidir* – e que, portanto, não está decidido –, do que há para refletir e deliberar – e que não está, portanto, ainda refletido.”²⁵⁹

Não há certeza “estável”, pois ela nunca é dada. Nesse sentido, a amizade nunca chega ao seu *telos*, não se conclui, pois, no percurso da estabilização há sempre a possibilidade da indecisão que se mantém suspensa. A falta de garantia é lembrada pela

²⁵⁶ Cf. PLATÃO. *O banquete*. Trad. José Cavalcante de Souza. São Paulo: Abril Cultural, 1972, p. 22, (182c): “Por experiência, aprenderam isto os tiranos desta cidade; pois foi o amor de Aristogitão e a amizade de Harmódio que, afirmando-se, destruíram-lhes o poder.”

²⁵⁷ DERRIDA, 1994b, p. 32.

²⁵⁸ Ibid., p. 33.

²⁵⁹ Ibid.

indecidibilidade que se mantém durante o tempo de reflexão e deliberação. De qualquer modo, o quase-conceito de decisão derridiano, após reter a questão do tempo da noção de escolha aristotélica, afasta-se desta, pois, para Aristóteles, a decisão também está condicionada ao cálculo, conforme o estagirita diz no *De anima* (III, 434a5): “pois decidir por fazer isto ou aquilo, de fato, já é uma função do cálculo”.²⁶⁰

Se, por um lado, a decisão se faz pela confiança, que remete ao cálculo – pois a fiabilidade depende do tempo da travessia (*peira*) – há, por outro lado, a fiabilidade que pertence ao “incalculável da decisão”.²⁶¹ Trata-se dos atos de juramento e de fé que, conforme a própria estrutura da confiança e da crença, rompem com a segurança da certeza e com o saber.

De acordo com Derrida, Aristóteles se ocupa mais com a questão dos amigos do que com a amizade. Esse desvio não é fortuito: da singularidade do amigo chega-se à comunidade dos amigos (*koina ta philon*), na qual se fundamenta a verdade do político. A política (*politeia*) é a comunidade dos amigos. O problema é, então, de ordem numérica, pois deve-se questionar quantos são os amigos. Chega-se a uma aporia, portanto, pois, segundo Aristóteles, não se deve ter muitos amigos, já que ninguém teria tempo suficiente para colocar todos os possíveis amigos à prova; seria preciso conviver, isto é, passar muito tempo – não se sabe quanto tempo exatamente – com cada um dos amigos para colocá-los à prova. Montaigne, inspirado por Aristóteles e Cícero, celebrava sua amizade com La Boétie, e afirmava que uma amizade verdadeira é tão rara que, com sorte, ela pode acontecer a cada três séculos.²⁶²

Portanto, haveria uma conjunção entre experiência (*peira*) e tempo (*khronos*) que limita o número de amigos. No caso da política, isso restringiria a questão do político a uma aristocracia; pois, neste modelo de governo, os amigos são escolhidos; após o tempo de convivência, posso escolher com quem quero continuar minhas amizades. Um número finito está previsto na constituição do círculo de amizade (política, inclusive), pois um ser finito não pode estar (em *ato*) presente diante de um grande número de (*possíveis*) amigos.

De acordo com Derrida, a questão da quantificação das singularidades é uma das dimensões políticas da amizade, ou ao menos do devir-político da amizade (que não necessariamente se tornará política), e especialmente a partir do conceito de *fraternidade*, pelo qual se abrem a questão da democracia, e “a questão do cidadão ou do sujeito como

²⁶⁰ ARISTÓTELES. *De anima*. Trad. Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Editora 34, 2006, p. 126.

²⁶¹ DERRIDA, 1994b, p. 33-4.

²⁶² *Ibid.*, p. 208.

singularidade contável. E aquela de uma ‘fraternidade universal’.”²⁶³ A democracia se constitui pelo respeito às singularidades, isto é, por toda a alteridade irreduzível, mas também é impossível uma democracia sem “comunidade de amigos”, “sem cálculo de maiorias, sem sujeitos identificáveis, estabilizáveis, representáveis e iguais entre si”,²⁶⁴ diz Derrida. São duas leis irreduzíveis: é preciso calcular os amigos, como uma economia (*oikonomia*) da amizade, e deve-se contar com a alteridade do outro [*tout autre est tout autre*]. É necessário ter sabedoria, um “saber” específico para capacitar a escolher quem deve ser amado; é preciso ter “virtude” (*di’ areten*), cuja “natureza” não está na natureza, pois “a fiabilidade do estável (*bebaios*), aquela que depende da virtude, portanto, da liberdade, da decisão e da reflexão, já não pode mais ser somente natural.”²⁶⁵

É nesse sentido que Derrida parece reter de Aristóteles um significado possível para a decisão: ela está relacionada à liberdade e à reflexão. Mesmo assim, a reflexão não é como um cálculo que possa garantir um resultado, pois, conforme Derrida questiona, “O que seria um porvir [*avenir*] se a decisão fosse programável e se o imprevisível, se a incerteza, se a certeza *instável*, se a insegurança do ‘talvez’ aí não se suspendesse à abertura do que vem, ao evento mesmo, nele e com o coração aberto?”²⁶⁶ “Com o coração aberto”, pois há o outro, isto é, o risco da instabilidade, da revolução, do caos, portanto, do outro que não é (con)fiável, ou que não o será, no porvir. Pois é preciso contar com o porvir.

A questão da instabilidade, do instável que torna impossível uma decisão ou que relaciona a decisão com o indecível, é analisada por Derrida também a partir de uma noção que o filósofo herda de Nietzsche: o *talvez* (*vielleicht*). E é na discussão sobre o talvez nietzschiano que também se insere a questão da responsabilidade.

A instabilidade do “talvez” embarça todo o campo semântico e sintático da apóstrofe atribuída a Aristóteles. “Ó amigos, não existem mais amigos”, alguém diz a alguém, mas não se sabe quem diz, nem quem é o destinatário. Certamente, há destino, mas não se sabe para onde. Trata-se do que Derrida designa por *destinerrância* [*destinerrance*].²⁶⁷ E, de acordo com Derrida, tudo se torna mais problemático quando Nietzsche, pela primeira vez na história do pensamento – ao menos do que se tem registro

²⁶³ DERRIDA, 1994b, p. 40.

²⁶⁴ Ibid.

²⁶⁵ Ibid.

²⁶⁶ Ibid., p. 46.

²⁶⁷ DERRIDA, 1994b, p. 243.

– converte o sentido da frase ao inverter o termo “amigo” por “inimigo”²⁶⁸. Derrida fala então que é necessário fazer uma “decisão interpretativa” deste enunciado que vibra como “uma flecha”, que não se sabe até onde ela/ele (a flecha/o enunciado) irá, mas que apela sempre para uma leitura.²⁶⁹

Uma decisão interpretativa é uma escolha de leitura. Conforme Derrida observa, é em *Além do bem e do mal* que Nietzsche define o louco/tolo vivente que, em *Humano, demasiado humano*, inverte o enunciado atribuído a Aristóteles (quem Nietzsche chama de “sábio moribundo”).²⁷⁰ O louco é aquele que defende os “espíritos livres”, os “filósofos do porvir”, que precisa ser louco aos olhos dos “metafísicos de todos os tempos”; é preciso ser louco para questionar como uma coisa poderia surgir de seu contrário, se a verdade não poderia nascer do erro, ou o ato desinteressado nascer do egoísmo, e é preciso ser “muito livre”, diz Nietzsche no “Prólogo” de *Além do bem e do mal*. O uso do superlativo, o “muito” de muito livre, torna tudo diferente. Na esteira dessa crítica de Nietzsche aos “filósofos dogmáticos”, Derrida propõe uma leitura, e conduz a discussão para o tema da responsabilidade:

Daquilo que será fundamentalmente outro, eu direi (mas Nietzsche não o faz desta forma), que os filósofos do porvir serão, ao mesmo tempo, a *figura e a responsabilidade*. [...] porque estes filósofos do porvir são *já filósofos capazes de (pensar) o porvir*, de portarem e de suportarem o porvir, quer dizer, para o metafísico alérgico ao *talvez*, de aguentarem o intolerável, o indecível e o terrificante.²⁷¹

Os filósofos do porvir desejam o porvir; eles já chegaram, diz Derrida. São filósofos que não suportam a mesmidade do mesmo, isto é, não toleram os dogmatismos metafísicos. São solitários e por isso clamam por outros amigos, o que, segundo Derrida, “já envolve uma responsabilidade sem fundo, uma dívida”.²⁷² Institui-se uma comunidade dos que não têm comunidade, pois são solitários, e amigos atemporais – não precisam conviver, portanto, nem precisam de confiança uns para com os outros, como na amizade aristotélica.

²⁶⁸ “‘Amigos, não há amigos!’” – disse o sábio moribundo; ‘Inimigos, não há inimigos!’ – digo eu, o tolo vivente.” Cf. NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, demasiado humano*: Um livro para espíritos livres. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, §376. Amigos, p. 198.

²⁶⁹ DERRIDA, 1994b, p. 49.

²⁷⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal*: Prelúdio a uma filosofia do futuro. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, “Dos preconceitos dos filósofos”, §1, p. 08.

²⁷¹ DERRIDA, 1994b, p. 55.

²⁷² Ibid., p. 55-6.

Uma responsabilidade é *como* uma dívida que deve ser paga por meio de uma resposta. É-se responsável por alguém, mesmo que seja alguém *por vir*; trata-se de espectros que não vêm do passado, mas *do porvir*:

Mas a responsabilidade declarada, a *Schuldigkeit* assim nomeada, é a minha, aquela de quem diz *eu*. *Ela* diz, *eu* digo dever responder *ao mesmo tempo* diante dos filósofos do porvir por vir (diante *deles*), diante do espectro daqueles que não estão ainda aí *e* diante dos filósofos do porvir que nós somos (*nós*) já, nós que somos já capazes de pensar o porvir ou a vinda dos filósofos do porvir. Dupla responsabilidade que se desdobra ainda sem fim: devo responder por mim ou diante de mim ao responder por nós e diante de nós, do *nós* presente para e diante do *nós* do porvir; e isso mesmo, endereçando-me presentemente a vós, e ao convidar-vos a juntarem-se a este “nós” de que já fazeis e não fazeis ainda parte, [...] o que sois convidado a fazer o melhor possível, o que permanece assim a vossa responsabilidade absolutamente e insubstituivelmente singular.²⁷³

A responsabilidade é dupla, pois devo responder por mim, diante de mim, mas também pelo outro, diante do outro. Porém, essa “responsabilidade” que inspira a Nietzsche, diz Derrida, conduz a um discurso de hostilidade em relação à democracia e às “ideias modernas”. Por isso, o questionamento derridiano que se constitui como uma crítica a Nietzsche suspende a interpretação nietzschiana da democracia para poder reter a questão do *talvez*; por outro lado, a crítica nietzschiana poderia também ser observada como uma crítica a alguns “defensores da democracia”, contra as “caricaturas” que eles fazem dela, e contra as “tagarelices” desses que abusam e pervertem seu sentido.²⁷⁴

Não é possível abolir o *talvez*. Pois é justamente o *talvez* que, por exemplo, possibilita a diferença entre justiça e direito. O *talvez* constitui uma forma de questionamento que não neutraliza nem inibe as determinações dos modos de conhecimento que dependem *do* questionar, como a filosofia, a ciência, o direito e a política. O *talvez* é aquilo que permite *fazer* justiça; ele é, portanto, o que torna possível essas instituições determinadas.²⁷⁵ Para Derrida, o *talvez* é a condição da decisão e da responsabilidade:

Porque não se deveria *crer* que o nosso *talvez* pertença ao regime da opinião. O que seria credulidade, somente uma opinião, uma má opinião. O nosso incrível *talvez* não significa o vago e a mobilidade, a

²⁷³ DERRIDA, 1994b, p. 57.

²⁷⁴ Ibid., p. 58.

²⁷⁵ Derrida joga com as possibilidades interpretativas e semânticas do *peut-être* (talvez) da língua francesa, que, traduzido para outras línguas, inclusive o português, perde suas ressonâncias por não manter a mesma estrutura, qual seja, a conjunção entre os verbos poder (*peut* está na terceira pessoa do singular do verbo *pouvoir*) e ser (*l'être*).

confusão que precede o saber ou renúncia a toda a verdade. Se ele é indecível e sem verdade no seu movimento próprio (mas é justamente difícil atribuir-lhe um momento próprio), é para ser a condição da decisão, da interrupção, da revolução, da responsabilidade e da verdade. Os amigos do *talvez* são amigos da verdade. Mas os amigos da verdade não estão, por definição, *na* verdade, não estão instalados nela como na segurança trancada [*verrouillée*] de um dogma e na fiabilidade estável de uma opinião. Se há uma verdade do *talvez*, ela não pode ser senão aquela de que os amigos são amigos.²⁷⁶

Como condição da decisão e da responsabilidade, o *talvez* é o indecível que não renuncia à verdade, pois os amigos do *talvez* são amigos da verdade. Esses amigos da verdade só não aceitam a estabilidade da verdade, isto é, os dogmas metafísicos, nem as opiniões ou discursos estáveis, pois preferem o caminho do “*talvez* que vem indecidir [*indécider*] o sentido em cada momento decisivo”.²⁷⁷ A desconfiança do sentido pode ser observada pela instabilidade da oposição entre as apóstrofes do “sábio moribundo” – “Amigo, não há mais amigos” – e a do “tolo/louco vivente” – “Inimigo, não há mais inimigos”: pois um pode dissimular o outro. O sábio moribundo pode se fazer de louco, enquanto o louco pode pretender-se mais sábio e mais moribundo do que o filósofo grego.²⁷⁸

O *talvez* também é condição do político, e segundo Derrida, ainda mais especificamente de um conceito do político ainda por vir – ou que já esteja no porvir. Seria necessária uma nova experiência do porvir, não mais uma “nova filosofia” – compreendendo-se aqui a filosofia como filosofia especulativa, metafísica, ontologia – pois seria necessário mudar a política e o conceito *do* político. Para tratar dessa mudança “já em curso”, Derrida articula a decisão ao conceito de *acontecimento*, e faz uma crítica a determinada “teoria da decisão”:

Uma tal mudança por vir está talvez em curso. Mas não nos dissimulemos a aporia de que toda a mudança deve fazer prova. Ela é a aporia do *talvez*, sua aporia histórica e política. Sem a abertura de um possível absolutamente indeterminado, sem a suspensão radical que marca um *talvez*, não haveria nunca nem acontecimento nem decisão. [...] Insistimos na decisão para anunciar a aporia na qual deve comprometer-se toda a teoria da decisão, nomeadamente nas suas figuras aparentemente modernas, por exemplo, a do decisionismo schmittiano, da sua herança “de direita” ou “de esquerda”, inclusive neomarxista, [...]. Um tal decisionismo, é sabido, é uma teoria do inimigo. E a figura do inimigo, condição do político como tal, se

²⁷⁶ DERRIDA, 1994b, p. 63-4.

²⁷⁷ Ibid., p. 61.

²⁷⁸ Ibid., p. 78.

anularia [*s'enlèverait*] neste século sobre o fundo da sua própria perda: estaríamos em via de perder o inimigo, e, portanto, o político.²⁷⁹

Na medida em que Derrida deixa de pensar o *talvez* como uma “suposição”, ele se afasta de Nietzsche.²⁸⁰ Deve-se fazer a prova do *talvez*, de sua aporia e sua indecidibilidade. Para Derrida, a teoria schmittiana da decisão também é aporética, mas num outro sentido. É que, segundo Derrida, na teoria schmittiana a esquematização da decisão tende para uma acepção comum e hegemônica que implica a tese de um sujeito clássico, livre e voluntário, ao qual nada acontece, nem mesmo o evento do qual ele próprio toma e mantém a iniciativa. O que Derrida designa como decisionismo schmittiano é o fato de Schmitt defender que os grandes momentos da decisão política são aqueles nos quais se decide “quem é o inimigo”.²⁸¹ Derrida observa o modo como Schmitt utiliza o conceito de decisão em sua teoria do político:

A guerra tem as suas regras e as suas perspectivas próprias, as suas estratégias e as suas táticas, mas estas pressupõem (*voraussetzen*) uma decisão política (*politische Entscheidung*). Pressupõem mesmo que esta decisão, aquela que diz “quem é o inimigo”, seja prévia. Não é fácil determinar o lugar que Schmitt atribui a esta pura decisão prévia, e saber se, enquanto ato livre, ela rompe ou se acorda com a pertença a um povo, a um grupo ou a uma classe etc. Em suma, não é fácil decidir se ela supõe, dilacera, trabalha ou produz a comunidade.²⁸²

Segundo Schmitt, decidir quem é o inimigo é a condição da política. Essa decisão remete para a possibilidade de fazer guerra – mesmo que esse não seja o objetivo de um povo contra o outro, isto é, mesmo que a guerra não venha a acontecer – como condição de possibilidade do político. Não haveria política sem esta decisão; não haveria a possibilidade da política caso os povos, comunidades ou nações fossem “neutros” em

²⁷⁹ DERRIDA, 1994b, p. 86.

²⁸⁰ Derrida recorre algumas vezes à expressão “se o/a houver” (*s'il y en a*), como, por exemplo, quando fala da decisão, “se a houver”, ou “se alguma vez houver uma (decisão)”. Este condicional marca, no entanto, o caráter de indecidibilidade; portanto, é diferente da estratégia nietzschiana de não se comprometer necessariamente com a verdade, como é possível observar logo nas primeiras palavras de *Além do bem e do mal*: “Supondo que a verdade seja uma mulher...”. Cf.: NIETZSCHE, *Além do bem e do mal*, 2001, p. 07.

²⁸¹ Cf. tópico 1.5 “A decisão sobre guerra e inimigo”, de *O Conceito do político*: “Uma associação entre indivíduos que pretendesse renunciar a essas consequências da unidade política, não seria uma associação política, pois renunciaria à possibilidade de decidir normativamente a quem considera e trata como inimigo.” (SCHMITT, Carl. *O conceito do político / Teoria do partisan*. Trad. Geraldo de Carvalho. Belo Horizonte: Del Rey, 2008, p. 51). Entretanto, a teoria decisionista de Carl Schmitt não se restringe à questão da decisão sobre o inimigo. Ela trata, antes, da “decisão soberana” como fonte do direito e das normas, mas também como uma decisão de suspender a validade da ordem jurídica, através, por exemplo, de um “Estado de exceção”. Sobre a tese decisionista e suas modificações ao longo da obra de Schmitt, Cf. BILLIER, Jean-Cassien; MARYIOLI, Aglaé. *História da filosofia do direito*. Trad. Maurício de Andrade. Barueri, SP: Editora Manole, 2005, Cap. 7, “1. O decisionismo de Carl Schmitt”, p. 237-51.

²⁸² DERRIDA, 1994b, p. 149.

relação a essas possibilidades. A possibilidade da “paz mundial” não teria outra consequência que não fosse a despolitização completa e definitiva. Por isso, Schmitt condena o conceito de “Humanidade”, e compreende-o como “um instrumento ideológico especialmente útil para expansões imperialistas”.²⁸³ Segundo o jurista alemão, o conceito de Humanidade é a negação do político, pois “a Humanidade” não possui nenhum inimigo, “pelo menos não nesse planeta”,²⁸⁴ constata Schmitt.

Derrida afirma que, para Schmitt, “Determinante é sempre a possibilidade desta eventualidade decisiva, a do combate efetivo, e a decisão que decide se esta eventualidade é ou não dada.”²⁸⁵ Nesse sentido, a decisão é compreendida como o próprio fundamento do evento político: “Normativa continua sendo apenas a possibilidade deste caso decisivo, do combate real, e a decisão acerca se este caso está dado ou não.”²⁸⁶ A guerra já é decidida de antemão, como se um povo, uma comunidade ou uma nação dissesse: “devo fazer guerra com meu inimigo, mas não necessariamente agora”, pois, conforme diz Schmitt: “Inimigo é apenas um conjunto de pessoas em combate ao menos eventualmente, i.e., segundo a possibilidade real e que se defronta com um conjunto idêntico.”²⁸⁷ A exceção se torna a regra. O que vale é a possibilidade de *dar a morte ao outro*.²⁸⁸ Esse decisionismo é questionado por Derrida:

Singular decisão que decide se é o caso ou não, se uma eventualidade é ou não “dada”; decisão ativa ou passiva? Consciente ou inconsciente? Livre ou não? Responsável ou não? Decisão quanto ao que é dado, e a quem, quanto a saber quem, “quem é quem”, etc.? Decisão de que não se sabe se um decisionismo a supõe em profundidade ou se, ao contrário, a nega, a carrega, a esquece, a menos que a decisão não esteja sempre, em parte, ligada ao próprio esquecimento.²⁸⁹

Derrida expõe nesse questionamento algumas das principais formas de decisão que ele também discute em *Força de lei* e em *Dar a morte*, ambos textos produzidos em um período muito próximo. Uma decisão pode ser ativa, passiva, ou ativa e passiva; ela pode ser consciente ou inconsciente, livre ou não, responsável ou não, e, portanto, consciente e inconsciente, livre e não livre, responsável e irresponsável.

²⁸³ SCHMITT, *O conceito do político*, 2008, p. 59.

²⁸⁴ Ibid., p. 58.

²⁸⁵ DERRIDA, 1994b, p. 150.

²⁸⁶ SCHMITT, 2008, p. 37.

²⁸⁷ Ibid., p. 30.

²⁸⁸ Em *Políticas da amizade*, Derrida utiliza a expressão *la mise à mort*. Esse texto é anterior à *Donner la mort*, no qual o caráter de “dar”, “gift”, “presente”, é mais evidente.

²⁸⁹ DERRIDA, 1994b, p. 150.

Derrida fala também dessa forma de decisão em outra passagem de *Políticas da amizade*, mas noutra ordem de discussão. No começo do capítulo 7, “Aquele que me acompanha”, Derrida parodia Schmitt: “Sem inimigo, fico louco, não consigo mais pensar, fico impotente para me pensar, para pronunciar ‘*cogito, ergo sum*’. Preciso de um Gênio Maligno, de um *spiritus malignus*, de um espírito enganador para isso.”²⁹⁰ Sem o inimigo, fica-se louco, e não se perde somente a referência, não se fica privado disto ou daquilo; perde-se o próprio mundo, faz-se o luto do inimigo. Desse modo, observa-se que a teoria schmittiana é avessa à tradição do pensamento sobre a amizade que vem desde Aristóteles, para quem a resposta à pergunta “quem é o amigo?” seria: “Uma só alma alojada em dois corpos”.²⁹¹ Segundo Derrida, esta formulação permite pensar um deslocamento do “território da amizade”, pois, se há mais de um amigo – a teoria aristotélica prevê que um indivíduo pode ser amigo de si mesmo – não seria mais possível falar na intimidade econômica de uma “casa” (*chez soi*): “O corpo do amigo, o seu corpo próprio poderia sempre ser o corpo do outro. Nele se alojaria como um convidado, um visitante, um viajante, um ocupante de passagem. *Unheimlich* seria a amizade.”²⁹² *Unheimlich* é o estranho-familiar, fora do lugar ou sem lugar, um *átopos*: “Sem família nem familiaridade, fora de si, expatriado, extraordinário, extravagante, absurdo ou louco, insólito, inconveniente, estranho, mas também estrangeiro?”²⁹³ Esse estrangeiro poderia ser até mesmo um “inconveniente”, e Derrida conclui: “E eis a loucura já em campo.”²⁹⁴

Derrida insiste na *atopia* do amigo para demonstrar a tensão do princípio de conveniência que define muitas vezes a essência do político em seu laço com a amizade. Pois, se a amizade é coisa rara, como teriam dito Aristóteles e Montaigne, “nenhum desígnio político a pode então prever, prescrever, programar. Ninguém pode legislar a seu respeito. *Decisão passiva, decisão inconsciente, decisão do outro em mim*. Ela excede toda a generalidade”, diz Derrida.²⁹⁵ Nesse texto, Derrida não fala que a “decisão é uma loucura”, mas essa conclusão parece inevitável. O que importa para o autor, nesse contexto, é demonstrar a fragilidade dos fundamentos políticos que se baseiam no conceito de amizade.

²⁹⁰ Ibid., p. 200.

²⁹¹ Na *Ética a Eudemo*, Livro II, 1240b1, Aristóteles diz: “Ademais, se diz acerca da amizade coisas tais como que a amizade é igualdade e que os verdadeiros amigos são uma única alma.” (ARISTÓTELES. *Ética a Eudemo*. Trad. Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2015, p. 272.).

²⁹² DERRIDA, 1994b, p. 202.

²⁹³ Ibid.

²⁹⁴ Ibid.

²⁹⁵ DERRIDA, 1994b, p. 208.

A tese schmittiana também defende que o inimigo político é o inimigo público e não o privado. Mas Derrida questiona essa obsessão por uma suposta “clareza” entre as esferas pública e privada, e desconstrói a nostalgia schmittiana. Pois Schmitt desconsidera as técnicas de espionagem das polícias, que, a serviço do Estado, corrompem de antemão o conceito de político definido a partir da diferença entre público e privado.

Segundo Derrida, essas questões apelam para uma decisão: *ou* admitir que o político é falocêntrico – todas as culturas europeias o atestariam, pois da Bíblia ao Alcorão, do mundo grego antigo à modernidade ocidental, a virtude política sempre foi considerada uma virtude viril, ao passo que o acesso das mulheres à cidadania foi lento e doloroso; esse acesso seria, portanto, algo neutralizante e despolitizante, conforme a teoria schmittiana –, *ou* “guardar o velho nome” deste conceito para analisar diferentemente sua lógica e empreender novas formas de luta. Sobre esse apelo para uma decisão, Derrida conclui que:

Se houvesse uma tese neste ensaio [em *Políticas da amizade*], ela afirmaria que, talvez, não poderia haver escolha: a decisão consistiria, uma vez mais, em cortar sem excluir, em inventar outros nomes e outros conceitos, em dirigir-se [*se porter*] *para além deste* político sem parar de nele intervir para o transformar.²⁹⁶

Falar sobre o político é falar de aporias. E as aporias políticas se multiplicam em temas e discussões correlacionadas à política, conforme Derrida o analisa em *Políticas da amizade*.

No capítulo 8, “Redobras” [*Repli*], ele observa que o vocativo *O philoi, oudeis philos*, atribuído a Aristóteles, pode ser lido ao menos de duas formas: uma *versão canônica*, paradoxal, já aceita e replicada ao longo da história do pensamento por autores como Cícero, Montaigne, Kant e Nietzsche, e uma *versão de redobra*, que, a depender de como se escreve a letra ômega (ω), em vez de falar *aos* amigos, como na versão canonizada, “Ó amigos, nenhum amigo”, fala-se *dos* amigos: “aquele *para o qual* os amigos, para ele não há mais amigo”, ou então, “amigos a mais, nenhum amigo”.²⁹⁷

A questão da amizade é um tema relevante na discussão política de Aristóteles. Na *Ética a Nicômaco*, ele diz: “enquanto nas tiranias a presença da amizade e da justiça é mínima, nas democracias essa presença é muito expressiva. Com efeito, onde há

²⁹⁶ Ibid., p. 183.

²⁹⁷ DERRIDA, 1994b, p. 236.

igualdade para a maioria, os indivíduos dispõem de muito em comum.”²⁹⁸ Havia, portanto, uma tendência de relacionar a amizade à democracia – o que não significa que o estagirita defendesse a democracia como melhor forma de governo, afinal, conforme ele diz na *Ética a Eudemo*, a democracia é um “desvio” da forma republicana (a *politeia*).²⁹⁹ *Politeia* e *democracia*, ambas, porém, são constituídas pela relação entre “irmãos”. Trata-se de uma amizade antropocêntrica fundada na *virtude*, reservada apenas ao homem, ente que possui a faculdade de decisão, diferentemente dos animais e dos deuses. Para Aristóteles, não há amizade capaz de fundar convenções e comunidade dos homens com os animais e/ou com os deuses – menos ainda entre os animais e os deuses; o *nomos*, a lei da comunidade, a fraternidade, a democracia e a política só poderiam ser coisa da ordem humana.

De acordo com Derrida, Aristóteles se propõe a desenredar as aporias sobre a questão da amizade, pois teria que analisar os outros valores que poderiam merecer a amizade, para além da virtude, como o de semelhança e dissemelhança, o de contrário e o de utilidade. Seria necessário, portanto, definir um *logos* da amizade que permitiria dar conta das diferentes opiniões sobre esse tema, além de elucidar suas aporias e contradições.³⁰⁰ Entretanto, Derrida propõe outro modo de pensar as aporias relacionadas ao político, e fala de uma *hiperaporia*:

O que queríamos aproximar aqui, são (talvez) outras aporias ou outras contradições, nós [*nœuds*] de pensamento que prometem *talvez* outra coisa (e este “talvez”, que aqui estimamos, não é talvez mais o de uma simples hipótese de trabalho). Em todo o caso, esses nós não prometeriam mais um tal desenlace analítico. Não se deixariam mais compreender por um tal programa, pela tarefa e pelos laços de um tal *logos* da amizade. Desde então, eles não se deixariam mais adequadamente nomear “aporia” ou “contradição” – pelo menos neste sentido, no *logos* deste *logos*. Excedê-lo-iam, não em direção ao espaço ou à esperança de soluções satisfatórias, numa nova ordem arquitetônica, analítica ou dialética, mas em direção a uma espécie de hiperaporética. Esta seria a condição arquipreliminar de uma outra experiência ou de uma outra interpretação da amizade, e por isso mesmo a condição, pelo menos negativa, de um outro pensamento do político, quer dizer, também da decisão e da responsabilidade.³⁰¹

²⁹⁸ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. 4. ed., Trad. Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2014, Livro VIII, Cap 11, p. 313.

²⁹⁹ ARISTÓTELES, *Ética a Eudemo*, 2015, Livro VII, Cap. 9, 1241b, p. 278.

³⁰⁰ “*kai tas aporias lysei kai tas enantioseis*”. Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Eudemo*, 2015, Livro VII, 1235b, p. 251.

³⁰¹ DERRIDA, 1994b, p. 225.

A hiperaporética *deveria ser* a condição do político, da decisão e da responsabilidade. Seria necessário um novo *logos*, uma nova experiência da aporia, uma experiência hiperaporética, portanto um novo caminho a seguir no qual a amizade também deveria ser reinterpretada.

“Um outro pensamento da decisão e da responsabilidade” deveria repensar também a lógica do endereçamento. Costuma-se pensar que todo aquele que se endereça a alguém, deseja ser entendido, lido ou compreendido. Mas, de acordo com Derrida, toda vez que alguém fala, prega, ordena, ensina, enfim, comunica-se, há alguma “força” nele que se esforça para que ele não seja compreendido. A possibilidade do fracasso não deveria ser pensada somente como um acidente, mas como uma *assombração*. Nas palavras de Derrida,

é impossível não aspirar a esta assombração sem a qual nenhuma “boa” decisão acederia alguma vez à responsabilidade, sem a qual nunca nada, nenhum evento aconteceria. A indecidibilidade (e, portanto, todas as inversões de sinal entre a amizade e o seu contrário) não é uma fase que a decisão pode deixar atrás de si. A provação do *talvez*, a que o indecível submete, isto é, a condição da decisão, não é um momento que se exceda, esqueça, aniquile. Ela continua a constituir a decisão como tal, não se separa nunca mais dela, a produz como decisão *no e através* do indecível, e não há outra: decisão na matéria e na forma do indecível. De um indecível que insiste e se repete através da decisão *tomada* e para lhe guardar como tais a sua essência ou a sua virtude decisórias. Pode traduzir-se esta mesma necessidade de uma outra maneira: [...] o instante da decisão, deve permanecer heterogêneo a todo o saber enquanto tal, a toda determinação teórica ou constatativa, mesmo se ela pode e deve ser precedida por toda a ciência e por toda a consciência possíveis. Estas últimas não podem determinar o salto da decisão sem a transformar em aplicação irresponsável de um programa, sem, portanto, privá-la daquilo que faz dela uma decisão soberana e livre, uma decisão numa palavra – se é que alguma vez a há.³⁰²

O *talvez* e o *se* revelam o tom do discurso: a indecidibilidade é a condição para que uma decisão aceda à responsabilidade. Mais que isso, a provação do indecível não se conclui após uma decisão. O indecível acompanha a decisão em todos os seus “momentos” constitutivos: na sua constituição, como sua condição; no instante da decisão, como sua provação, e posteriormente como sua eterna assombração. Com essa interpretação do indecível como assombração ou fantasma, Derrida repete nessa passagem de *Políticas da amizade* a mesma noção de decisão que ele descreve em *Força de lei*.³⁰³ A questão de

³⁰² DERRIDA, 1994b, p. 247.

³⁰³ Cf. DERRIDA, *Force de loi*, 1994a, p. 54. Ver acima nota 128.

uma “decisão livre” também é descrita de modo muito parecido entre os dois textos.³⁰⁴ Para Derrida, uma decisão “soberana e livre” – “se é que alguma vez a há”, e esta também é uma expressão recorrente nos textos derridianos para se referir à decisão e à responsabilidade – não pode depender de um saber, ela não pode, portanto, ser a aplicação de um programa. Uma decisão aplicada segundo um cálculo seria uma má decisão. Pois uma boa decisão deve ter o seu “mal” apenas em sua raiz:

Para o dizer no modo de um telegrama, “eu te amo” não pode nem deve esperar provar seja o que for. Testemunho ou ato de fé, uma tal declaração não pode decidir senão querendo permanecer teoricamente indecível, improvável, entregue na noite à exceção de uma singularidade sem regra e sem conceito. Teoricamente, ela pode sempre transformar-se no seu contrário. Sem a possibilidade do mal radical, do perjúrio e do crime absoluto, nenhuma responsabilidade, nenhuma liberdade, nenhuma decisão. E esta possibilidade, como tal, se a há, não deve estar nem viva nem morta.³⁰⁵

O pano de fundo dessa discussão é a questão do *endereço*, da relação entre destinatários e remetentes sempre incertos, das intencionalidades e das possibilidades de leitura e interpretação de um texto ou discurso (in)determinado. *Políticas da amizade* demonstra a impossível decisão, ou simplesmente, indecidibilidade sobre a tradução da letra ômega no início da frase atribuída a Aristóteles por Diógenes Laércio e que se encontra em Cícero, Montaigne, Kant, Nietzsche e outros autores. De acordo com Derrida, essa frase não se encontra em nenhum dos textos aristotélicos. Portanto, o vocativo “Ó amigos, não há amigos”, conforme se a lê na tradição canônica, é ele próprio um exemplar da *destinerrância*, carregando em si mesmo todas as indecisões e decisões impossíveis a respeito de sua origem, autoria, destinatário, significações e interpretações.

O tema da responsabilidade, também pertinente à discussão de *Políticas da amizade*, é ora voltado para o problema de suas possibilidades interpretativas, isto é, sobre alguma discussão conceitual, ora desviado para a questão política. A conceitualização da responsabilidade passa pela “questão da resposta”: “Como encadear a *questão da resposta* com a questão da responsabilidade? E por que fazer da amizade um lugar privilegiado para esta reflexão? Uma breve gramática da resposta, ou antes do ‘responder’, permitiria entrevê-la a título preliminar.”³⁰⁶ Para Derrida, o ato de

³⁰⁴ Ibid., p. 53. Ver acima notas 142 e 143.

³⁰⁵ DERRIDA, 1994b, p. 247.

³⁰⁶ DERRIDA, 1994b, p. 280.

“responder” pode variar ao menos de três modos: ‘responder por-’ [*répondre de*], ‘responder a’ [*répondre à*], ‘responder diante de’ [*répondre devant*].³⁰⁷

Responder supõe sempre o outro. Mas enquanto sou outro para o outro, posso ser responsável por mim mesmo – mas sempre, por mim, diante de um outro. Para Derrida, “responder a-” parece ser a modalidade mais originária e fundamental, isto é, mais incondicional do que as outras, pois sempre se responde, primeiramente, “a-”; e, segundo Derrida, “esta anterioridade dissimétrica marca também a temporalização como estrutura da responsabilidade.”³⁰⁸ Em outras palavras, o ato de responder sempre pressupõe o outro.

A responsabilidade implica o respeito. A modalidade de responder referente ao “responder diante de” significa que a alteridade não deve ser pensada somente como um indivíduo ou um conjunto de indivíduos específicos, mas uma alteridade na forma de uma instituição. Respondo *ao outro*, mas *diante da lei*, isto é, face uma instância autorizada a representar o outro legitimamente. De acordo com Derrida – que, neste caso, é leitor de Kant –, essas são as “duas dimensões do respeito implicado por toda a responsabilidade”.³⁰⁹ O respeito e a responsabilidade são duas dimensões da relação ao outro que “se cruzam na ética ou na virtude da amizade”.³¹⁰

Responsabilidade e decisão supõem um salto: no momento decisivo, ambas deixam de seguir as determinações da consciência e da ciência, e se libertam da ideia de um saber prévio; isto, no caso de uma decisão que possa ser distinguida como uma “decisão responsável”. De qualquer forma, passiva ou não, toda decisão responsável, assim como toda responsabilidade, pressupõe alguma alteridade. E são as relações de alteridade que, de algum modo, determinam ou ao menos condicionam essas três instâncias que, apesar de todos os cuidados, Derrida costuma se referir em conjunto: trata-se da ética, da política e do direito.

³⁰⁷ Ibid.

³⁰⁸ Ibid., p. 282.

³⁰⁹ Ibid.

³¹⁰ Ibid., p. 306.

3 RESPONSABILIDADE E DOM – O CÁLCULO NECESSÁRIO

Outro aspecto da decisão e da responsabilidade no pensamento de Derrida é a questão do *dom*. Tal questão gira em torno de temas relativos à alteridade, e mais especificamente sobre a *alteridade absoluta*. Trata-se dos dons da hospitalidade e do perdão, que, nos debates derridianos, parecem estar entre as discussões mais aporéticas e indecidíveis; portanto, mais responsáveis. Das aporias desconstrutivas sobre a hospitalidade e o perdão, chega-se a outra aporia, qual seja, a do problema do cálculo. É um tema que frequentemente acompanha as discussões sobre a decisão e a responsabilidade, conforme pode ser constatado nos mesmos textos em que essas noções são mencionadas pelo filósofo.

3.1 Hospitalidade e perdão

Em Dakar, no Senegal, país francófono e reconhecido como uma democracia pós-colonial, há uma palavra da língua nativa que designa a hospitalidade do povo local *wolof*: *teranga*. Conforme Assane Sylla, em seu livro *La Philosophie Morale des Wolof*, a *teranga* pode ser entendida como a virtude de um indivíduo que sabe como dar as “boas-vindas” aos seus hóspedes (*hôtes*) com generosidade e cordialidade: “Um(a) anfitrião / anfitriã (*hôte*) deve mimar seu/sua convidado(a) (*hôte*) [...] como parte das regras de hospitalidade.”³¹¹ Os *wolofs* são, portanto, um povo autóctone que mantém uma expressão nativa para o senso de hospitalidade em um país cuja “língua oficial” vem do estrangeiro, isto é, do outro – o colonizador.

Em uma passagem de *Dar a morte* Derrida questiona:

É-se responsável do que se diz numa língua ininteligível, na língua do outro? Mas, do mesmo modo, não deve a responsabilidade anunciar-se sempre numa língua estrangeira àquela que a comunidade já pode entender, entender demasiado bem?³¹²

Nesse sentido, poderíamos questionar se a *teranga* não seria uma forma de hospitalidade que não se responsabiliza pelo outro, pois não fala a língua do outro. Ora, uma hospitalidade que não se responsabiliza pelo outro, pois não fala na língua do outro,

³¹¹ SYLLA, 1978, *apud* RILEY, Emily Jenan. *Teranga and the art of hospitality: Engendering the nation, politics, and religion in Dakar, Senegal*. Michigan State University, 2016, p. 08.

³¹² DERRIDA, 1999b, p. 105.

poderia não ser *absolutamente hospitaleira*. Recebo o outro como manda minha tradição, conforme a lei da minha tradição; lei da casa e lei da ética que me dizem o que fazer e como proceder. Por outro lado, a língua “oficial” do povo wolof de Dakar é a língua francesa; assim, todas as relações embaralham o sentido de pares opositivos como a identidade/diferença, o *eu* e o *outro*, afinal, é impossível definir qual é a língua do povo wolof, já que eles falam *mais de uma língua*.³¹³

Conforme Emily Riley, este conceito de hospitalidade da *teranga* tem sido motivo de debate entre os próprios senegaleses. Isso significa que a hospitalidade não pode ser conceituada apenas de forma homogênea, conservadora ou clássica. De modo análogo, no pensamento derridiano, a hospitalidade pode ser compreendida como um quase-conceito.

Em sua conversa com Anne Dufourmantelle sobre a hospitalidade, Derrida começa seu texto pela questão *de/do* estrangeiro (*d'étranger / de l'étranger*). Ele trata do estrangeiro (*ksénos*) que, no diálogo do *Sofista*, de Platão, questiona se o discurso de Parmênides sobre o ser e o não-ser, não poderia ser, em certo sentido, invertido: o ser pode não-ser e o não-ser pode vir a ser. Logo no início desse texto de Derrida, é possível observar o tema da loucura. É que, como Derrida observa, o estrangeiro do diálogo platônico pede aos seus interlocutores para não ser tomado nem por louco, pois ele desafia a lógica, nem por parricida, porque sua crítica se dirige ao “Pai Parmênides”. Neste caso, o estrangeiro simula ser filho – questão da familiaridade. Mas Derrida também lembra que Sócrates, noutro momento, faz o oposto: quando é julgado por seus conterrâneos, Sócrates diz que é “estrangeiro” nos discursos de tribunais, pois não tem as técnicas do direito; nesse sentido, ele é *como* um estrangeiro. Verifica-se, portanto, que a questão da hospitalidade passa pela questão da língua, do *logos*, em suma, do discurso. Entre os temas percorridos nesse texto sobre a hospitalidade, Derrida trata do estrangeiro que sempre se arrisca 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. Ele deve pedir a hospitalidade numa língua que,

³¹³ Em *O monolinguismo do outro*, num gesto autobiográfico, e a respeito da língua, Derrida afirma: “só tenho uma língua e ela não é minha”; e no mesmo texto, também diz: “a desconstrução é *plus d'une langue*”, “mais de uma língua / não mais uma língua”. Na primeira sentença, Derrida se refere à língua francesa, que é, para os franco-argelinos, a língua do colonizador; portanto, é a língua do outro, que não é propriamente sua. No segundo caso, a desconstrução é pensada como um indecível: ela é mais de uma língua, fala por vários caminhos, comunica-se por diferentes vias, mas não como uma língua, isto é, como um sistema organizado e com regras próprias.

por definição, não é a sua, aquela imposta pelo dono da casa, o hospedeiro, o rei, o senhor, a nação, o Estado, o pai etc. Estes lhe impõem a tradução na sua própria língua, e esta é a primeira violência. A questão da hospitalidade começa aqui: devemos pedir ao estrangeiro que nos compreenda, que fale nossa língua, em todos os sentidos do termo, em todas as extensões possíveis, antes e a fim de poder acolhê-lo entre nós? Se ele já falasse a nossa língua, com tudo o que isso implica, se nós já compartilhássemos tudo o que se compartilha com uma língua, o estrangeiro continuaria sendo um estrangeiro e dir-se-ia, a propósito dele, em asilo e em hospitalidade?³¹⁴

A hospitalidade é paradoxal. O estrangeiro é o imigrante que pode ser acolhido ou rejeitado. O problema é que, mesmo aceito, ele continua estrangeiro. Mesmo quando é recepcionado de modo hospitaleiro, perguntam-lhe o nome, a origem, e se ele sabe falar a língua do hospedeiro. Derrida observa que os Estados nacionais modernos possuem uma espécie de “lei da hospitalidade” que geralmente é ditada por um “pacto de hospitalidade”, cujo “acordo” reflete no direito e no dever. Ao contrário dessa forma de hospitalidade em sentido corrente, Derrida propõe uma *hospitalidade absoluta*, isto é, uma hospitalidade que se abre ao *outro absoluto*, cujas identidade e origem não são necessariamente questionadas.³¹⁵ O outro absoluto é anônimo, desconhecido, e não se deve exigir dele reciprocidade:

A lei da hospitalidade absoluta manda romper com a hospitalidade de direito, com a lei ou a justiça como direito. A hospitalidade justa rompe com a hospitalidade de direito; não que ela a condene ou se lhe oponha, pois ela pode, ao contrário, colocá-la e mantê-la num movimento incessante de progresso; mas também lhe é tão estranhamente heterogênea quanto a justiça é heterogênea ao direito do qual, no entanto, está tão próxima e, na verdade, indissociável.³¹⁶

³¹⁴ DERRIDA, J. *De l'hospitalité*: Anne Dufourmantelle invite Jacques Derrida à répondre. Paris: Calmann-Lévy, 2002, p. 21.

³¹⁵ Derrida também se refere a essa forma de hospitalidade como “hospitalidade incondicional”, “hospitalidade pura”, ou “hospitalidade de visita”, que consiste em receber o visitante que chega inesperadamente, sem lhe exigir nada. Do lado oposto, têm-se a “hospitalidade condicional” ou “hospitalidade de convite”, que exige daquele que chega a adequação às regras do lugar que o acolhe. A hospitalidade jurídica e política é condicional, limitada, portanto, pela lei. Por outro lado, a hospitalidade pura não é isenta de riscos. Conforme Derrida diz em *De que amanhã*: “A hospitalidade pura consiste em deixar sua casa aberta para o que chega imprevisivelmente, que pode ser um intruso perigoso, eventualmente suscetível de fazer o mal. [...] Com efeito, para uma sociedade organizada que possui leis e quer manter o controle soberano de seu território, de sua cultura, de sua língua, de sua nação, [...] é preciso *de fato* limitar e condicionar a hospitalidade. Pode-se fazê-lo às vezes com as melhores intenções do mundo, pois a hospitalidade incondicional também pode ter efeitos perversos.” (DERRIDA, 2001a, p. 102) [Grifo nosso] Derrida relaciona o fato com o direito. Nesse caso, a hospitalidade incondicional parece ser meta-jurídica. Por outro lado, Derrida defende que não existe hospitalidade sem o conceito de uma hospitalidade pura. Ele descreve o exemplo do “amor”, que quando chega, faz com que o hospedeiro se exponha ao risco.

³¹⁶ DERRIDA, 2002, p. 29.

A hospitalidade absoluta rompe com a hospitalidade jurídica. Esta última forma apela ao cálculo; é o que faz Sócrates quando simula ser “estrangeiro” no tribunal, pois os estrangeiros, aqueles que não são atenienses, possuem direitos de estrangeiros³¹⁷. Com relação à questão da responsabilidade, no caso da hospitalidade, tudo parece ser indecível, pois, conforme Derrida questiona, “é mais justo e mais amável perguntar ou não perguntar [o nome]?”³¹⁸ E a questão *do nome* se volta para a questão *da hospitalidade*: “O que é ser hospitaleiro?”. Neste caso, haveria uma aporia do dever, ou para o dever; afinal, seria necessário responder se o dever *manda questionar* o estrangeiro, ou *não o questionar*.

A hospitalidade absoluta, assim como a justiça, manda calcular. Ela passa a depender do direito, a ser regulada por ele, e inscreve-se nele para ter força de lei. O problema é que o poder político-estatal pode perverter o sentido da hospitalidade, pois o hospedeiro pode filtrar e escolher seus hóspedes. Dessa forma, um Estado soberano pode ser hospitaleiro, mas decidindo a quem oferecer asilo, e isso significa que há, de um lado, hospitalidade, e de outro, recusa e exclusão. É por isso que, para Derrida, a expressão “direito à hospitalidade” se torna uma aporia, do mesmo modo que uma “ética da hospitalidade” é limitada e se contradiz *a priori*.³¹⁹ Derrida, então, desdobra a questão da lei de hospitalidade em duas formas: há (1) *A lei da hospitalidade*, isto é, da hospitalidade incondicional, a qual está acima das (2) *leis da hospitalidade* enquanto leis jurídicas. “*A lei está acima das leis*”, diz Derrida.³²⁰ Por conseguinte, *A lei* está fora-da-lei. Ela transgride *as leis*, e é, por isso mesmo, ilegal. Por outro lado, diz o filósofo, “Mas, mesmo se mantendo acima das leis da hospitalidade, a lei incondicional tem necessidade das leis, ela as *requer*.”³²¹ Sem *as leis*, *A lei* seria apenas utópica e abstrata. Por isso *Ela* tem necessidade *das leis*, mesmo sendo ameaçada, negada, corrompida ou até mesmo pervertida por elas.

³¹⁷ Na epígrafe do primeiro capítulo desta pesquisa, observa-se que, numa passagem do *Mênon*, Sócrates é advertido a não tratar das aporias em solo estrangeiro, pois, caso o fizesse, ele poderia ser acusado como feiticeiro. Por outro lado, seria possível questionar se a condenação de Sócrates em seu próprio território não poderia ser também interpretada como uma incriminação por aquilo que se refere ao estrangeiro, afinal, Sócrates é réu por descrer dos deuses atenienses, por questionar as tradições e ensinar novas ideias aos jovens de sua pólis. Em resumo, Sócrates foi condenado como alguém que desrespeita as leis da hospitalidade, pois desrespeita o hospedeiro, as leis da casa e do Estado, portanto, *como se fosse um estrangeiro*.

³¹⁸ DERRIDA, 2002, p. 31.

³¹⁹ Ibid., p. 63.

³²⁰ Ibid., p. 73.

³²¹ Ibid., p. 75.

Para tratar da hospitalidade é preciso recorrer a uma rede de temas que se circunscrevem no tocante às políticas de Estado, como a questão das fronteiras e do direito de cidadania, mas também de questões relacionadas às culturas (do outro e da minha), incluindo, além da língua, o religioso, a etnia etc. Nas últimas páginas de seu texto sobre a hospitalidade, no capítulo “*Pas d’hospitalité*” (Nada de hospitalidade / Passo de hospitalidade), Derrida comenta sobre a colonização francesa na Argélia. Segundo Derrida, desde o começo da colonização, em 1830, berberes, muçulmanos, árabes e judeus passaram a se submeter ao direito francês. Os muçulmanos argelinos, por exemplo, passaram a ser chamados de “nacionais franceses”, mas não eram considerados “cidadãos franceses”. Para Derrida, tal distinção era “sutil, mas decisiva”, pois, “no fundo, eles não tinham cidadania estrita, sem serem estrangeiros absolutos”.³²² O primeiro passo para uma cidadania francesa teria sido dado em 1865, quando os autóctones puderam passar a pleitear empregos civis, numa qualidade de quase-franceses, pois ainda não possuíam tal direito. Em 1919, houve um novo passo, que permitia aos muçulmanos se tornarem cidadãos franceses, mas com a condição de que abandonassem o direito religioso. A questão da cidadania dos autóctones argelinos se estende para além da Guerra da Argélia (1954-1962), quando novos decretos franceses orientam a respeito dos estrangeiros que chegam à França, incluindo os argelinos. Apesar dos passos de hospitalidade dados pelos governos franceses, ainda não era possível falar em hospitalidade absoluta para com os argelinos.

Mas a calculabilidade é indissociável d’A lei da hospitalidade absoluta, cuja inacessibilidade não se confunde com uma ideia reguladora ou transcendental, isto é, com uma qualidade que, guardadas as diferenças, é própria do cálculo. Numa ética e/ou numa política concretas, em situações históricas específicas, com as mudanças do direito e, portanto, das leis de hospitalidade, A lei da hospitalidade é aquilo que intervém como revolução, como desconstrução do conceito de hospitalidade, barrada sempre pelas leis da hospitalidade já estabelecidas, ou dificultada até mesmo pelo direito internacional e/ou pelas constituições dos estados nacionais modernos, seja pelos entraves das burocracias dos estados-burgueses, seja pela estima de uma legitimidade garantida pela fraternidade fundada no solo, na Terra-mãe, na língua, em suma, na “Pátria”.

³²² DERRIDA, 2002, p. 127.

Outra questão de aporia, de decisão e de responsabilidade, além da hospitalidade, é a que se refere ao perdão³²³. A propósito desse tema, Luci Buff comenta:

Toda falta, todo crime, tudo o que se teria a perdoar ou a pedir perdão supõe um perjúrio – uma quebra de promessa, implícita ou explícita, a falta a um compromisso, a uma responsabilidade diante de uma lei que se jurou respeitar. O perdão, lembra Derrida, refere-se sempre a um perjúrio, uma falta à fê jurada, ao juramento ou palavra empenhada.³²⁴

O tema do perdão se encaminha para outro problema: o perjúrio remete para o futuro e, portanto, incide sobre a impossibilidade da realização e concretização do perdão. Em outras palavras, o perdão é sempre um *perdão impossível*. É sob esse modo específico de uma experiência do impossível que Derrida observa a “cena” da reconciliação sul-africana pós-*apartheid*, com especial atenção ao “caso” – e às palavras de – Nelson Mandela.

“Somos escravos em nosso próprio país”, teria dito o orador da cerimônia de circuncisão do ainda jovem Nelson Mandela, referindo-se à condição do povo sul-africano colonizado pelos ingleses. Essa citação está em “*Versöhnung, ubuntu, pardon : quel genre ?*”, texto em que Derrida trata, a partir do caso de Mandela, do processo de reconciliação da África do Sul pós-*apartheid*.³²⁵ Trata-se de uma política de perdão, em que, do lado das vítimas, questionava-se a possibilidade de dar o perdão ao colonizador e escravizador que usou de meios violentos para se manter no poder.

No que se refere às questões políticas, o tema do perdão parece ser o mais aporético. A responsabilidade e as decisões a respeito do perdão são tão equívocas quanto o ato de perdoar, ou de dizer “eu te perdoo”. Se o perdão é um *dom*, como costuma dizer Derrida, não pode haver, *strictu sensu*, uma lógica do perdão. Por outro lado, é preciso reconhecer que os discursos do perdão, ou sobre o perdão, parecem fazer mais sentido ou costumam pertencer a determinados segmentos discursivo-institucionais. Derrida observa, por exemplo, que na Comissão Verdade e Reconciliação (*Truth and*

³²³ Entre 1997 e 1999 Derrida deu um Seminário na *École des hautes études en sciences sociales* (EHESS), chamado “O perjúrio e o perdão”. Esse seminário, postumamente publicado, faz parte de uma série de seminários dados por Derrida entre 1991 e 2003, chamada de “Questões de responsabilidade”. Dessas questões, Derrida tratou do tema do segredo (1991 – 1992), do testemunho (1992 – 1995), da hostilidade e da hospitalidade (1995 – 1997), do perjúrio e do perdão (1997-1999), da pena de morte (1999 – 2001), e por último, das questões da soberania e da animalidade em “A besta e o soberano” (2001 – 2003). Cf.: DERRIDA, Jacques. *Le parjure et le pardon*. Volume I, Séminaire (1997 – 1998). Paris: Éditions du Seuil, 2019, p. 07.

³²⁴ MIGLIORI, Maria Luci Buff. *Horizontes do perdão: reflexões a partir de Paul Ricoeur e Jacques Derrida*. São Paulo: Educ; Fapesp, 2009, p. 188.

³²⁵ DERRIDA, J. “*Versöhnung, ubuntu, pardon : quel genre ?*”. In.: CASSIN, Barbara; CAYLA, Olivier; SALAZAR, Philippe-Joseph. *Vérité, réconciliation, réparation*. Paris: Seuil, 2004b, p. 116.

Reconciliation Commission)³²⁶, após o apartheid na África do Sul, o discurso do perdão é muitas vezes articulado ao discurso religioso, sobretudo ao modo confessional de cristãos protestantes anglicanos, como pode ser verificado nas falas do bispo anglicano ganhador do Nobel da Paz, Desmond Tutu, quando utiliza a expressão “justiça restauradora”, referindo-se, segundo Derrida, à justiça redentora de Cristo. Não se trata somente de uma questão semântica. Pois o que está em jogo é a língua do outro, a religião do outro, qual seja, a do homem branco colonizador. Conforme Derrida afirma, “ao dizer ‘perdoar-se’, privilegia-se um idioma. A imposição do idioma continua sendo um drama inevitável. Não há metaidioma (*méta-idiome*). Essa ausência é, ao mesmo tempo, uma sorte e um mal. Desde que alguém abra a boca, essa pessoa tem que pedir perdão.”³²⁷

Para Derrida, a constituição sul-africana é uma “constituição democrática de extrema modernidade”.³²⁸ Ela começa por um “Nós”, “o povo da África do Sul”, que reconhece “as injustiças do passado”, e afirma a necessidade de “curar a divisões do passado”, para fundar uma sociedade baseada nos valores democráticos e nos direitos humanos fundamentais.³²⁹ Como toda constituição, ela propõe compromissos de Estado. Mas, apesar da oficialização de várias línguas em um mesmo Estado-nação, num país onde a língua inglesa é dominante e crescente, o que deve preocupar mais, segundo Derrida, é justamente o léxico do perdão e da reconciliação, pois uma forma de perdão pode se sobrepor a outras, criando assim uma hierarquia do perdão dentro de um Estado constitucional.

De acordo com Derrida, no final do *apartheid*, a palavra utilizada para designar o sentido da TRC foi *abantu* – ou *ubuntu* – (*fellowship*, confraria, comunidade, co-cidadania).³³⁰ Esse termo correspondia às buscas de condições necessárias para o encerramento das divisões e dos conflitos que haviam violado brutalmente os direitos humanos na época da segregação. Era necessário romper com os revanchismos, seja da parte dos que estavam do lado do governo, seja dos revolucionários. Pleiteou-se, portanto, anistia para todos os atos políticos de omissões e ofensas, mas sob condições determinadas. Uma dessas condições exigia que todos os envolvidos confessassem seus crimes ou testemunhassem as violências sofridas enquanto vítimas do regime.

³²⁶ Doravante, TRC.

³²⁷ DERRIDA, 2004b, p. 138.

³²⁸ Ibid., p. 113.

³²⁹ Cf. “Constitution of the Republic of South Africa, 1996 - Preamble”. Disponível em: <https://www.gov.za/documents/constitution-republic-south-africa-1996-preamble>. Acesso em 15 de fevereiro de 2021.

³³⁰ DERRIDA, 2004b, p. 116.

As dificuldades para uma reconciliação coletiva são logo evidentes, conforme Derrida observa em *Country of my skull*, de Antjie Krog, que comenta que a Comissão tomou nota de mais de vinte mil declarações, das quais duzentas foram realizadas em público, e que cerca de oito mil culpados teriam solicitado o benefício da anistia. Foi possível perceber que “a relação entre verdade e reconciliação é muito mais complexa do que imaginavam”, pois, a verdade podia favorecer, mas também desencorajar a reconciliação.³³¹ Seria necessário um outro valor democrático e humanizante capaz de oferecer uma luz para a criação de um governo nacional unido, algo que possibilitasse uma “nação”, isto é, um “povo” que caminhasse junto para o futuro. De acordo com Derrida, a longa experiência de Mandela o fez refletir e *calcular estrategicamente* sobre o princípio de liberdade:

Esses cálculos estratégicos e político-terapêuticos estão emaranhados com o princípio absoluto e incondicional de liberdade. Mas isso não impede que o apelo à reconciliação pretenda sempre se inspirar num ideal transcendente, em confronto com todas essas hipóteses condicionais. Essa passagem ao incondicional foi, se escutamos o próprio Mandela, sua experiência e o lugar onde sua vida, como sua autobiografia, enfrentando todos os sofrimentos de um combate pela liberação de seu povo, do povo oprimido, encetaram antecipadamente o processo de reconciliação. O sofrimento mesmo lhe possibilitava compreender que o inimigo, o opressor branco, era também vítima, também subjugado, também obscuramente privado da mesma liberdade.³³²

Se, por um lado, há um cálculo estratégico de Nelson Mandela, por outro, há o incondicional da liberdade, que, paradoxalmente, é sua experiência enquanto prisioneiro por um período de quase três décadas na prisão de Robben Island. A compreensão de liberdade de Mandela ressignifica a questão da liberdade, deixando de pensá-la como *minha responsabilidade*, para pensar que a *minha liberdade é também a liberdade do outro*. E, neste caso, não se trata simplesmente de qualquer outro, mas do algoz, o opressor. As dificuldades que logo surgem propiciarão novas experiências de aporia: se o opressor também era vítima, subjugado e “obscuramente” privado de liberdade, isso significa que ele *não deve* ser responsabilizado pelos seus atos, pois agia *quase* sem liberdade, como se suas decisões fossem decisões passivas, vindas do outro. Seria necessário liberar o opressor de sua própria servidão. Ele não pode ser julgado como em qualquer tribunal, sob o pretexto de que seus crimes não teriam sido necessariamente

³³¹ KROG apud DERRIDA, *Versöhnung, ubuntu*, pardon : quel genre ?, 2004b, p. 118.

³³² DERRIDA, 2004b, p. 126.

seus. E, por isso mesmo, ele *deve* ser perdoado, para que a própria liberdade seja liberada.³³³

O perdão se torna um imperativo para a reconciliação. Embora esta resolução seja uma boa estratégia, e de grande senso de humanidade, logo surgem paradoxos que confundem e assombram a “lógica do perdão”. Pois, conforme Derrida afirma em *Dar a morte*:

Perdoar é consagrar o mal que se absolve como um mal inolvidável e imperdoável. [...], não se pode então inocentar perdando. Não se perdoa um inocente. Se perdando se inocenta, é-se também culpado por perdoar. O perdão concedido é tão culpado quanto o perdão pedido, pois confessa a falta. Desde logo, não se pode perdoar sem ser culpado, e, portanto, sem ter de pedir perdão por perdoar. “Perdoa-me por te perdoar”, eis uma frase que é impossível reduzir ao silêncio em todo o perdão, e em primeiro lugar porque ela se atribui culposamente uma soberania.³³⁴

O exercício do perdão é aporético, pois quem perdoa acusa o outro. É como se dissesse: “Eu te perdoo; logo, você é culpado; logo eu tenho poder sobre você, pois tenho o poder de te perdoar; logo, peço-te perdão por te perdoar, pois, se te perdoo, te acuso, digo que você não é inocente; portanto, perdoe-me...”. O exercício difícil do perdão aponta para os limites, ou para os horizontes ilimitados e indefinidos, já transbordados do perdão.³³⁵ E

³³³ Derrida compara o tema da “liberação” de Mandela ao *Aufhebung* de Hegel. Segundo Derrida, a voz de Hegel trabalha em *off* no pensamento de Mandela. Trata-se do tema da assombração. Cf.: DERRIDA, 2004b, Seção “‘Aufhebung’ de l’esclavage” (pp. 127-135), e o início da Seção “Les idiomes du ‘pardon’”, (p. 135): “*Sur le fond de cette voix off de Hegel, voice Mandela*”.

³³⁴ DERRIDA, 1999b, p. 182. Derrida trata dessa lógica do perdão como uma “aporia do perdão” (Ibid., p. 168). Essa aporia pode ser exemplificada pelo mesmo caso citado na nota 124, o das mulheres católicas pelo direito do aborto. A partir dos avanços obtidos nesta pesquisa, das discussões sobre a morte dada, o sacrifício, a responsabilidade, e também sobre o perdão, pode-se observar todas as rupturas, dobras e aporias em jogo. Afinal, quem deve perdoar quem? A médica que realiza o procedimento cirúrgico abortista é quem deve perdoar, ou ser perdoada? Neste último caso, quem deveria perdoá-la? Se ela é perdoada, então não é inocente. Se a mulher que aborta pede perdão (mas a quem? Ao filho? Ou se trata aqui também de uma questão de silêncio? Ou de segredo? Pois nada se diz sobre isso. Nada é dito ou compartilhado com quem é sacrificado, ou sacrificada...). Trata-se de uma questão de Ética para além da fé? Do individual para além do universal? Isto seria o inverso do que pensa Kierkegaard, para quem o reino da fé é o reino da interioridade, e a Ética, o reino da generalidade. Mas nem por isso estaria de acordo com Levinas, para quem a ética trata da singularidade, da responsabilidade pelo outro. Além do mais, já não se trata mais aqui de uma simples “história de homens”, como Derrida costuma dizer sobre os temas, os autores e as personagens da Filosofia, e da história do pensamento em geral (Deus, o Pai, Abraão, Aristóteles, Kierkegaard, Lévinas, Kant, Mandela etc.) – embora não seja incorreto reconhecer que muitos casos de aborto acontecem por imposições de um homem: o companheiro, o marido, o namorado, ou o próprio pai. Todas essas questões evidenciam o que Derrida diz sobre a responsabilidade e o perdão absolutos: são impossíveis. E é por isso que precisam ser pensados.

³³⁵ A propósito do tema dos limites e horizontes do perdão, Luci Buff discute em *Horizontes do perdão*, a partir de Derrida e Paul Ricoeur, a questão da anistia do comitê Verdade e Reconciliação pós-apartheid na África do Sul, e sobre a anistia e o perdão no Brasil no final da ditadura militar (1964-1984). Cf. MIGLIORI, *Op. cit.*, Capítulos 6 e 7.

esses limites se transbordam no direito. Como diz Derrida, o direito acena para o perdão, mas o perdão já é um excesso no direito, *como se* fosse um “suplemento de transcendência”: “[...] essa hipérbole do direito acena para um perdão, a saber, um excesso no excesso, um suplemento de transcendência (pode-se, ao mesmo tempo em que se condena, perante a corte de justiça, perdoar o imperdoável).”³³⁶

Enquanto assume o sentido de resolução, o perdão parece ser algo calculado. As convenções da TRC são o sinal de que os princípios éticos ou ideais, quais sejam, os conceitos de verdade, perdão e liberdade foram assimilados pelo discurso institucional. Por sua vez, o discurso institucional é constituído por discursos específicos que não atendem às diferentes vítimas da segregação. De acordo com Derrida, uma grande parte da população sul-africana não se sentia representada pelo modelo cristão de “compaixão” ou de “reconhecimento de humanidade no outro”. Para os judeus e os muçulmanos, além dos povos de outras matrizes religiosas, o exemplo de Cristo “pode parecer uma violência, sem dúvida a mais bem intencionada do mundo, mas uma violência aculturadora, para não dizer colonial, que não se limita a uma questão superficial de retórica, de língua ou de semântica”.³³⁷ Derrida descreve um exemplo que coloca em xeque a institucionalização do perdão, a revelação da verdade, e portanto, a reconciliação; e questiona ainda o *gênero* e a intraduzibilidade do perdão:

Um único exemplo. Ele é citado por Timothy Garton Ash num artigo traduzido de *New York Review of Books*, no mesmo número de *Esprit*. Convida-se uma mulher negra – cujo marido tinha sido sequestrado e morto – a vir escutar o testemunho dos assassinos. Indagam-lhe se está disposta a perdoar. Ela fala um dos dialetos locais. Tudo isso passa pela mediação de intérpretes, de um modo que eu seria incapaz de dizer como fizeram. Leio no artigo em inglês que lhe perguntam se “está disposta a perdoar”. Ora, em seu dialeto, ela responde isso, que leio na tradução francesa da tradução inglesa, portanto com todas as precauções e reservas requeridas: “Nenhum governo pode perdoar. [Silêncio.] Nenhuma comissão pode perdoar. [Silêncio.] Somente eu posso perdoar. [Silêncio.] E não estou disposta a perdoar.”³³⁸

A impossibilidade é um traço do perdão. Esse acontecimento, essa cena de perdão e de traduções de um caso de perdão solicitado, diante de um sofrimento único e incalculável, contesta o sentido e o direito de um perdão delegado a uma comissão e a um governo. Nas palavras de Derrida,

³³⁶ DERRIDA, 2004b, p. 120.

³³⁷ Ibid., p. 137.

³³⁸ Ibid., p. 138.

O perdão não tem nenhuma comensurabilidade, nenhuma analogia, nenhuma afinidade possível com um dispositivo jurídico ou político. A ordem do perdão transcende todo direito e todo poder político, toda comissão e todo governo. Ela não se deixa traduzir, transportar, transpor na língua do direito e do poder. Ele retorna à pura singularidade da vítima, unicamente de sua solidão infinita.³³⁹

Um “perdão” digno desse nome, afirma Derrida, só pode ser dado pela vítima. No caso dessa mulher, ela é apenas uma das vítimas de ao menos duas, pois a outra vítima, a vítima absoluta, está morta. A mulher não pode nem mesmo perdoar em nome da vítima absoluta, do marido, já que este não se encontra no tribunal, está morto. O questionamento dessa mulher é uma desconstrução do conceito de perdão enquanto conceito jurídico, “a partir desse raciocínio que ela põe em questão, até mesmo em acusação, a lógica político-jurídica e a língua (inglesa ou afrikaans) que lhe impõem”³⁴⁰. Uma “tela de idiomas” deformadora e filtradora é imposta na comissão. Entre intérpretes, jornalistas e observadores, cada um tem uma língua materna diferente.

A questão do gênero não é acidental. Derrida retém o questionamento de Antjie Krog sobre se a verdade tem sexo, dado que grande parte das testemunhas, vítimas e sobreviventes eram irmãs, mães, esposas e filhas. Segundo Derrida, muitas dessas mulheres, militantes antiapartheid, sofriam por uma dupla humilhação, ou dupla violência, pois, quando uma militante política era presa e entregue à polícia, além das agressões sexuais como o estupro, seu estatuto de militância lhe era negado, e acusavam-na de prostituta. Essa dupla violência impedia o testemunho. Era difícil ter que revelar toda a verdade diante de um tribunal, do público e diante da própria família. Não podiam testemunhar diante da Comissão sem ter que, muitas vezes, descrever em detalhes cenas de estupro ou, às vezes, até mesmo ter que se desnudar para exibir cicatrizes como provas de seus testemunhos.

“Responder a”, “responder diante de” e “responder por”, conforme as modalidades de resposta em relação à responsabilidade, segundo Derrida explicita em *Políticas da amizade*, torna-se ainda mais impossível, ou menos testemunhal, quando o tema do estupro na Comissão costuma ser limitado ao abuso sexual sofrido somente pelas mulheres. Os homens vítimas de abuso sexual se referiam ao estupro como “sodomização”, ou falavam somente sobre os objetos que penetravam neles. Sobre este caso, Derrida cita Antjie Krog: “Negando sua própria submissão sexual a uma brutalidade

³³⁹ DERRIDA, 2004b, p. 139.

³⁴⁰ Ibid.

viril, eles [os homens abusados] formam assim com seus torturadores uma fraternidade que conspira contra suas próprias mulheres, mães e filhas...”³⁴¹

Não havia unanimidade. Uma Comissão tão dessemelhante não conseguiria dar conta de resolver os problemas políticos sul-africanos. E, uma vez que a responsabilidade é geralmente acompanhada da imputabilidade, pois, quem responde, responde a outrem, portanto, por si mesmo, seria necessário que todos se responsabilizassem para que houvesse perdão e reconciliação. Conforme diz Derrida:

Muito rapidamente alguns fizeram objeção ao próprio projeto da Comissão Verdade e Reconciliação: longe de apaziguar e cicatrizar as feridas, ou a memória das feridas, ela reativaria o mal, até mesmo o ódio racial, por ocasião de testemunhos que mal se sustentam, às vezes, por ocasião de encontros entre as vítimas e seus carrascos (*perpetrators*). Portanto, continua sendo difícil reconciliar entre si, em primeiro lugar, os dois imperativos que definem a tarefa ou a responsabilidade da TRC: *verdade* “e” *reconciliação*.³⁴²

Por outro lado, o discurso do perdão também era reforçado mediante casos de mulheres que perdoavam os assassinos de seus parentes, conforme testemunha Desmond Tutu em *Pas d’amnistie sans vérité*:

Observei recentemente um artigo que evocava o caso das mães dos Sete de Gugulethu³⁴³. Nossa comissão se ocupou dessas mães, e notificamo-las de que possuíamos provas de vídeos perturbadores que mostravam o que tinha acontecido com suas crianças. Todavia, elas queriam assisti-los. Depois que elas assistiram, ficaram tão horrorizadas que uma delas atirou seu sapato em um oficial de polícia que testemunhava. Em seguida, elas disseram que tudo aquilo era horrível, perfeitamente horrível, mas nos agradeceram por termos revelado a elas o que tinha se passado... Uma dessas mães, cujo filho fora arrastado por uma corda, foi questionada a respeito do que ela pensava sobre a polícia, e o que ela gostaria que fosse feito com o policial que matou seu filho. Ela respondeu: “Eu não quero que seja feito o que quer que seja dele. Eu não quero que ele vá para a prisão. Eu o perdoo.” Este não é um caso único.³⁴⁴

Derrida observa que Tutu vincula o perdão dado por essa mãe ao fato de a verdade ter sido revelada. Desse modo, diz Derrida, Tutu não “segue à letra” as palavras de Jesus,

³⁴¹ Ibid., p. 146.

³⁴² DERRIDA, 2004b, p. 146-7.

³⁴³ Em nota, Desmond Tutu esclarece: “Ativistas derrotados e mortos pelas autoridades sul-africanas”. p. 67.

³⁴⁴ TUTU, Desmond. “Pas D’amnistie sans Vérité: Entretien Avec L’archevêque Desmond Tutu.” Trad. Christophe Reffait. In.: *Esprit*, no. 238 (12), 1997, p. 63. Disponível em: <<https://esprit.presse.fr/article/tutu-desmond/pas-d-amnistie-sans-verite-entretien-10395>>. Acesso em 7 de fevereiro de 2021.

quando, orando, clama: “Pai, perdoa-lhes, porque *não sabem* o que fazem”, conforme o Evangelho de Lucas (23, 34).³⁴⁵

Segundo Derrida, o perdão do qual fala Desmond Tutu privilegia um entre os dois conceitos concorrentes de perdão, qual seja, o *perdão condicional*, comum nas tradições teológicas, que se relaciona a uma troca, pois é um perdão dado após um arrependimento, depois de um pedido de perdão ou da transformação do pecador; é o caso, por exemplo, dos padres da Igreja Católica que, “a despeito da responsabilidade profissional de Deus”, exercem a profissão de perdoar, isto é, de transmitir o perdão divino. A outra forma de perdão que, segundo Derrida, é ignorada por Tutu, é o perdão incondicional, “o que excede gratuitamente toda troca, todo pedido de perdão com arrependimento, reconciliação, conversão, redenção, toda *economia*, toda finalidade (psicológica, terapêutica, política)”.³⁴⁶

O perdão incondicional assombra as formas condicionais de perdoar. Um perdão dado condicionalmente estará para sempre marcado como uma troca, como uma economia do perdão. Quem perdoa após um pedido de perdão, talvez não perdoaria, caso não tivesse escutado o pedido. Há também a assombração do perjúrio; e ela vai além do perdão condicional. Mas Derrida sabe que o perdão incondicional também pode ser assombrado pelo falso juramento, pelo perdão dado, jurado, confirmado, e posteriormente anulado, perjurado.

Um perdão coloca sempre uma responsabilidade em jogo. Um perdão “digno desse nome” nunca é orientado por uma ideia reguladora ou por um cálculo, assim como uma decisão responsável. Se a decisão, a responsabilidade, e o perdão são aporéticos, e como Derrida diz, a desconstrução suscita o exercício da/na aporia, logo, ambos devem se concretizar numa experiência finita. Em outras palavras, o que Derrida sugere em seus textos é que esses quase-conceitos, tão caros às filosofias políticas ou “éticas” modernas, *desafiam* o embasamento racional. Isso significa que, apesar de serem geralmente acometidas pelos discursos racionais, essas noções, ou essas “práticas”, a prática da decisão, da responsabilidade, do perdão, e da hospitalidade, podem ou devem exigir o cálculo para sua *efetivação*, mas não como sua *confirmação*.

3.2 *Il faut bien... calcular*

³⁴⁵ Esta passagem do Evangelho de Lucas refere-se à crucificação de Jesus. Grifo nosso.

³⁴⁶ DERRIDA, 2004b, p. 150.

Uma das aporias mais difíceis que Derrida deve enfrentar refere-se àquilo que ele trata por *urgência absoluta*, conforme ele diz em *Políticas da amizade*. Em suas palavras, tal urgência “é a lei da decisão, do evento e da responsabilidade”:

No momento em que o nosso mundo se entrega a novas violências, a novas guerras, a novas figuras da crueldade e da barbárie [...] a urgência política e histórica do que nos acontece deveria tolerar, dirão, menos paciência, menos rodeios e menos discrição bibliófila. Menos raridade esotérica. Não é mais tempo de ter tempo, pensam sem dúvida inúmeros de nossos contemporâneos bem-intencionados, como se a iminência fosse inédita, como se alguma vez nos tivesse sido dado ter tempo na história, e como se a urgência absoluta não fosse a lei da decisão, do evento e da responsabilidade, a sua lei estrutural, aquela que se inscreve *a priori* justamente no seu conceito.³⁴⁷

A crítica que vê na desconstrução uma espécie de “indecisionismo” não se sustenta, pois a urgência é a cada vez inédita. Contra o ineditismo, é preciso afirmar: há sempre o inédito. Nota-se o *tom* – questão de interesse para Derrida – de desabafo: um(a) filósofo(a), ou um(a) pensador(a), costuma-se dizer, *deve* dar respostas, portanto, é cobrado(a), questionado(a), entrevistado(a). Querem saber o que ele/ela sabe, o que ele/ela tem a dizer sobre a política, a justiça, o direito, sobre qual a melhor decisão, em cada momento decisivo. E o que ele/ela diz é de *sua* responsabilidade. Ele/Ela deve *assinar*, gravar, justificar-se, e de antemão, já deve se desculpar, por não poder, ou ainda, *não querer* dizer tudo.³⁴⁸ Entretanto, de nada adiantaria um conjunto de saberes com respostas ou fórmulas engessadas, para a política, para a ética e para o direito, pois cada instante de decisão é heterogêneo:

Séculos de reflexão preparatória, de deliberação teórica, a própria infinitude de um saber nada mudaria a esta urgência. Esta é absolutamente cortante, decisiva, decisória, dilacerante, deve interromper o tempo da ciência e da consciência a que o instante da decisão permanecerá sempre heterogêneo. Sentimo-nos então, é verdade, apelados ‘em direto’ a respostas ou a responsabilidades imediatas. É verdade também que elas parecem inscrever-se mais naturalmente no espaço da filosofia política. É verdade, será sempre verdade e, a este respeito, estaremos sempre em falta. As nossas respostas e as nossas responsabilidades não serão nunca adequadas e jamais suficientemente diretas. A dívida é infinita. Urgente porque

³⁴⁷ DERRIDA, 1994b, p. 97.

³⁴⁸ Como diz Derrida em *Dar a morte*, a frase “perdão por não querer dizer...” é uma “quase-frase”. É possível compreendê-la sem compreendê-la. Compreende-se todo seu léxico, sua sintaxe, mesmo que nada se saiba sobre as identidades do destinatário e do sujeito que a proclama, pois *não há contexto*. Essa frase pode ser uma frase real ou fictícia, ou até mesmo literária. No contexto de *Dar a morte*, Derrida simula o que Abraão teria dito à Isaac e/ou aos seus familiares, “Perdão por não querer dizer o motivo, por ter que sacrificar o próprio filho”. Cf. DERRIDA, 1999b, p. 173.

infinita. *A priori* infinita para um ser finito, a partir do momento em que um dever, se o houver, se lhe apresenta.³⁴⁹

De acordo com Derrida, existem apelos para serem respondidos, ou convocações para que se tenha responsabilidade; e esses apelos costumam exigir respostas imediatas. A dívida é infinita, pois os apelos são infinitos, mas as respostas são sempre finitas. E tais respostas acontecem com mais frequência na esfera da filosofia política, diz Derrida. Entretanto, para falar da decisão, é necessário considerar inclusive as esferas da ética (ou da moral) e da justiça, como ele também diz em *Políticas da amizade*:

Se nenhuma decisão (ética, jurídica, política) é possível sem interromper a determinação, ao comprometer-se no *talvez*, em contrapartida, a mesma decisão deve interromper aquilo mesmo que é a sua condição de possibilidade, o próprio *talvez*. Na ordem do direito, da política ou da moral, o que é que seriam, de fato, regras ou leis; contratos e instituições sem determinação constante (*bebaïos*), sem calculabilidade e sem violência feita ao *talvez*, ao possível que os torna possíveis?³⁵⁰

Uma decisão deve interditar toda determinação, mas, paradoxalmente, ela também deve interromper aquilo mesmo que lhe possibilita ser uma decisão. E, nos campos do jurídico, da ética e da política a decisão é necessária. Mas, Derrida desconfia do simples cálculo e se afasta da esfera da pura razão para dizer que a aporia da assombração do indecível é condição da decisão responsável. É sob esse aspecto que Derrida também se volta para a esfera da loucura; conforme ele diz em *Força de lei*: “a desconstrução é louca pela justiça”, e louca por uma justiça “sem cálculo e sem regra, sem razão ou sem racionalidade teórica, no sentido da dominação reguladora”³⁵¹.

A desconstrução é louca, a e loucura é o outro da razão, o outro do outro, e, no entanto, “a justiça incalculável *manda* calcular”³⁵². Isto porque, a desconstrução, enquanto outro da razão, ou outro do outro da razão, não recalca nem incorpora a racionalidade, mas ela se faz presente nesse processo em que o cálculo deve pensar o seu outro, pois o cálculo não deve ser somente “reflexivo”. “A justiça manda calcular”, e Derrida nos diz que a desconstrução *é a* justiça. Portanto, a desconstrução está neste processo que exige o cálculo, exigindo também que ele seja desconstruído – pois tudo pode ser desconstruído, menos a justiça, que é indeseconstrutível, diz Derrida em *Força*

³⁴⁹ DERRIDA, 1994b, p. 97.

³⁵⁰ DERRIDA, 1994b, p. 86.

³⁵¹ DERRIDA, 1994a, p. 56.

³⁵² *Ibid.*, p. 61

de lei. A desconstrução é a memória do outro, daquilo que não pode ser dominado e nem calculado.

A justiça manda calcular, mas ao mesmo tempo ela não pode ser retida pela apropriação calculadora. E, embora Derrida sustente a tese da irredutibilidade da justiça ao direito, isso não significa apenas uma crítica do direito enquanto instituição, pois o que está em jogo é a memória do Direito, de suas assombrações, como a assombração da violência que sempre pode espreitar a lei, assim como o fantasma da própria justiça, que não pode estar nem presente nem ausente. De todo modo, a desconstrução do direito tem em vista o cuidado com a decisão responsável. A seguinte passagem de um curto texto sobre a justiça evidencia a relação derridiana entre justiça e responsabilidade:

A responsabilidade parece sempre se referir a alguém que diz “eu”. Assim opera aquilo que chamamos de lei, e talvez de justiça. Eis como se escuta as palavras “lei”, “direito” e “justiça” na cultura onde respiram nossa tradição e nossa linguagem. Tudo aquilo que, nessa cultura, age, pensa e fala intencionalmente, tudo aquilo que faz qualquer coisa, e sobretudo com as palavras, sob o modo performativo, deve estar assinalado, implícita ou explicitamente, por um *eu* responsável.³⁵³

Aqui Derrida trata da responsabilidade a partir do “eu”. As aporias se multiplicam pelo pensamento derridiano, e Derrida parece procurar resolvê-las, como é o caso da decisão que, a despeito de sua incondicionalidade, manda calcular. A justiça é louca, mas, Derrida faz parecer que, em certo sentido, a razão também é louca, “pois”, diz Derrida, “se o cálculo é o cálculo, a *decisão de calcular* não é da ordem do calculável, e não deve sê-lo.”³⁵⁴ A decisão de calcular não vem do próprio cálculo. Mesmo o cálculo precisa de seu outro, isto é, precisa daquele ou daquilo que manda calcular.

As assombrações, as aporias, os indecidíveis, e a questão do *talvez*, tudo isso parece convergir para o irracional e/ou para o ilógico; mas Derrida recusa o rótulo de irracionalista, posto que, se por um lado a desconstrução não é da ordem da pura racionalidade, por outro lado, ela não é irracional e nem contra a lógica. Numa rara definição da desconstrução – já mencionada no início dessa pesquisa –, Derrida chega a dizer que ela pode ser entendida como uma “homenagem” a uma “nova *Aufklärung*”:

A desconstrução não existe em algum lugar, pura própria, idêntica a si mesma, fora de suas inscrições em contextos conflituais e diferenciados, ela só é o que ela faz e o que se faz dela, onde tem lugar.

³⁵³ DERRIDA, J. “‘Justices’”. In: COHEN-LEVINAS, Danielle et MICHAUD, Ginette. *Appels de Jacques Derrida*. Paris: Hermann, 2014, p. 20.

³⁵⁴ DERRIDA, 1994a, p. 52-3.

É difícil hoje dar uma definição unívoca ou uma descrição adequada desse ‘ter lugar’. Essa ausência de definição unívoca não é ‘obscurantista’, é uma homenagem respeitosa a uma nova, muito nova, *Aufklärung*. É um sinal muito bom, a meu ver.³⁵⁵

A desconstrução é o que *ela* faz e o que *se faz* dela. Essa expressão também remete para a questão do “quem”: “quem” faz “o quê”? Quanto a isso, é significativo o caso da mulher no tribunal da *Comissão Verdade e Reconciliação* que se recusa a perdoar os assassinos de seu marido, e expõe “a verdade” sobre *quem* pode perdoar. “Nenhum governo” – com todo o seu poder e seu aparato jurídico – pode perdoar ou se apropriar do perdão. Também é exemplar o caso das médicas católicas que realizam aborto, decididas a realizarem, mas decididas também por manter sua religiosidade, o que não significa que a realização do aborto, para elas, seja a realização de uma dignidade plena ou de uma plenitude. Tudo isso corresponde a desconstrução *acontecendo* em casos singulares, mas pela via da *différance*, isto é, da alteridade, pois, como diz Derrida,

A singularidade do “quem” não é a individualidade de uma coisa identificada a ela-mesma, [...]. Ela se desloca ou se divide reunindo-se para responder ao outro, cujo apelo precede de alguma maneira sua própria identificação a si, pois a este apelo eu não posso não responder, não ter já respondido, mesmo se creio tê-lo respondido “não”.³⁵⁶

A questão da resposta traz à tona o tema da responsabilidade. E a desconstrução parece estar sempre ligada a uma questão de resposta, que pode ser também, como vimos, uma “não resposta”, a falta de uma resposta, portanto, uma responsabilidade que não responde – cabe lembrar as cenas de Abraão e de Bartleby. Mas ainda seria necessário compreender a relação entre a responsabilidade da desconstrução, de um “não ter lugar”, com uma “nova *Aufklärung*”, que remete ao mesmo tempo para a questão da alteridade, e para tudo o que pode incidir, teórica e/ou praticamente, nas questões relativas ao outro. E, repetidas vezes, nos textos em que aborda essas questões, Derrida fala das três instâncias tradicionais que tratam desses assuntos: a ética, a justiça e a política.

A propósito da *Aufklärung* no pensamento derridiano, podemos concordar com a leitura que Chantal Mouffe faz sobre a relação entre desconstrução e pragmatismo, a partir das discussões entre Derrida e Richard Rorty, e sob os vieses de Simon Critchley e Ernesto Laclau. De acordo com Chantal Mouffe, Derrida recusa a “afirmação de Habermas de que há uma ligação necessária entre universalismo, racionalismo e a

³⁵⁵ DERRIDA, 1990, p. 261.

³⁵⁶ DERRIDA, “Il faut bien manger... ou le calcul du sujet”. In.: DERRIDA, Jacques. *Points de suspension: entretiens*. Paris: Galilée, 1992, p. 276.

democracia moderna, e que a democracia constitucional representa um momento no desdobramento da razão ligado à emergência de formas universalistas de lei e moralidade”.³⁵⁷ Seria impossível afirmar, ou no limite, seria inviável pensar que há um ponto arquimediano capaz de garantir uma argumentação que transcenda suas condições particulares de enunciação. Entretanto, de acordo com Mouffe, isso não impede que Derrida esteja “fortemente” comprometido “com a defesa do aspecto político da herança do Esclarecimento [*l’héritage des Lumières*]: o projeto democrático. Seu desacordo com Habermas não é político, mas teórico”.³⁵⁸ Derrida está de acordo com Habermas em relação ao comprometimento com a política democrática, mas se afasta do filósofo alemão quando este afirma que a filosofia é imprescindível para a fundamentação da democracia e/ou para o embasamento racional das instituições democráticas. Em outras palavras, uma racionalidade filosófica não tem o poder de assegurar que tais instituições funcionem de fato, e ainda seria preciso questionar quais seriam essas instituições e de que modo elas contribuem para uma democracia.

Por outro lado, há uma abertura, um espaço para a discussão filosófica como parte essencial da constituição do pensamento democrático. Conforme Chantal Mouffe, uma coisa é dizer que a democracia não precisa ter fundamentações filosóficas, e outra, “rejeitar a utilidade de todo tipo de reflexão filosófica e acreditar que ela não tem nenhuma influência sobre o questionamento que concerne à natureza da democracia, e que poderíamos prescindir desse modo de reflexão.”³⁵⁹ Toda discussão sobre uma política democrática implica *necessariamente* uma compreensão sobre aquilo que é da “natureza política”, e sobre a equivocidade própria ao conceito de democracia. Como diz Mouffe, “Não há um campo neutro, de que se poderia supor que ele não foi contaminado pela filosofia, e do qual se possa falar.”³⁶⁰ Portanto, é nesse sentido que Derrida assume sua

³⁵⁷ MOUFFE, C. *Déconstruction e pragmatisme*, 2010, p. 11-2.

³⁵⁸ Ibid., p. 12.

³⁵⁹ Ibid., p. 23.

³⁶⁰ Ibid. Nas suas *Observações sobre desconstrução e pragmatismo*, Derrida também defende a literatura como uma instituição pública que, apesar de suas diferenças com a filosofia (de espaço, ritos, lógica, e de protocolos de argumentação), está ligada à uma certa história da revolução na lei e na política, por conta do princípio ou da “autorização” de poder dizer tudo. Derrida diz: “[...] não sou capaz de separar a invenção da literatura, a história da literatura, da história da democracia. Sob o pretexto da ficção, a literatura deve ser capaz de dizer tudo; isso significa dizer que ela é inseparável dos direitos humanos, da liberdade de expressão etc. [...] É evidente que, se a democracia permanece por vir, esse direito de dizer o que quiser, mesmo na literatura, não está concretamente realizado ou efetivado. Em todo caso, a literatura é por princípio o direito de dizer o que se quiser [*le droit de dire ce que l’on veut*], e é por esse grande benefício da literatura que essa operação seja, ao mesmo tempo política, democrática e filosófica, na medida em que a literatura autoriza a colocar questões que são frequentemente reprimidas em um contexto filosófico.” DERRIDA, J. *Remarques sur la déconstruction et le pragmatisme*. In: MOUFFE, 2010, p. 156-7.

herança e defende certo aspecto da *Aufklärung*. Nas democracias modernas, há algo que liga o Esclarecimento com as esferas que são, ou que deveriam ser capazes de garantir a justiça, por meio do direito, a toda forma de alteridade. No plano *pragmático*, no que tange ao conhecimento filosófico, verifica-se uma antinomia: a filosofia não é imprescindível para a democracia, mas tampouco a discussão sobre a “efetivação” (mesmo que momentânea, ou passageira) da democracia deve prescindir da filosofia. Em outras palavras, as responsabilidades da democracia não podem dispensar simplesmente tudo aquilo que pode contribuir para o seu desenvolvimento, pois tais responsabilidades são sempre responsabilidades pelo outro, para o outro e diante do outro, e até mesmo vindas do outro, a não ser que, por algum motivo *mais justo* (conforme diz Derrida), seja necessário abster-se da esfera filosófica.

Sou responsável pelo outro, mesmo que minha decisão venha *de* outro. Mas, o fato de minha decisão ser passiva, e vir do outro, isso não me exonera de *minha responsabilidade*. Minha decisão pode ser “inconsciente”, pode até não ser minha, mas minha responsabilidade é sempre minha. É o que Derrida diz, com outras palavras, em um longo excerto do terceiro capítulo de *Políticas da amizade*, intitulado “Esta ‘verdade’ louca: o justo nome da amizade” [grifo nosso]:

A decisão faz evento, é certo, mas neutraliza também esta sobrevinda que deve surpreender a liberdade e a vontade de todo o sujeito, surpreender, numa palavra, a própria subjetividade do sujeito, afetá-la ali onde o sujeito está exposto, sensível, receptivo, vulnerável e fundamentalmente passivo, antes e além de toda a decisão, antes mesmo de toda subjetivação, até mesmo de toda objetivação. Sem dúvida que a subjetividade de um sujeito nunca decide nada; sua identidade a si e a sua permanência calculável fazem de toda decisão um acidente que deixa o sujeito indiferente. *Uma teoria do sujeito é incapaz de dar conta da menor decisão*. Mas isso deve dizer-se *a fortiori* do evento, e do evento em relação à decisão. Porque, se nunca nada acontece a um sujeito, nada que mereça o nome de evento, o esquema da decisão tende regularmente, pelo menos na sua acepção comum e hegemônica (aquela que parece dominar ainda o decisionismo schmittiano, sua teoria da exceção e da soberania), a implicar a instância do sujeito, de um sujeito clássico, livre e voluntário, portanto, de um sujeito ao qual nada acontece, nem mesmo o evento singular de que ele crê, por exemplo em situação de exceção, tomar e manter a iniciativa. Dever-se-ia assim imaginar uma decisão ‘passiva’, de certa forma, e sem liberdade, sem aquela liberdade? Sem aquela atividade, e sem a passividade que nela se acopla? Mas nem por isso sem responsabilidade?³⁶¹

³⁶¹ DERRIDA, 1994b, p. 87.

De todos os textos de Derrida, essa é a passagem em que o autor mais repete o termo “decisão”, correlacionando-o com os temas da aporia, da responsabilidade e da liberdade. Também é nessa passagem de rara articulação temática no que tange aos temas mencionados que Derrida faz mais diretamente uma crítica à decisão relacionada a uma teoria do sujeito ou da subjetividade. Ele fala, por exemplo, sobre a hospitalidade e o acontecimento, sobre a inconsciência e a loucura, e trata dos diferentes modos de decisão, marcados, algumas vezes, textualmente, como é o caso da diferença entre decisão “passiva” (uma decisão possivelmente sem liberdade), conforme visto no excerto acima, e decisão *passiva* (uma decisão originariamente afetada). Os destaques em itálico são todos de Derrida:

Seria então preciso mostrar-se hospitaleiro para o próprio impossível, a saber, para com aquilo que o *bom senso de toda a filosofia* não pode senão excluir como a loucura ou o sem-sentido, a saber, para com uma *decisão passiva*, uma decisão originariamente afetada? Um hóspede tão indesejado não pode avançar no espaço fechado ou no terreno [*chez-soi*] do senso comum senão trazendo à memória, de certo modo, e para dela se autorizar, um velho convite esquecido. Ele lembraria assim o tipo ou a silhueta do conceito clássico da decisão: esta deve interromper, ela marca um começo absoluto. Significa, então, o outro em mim, que decide e rasga. A decisão passiva, condição do evento, é sempre em mim, estruturalmente, uma outra decisão, uma decisão dilacerante como decisão do outro. Do outro absoluto em mim, do outro como o absoluto que decide por mim em mim. Absolutamente singular em princípio, de acordo com o seu conceito mais tradicional, a decisão não é apenas sempre excepcional, ela *faz exceção de mim*. Em mim. Eu decido, eu decido-me, e soberanamente, o que queria dizer: o outro de mim, o outro-eu como outro e como outro de mim, *faz* ou *faço* exceção do mesmo.³⁶²

Há o outro de mim. O “outro eu”, que pode decidir por mim e em mim. Ademais, não existe um “eu” com posição determinada ou calculada. Posso discordar de mim mesmo, pois, como diz Derrida em *De que amanhã*, “não sou *um* só. Um ‘eu’ não é um átomo indivisível.”³⁶³ Não importaria, para Derrida, *quem* é o outro na *minha* decisão; essa questão, em um primeiro momento, parece ser secundária. O problema parece se concentrar na alteridade da decisão: ela *precisa* vir do outro, e isso não me exonera de nenhuma responsabilidade:

Norma suposta por toda a decisão, esta exceção normal não exonera de nenhuma responsabilidade. Responsável de mim diante do outro, eu sou primeiramente e também *responsável do outro diante do outro*. Sem

³⁶² DERRIDA, 1994b, p. 87.

³⁶³ DERRIDA, 2001a, p. 184.

dúvida rebelde à concepção decisionista da soberania ou da exceção (Schmitt), essa heteronomia não contradiz, ela abre a autonomia a si mesma, e figura o bater do seu coração. Acorda a decisão ao dom, se o houver, como dom do outro. A questão aporética ‘que pode querer dizer *dar em nome do outro*?’ se deixaria traduzir em questão da decisão, do evento, da exceção, da soberania etc. Dar em nome do outro, eis o que liberta a responsabilidade do saber; eis quem então faz advir a responsabilidade a si mesma, se alguma vez a houver. Porque uma vez mais, *é preciso saber*, é claro, *é preciso o saber*, *é preciso saber* para tomar uma responsabilidade, mas o momento decisivo ou decisório da responsabilidade supõe um salto pelo qual um ato *se arrebat* [*s’enlève*], deixando nesse instante de seguir a consequência *daquilo que é*, quer dizer, daquilo que é determinável pela ciência ou pela consciência, e que então *se liberta* [*s’affranchit*] (é o que se chama a liberdade), pelo ato do seu ato, daquilo que lhe é então heterogêneo, a saber, o saber. *Uma decisão é inconsciente em suma*, que isso pareça insensato, ela comporta o inconsciente e permanece assim responsável. E desse modo nós desenvolvemos a consequência clássica, inelutável, imperturbável, de um conceito clássico da decisão.³⁶⁴

As teorias do sujeito pressupõem uma consciência livre. Conforme essas teorias, uma decisão só pode ser livre caso o sujeito possa ser considerado livre. Em sua entrevista a Jean-Luc Nancy, publicada em *Points de Suspension* com o título “*Il faut bien manger... ou le calcul du sujet*” (É preciso comer bem... ou o cálculo do sujeito), Derrida afirma que o sujeito clássico possui os seguintes traços essenciais (mantidos, inclusive, no *Dasein* heideggeriano): liberdade, decisão absoluta e responsabilidade.³⁶⁵ Mas há uma condição para a liberdade: é preciso *saber* para ser livre (o *Dasein* responsável de Heidegger, por exemplo, precisa tomar consciência de seu ser-para-a-morte, e portanto de sua finitude). Sem esta condição de possibilidade, não haveria liberdade. Derrida diz o inverso, e propõe a “inconsciência” da decisão. Uma decisão pode ser inconsciente, e isso não implica a falta de responsabilidade. Trata-se de uma aporia, mas “resolvida” por meio do conceito de *double-bind*: uma responsabilidade ou uma decisão responsável deve romper com o saber, mas nas esferas do direito e da política, deve haver responsabilidade, deve-se saber o que é uma decisão responsável. Como Derrida também diz em *Il faut bien manger*, não é necessário “esperar o fim tão improvável de uma desconstrução para assumir as responsabilidades!”.³⁶⁶

É preciso retomar a questão do “salto” da responsabilidade, e do “desdobramento” da decisão, de que Derrida fala em *Políticas da amizade*, cujo seminário foi dado um ano

³⁶⁴ DERRIDA, 1994b, p. 87-8.

³⁶⁵ DERRIDA, 1992, p. 272.

³⁶⁶ Ibid., p. 287.

após a entrevista concedida a Jean-Luc Nancy sobre “o cálculo do sujeito”, em cujo assunto já estava em jogo a questão da responsabilidade:

Por que tenho raramente falado do “sujeito” ou da “subjetividade”, mas somente, aqui ou acolá, de um “efeito de subjetividade”? Porque o discurso sobre o sujeito, mesmo lá onde ele reconhece a diferença, a inadequação, a deiscência na auto-afecção (*auto-affection*) etc., continua a ligar a subjetividade ao homem. Mesmo se se reconhece que o “animal” é capaz de auto afecção (etc.), esse discurso não lhe concede evidentemente a subjetividade – e esse conceito resta ainda marcado por todas as pressuposições que venho lembrar. Trata-se também, é claro, da responsabilidade, da liberdade, da verdade, da ética e do direito.³⁶⁷

O conceito de sujeito é problemático e carregado de determinações metafísicas. De acordo com Derrida, é preciso recordar as advertências de Nietzsche – que precisariam ser ajustadas e problematizadas – sobre as relações entre a gramática e a metafísica, que podem ser verificadas na relação entre a gramática do sujeito (ou do substantivo) e a ontologia da substância. Nietzsche, Freud e Heidegger teriam dado um passo importante na questão do deslocamento do sujeito, seguidos por discursos que, de acordo com Derrida, nas décadas de 50 e 60 foram marcados por uma “suspeita” deste conceito, como foi o caso do pensamento de Lévinas com o seu deslocamento da centralidade do sujeito. Mas Derrida procura mostrar como a desconstrução do conceito de sujeito já está em obra neste próprio conceito, pois, se certas premissas da descentralização do sujeito já se encontram na redução fenomenológica de Husserl, por exemplo, por outro lado, seria possível retornar a Hegel, Kant e Descartes, e demonstrar que nunca houve um conceito homogêneo de sujeito. Para Derrida, nunca houve algo como “O sujeito”, “O sujeito é uma fábula, [...] e isso não faz com que não se o leve a sério (ele é sério mesmo), ou que se deixe de interessar ao que uma tal fábula supõe de expressão [*de parole*] e de discurso conveniente.”³⁶⁸

É preciso ter em conta essas “conveniências”. O sujeito é uma “fábula”, *e* – e não *mas* – é preciso levá-lo a sério. Por um lado, não basta reconhecer a inadequação de um conceito de sujeito, pois a subjetividade sempre remete para uma ideia sobre o “homem”, a qual vem acompanhada de substancialismos e outras pressuposições metafísicas. Por outro lado,

³⁶⁷ DERRIDA, 1992, p. 283.

³⁶⁸ Ibid., p. 279.

Não se pode reformular, para não dizer refundar de maneira rigorosa um discurso sobre “o sujeito”, sobre o que tomará o lugar (ou substituirá o lugar) do sujeito (do direito, da moral, da política, tanto como as categorias sujeitas à mesma turbulência), senão através da experiência de uma desconstrução da qual é preciso lembrar uma vez mais àqueles que não querem ler que ela não é nem negativa, nem niilista, nem mesmo de um niilismo piedoso, como ouvi dizer. Um conceito (quer dizer, também uma experiência) da responsabilidade tem esse preço. Não terminamos de pagá-lo. Eu falo de uma responsabilidade que não seja surda às injunções do pensamento. [...] existe o dever na desconstrução. Isto deve ser assim, se há algo como o dever, se deve existir o dever na desconstrução.³⁶⁹

É que há certa responsabilidade na questão do sujeito que se relaciona ao problema do dever. Em sua leitura da desconstrução derridiana, Ernesto Laclau afirma que “a questão da relação entre indecidibilidade e decisão não pode ser compreendida apropriadamente se não tratarmos da questão do sujeito.”³⁷⁰ Para Laclau, o sujeito é “a distância entre a indecidibilidade da estrutura e a decisão.”³⁷¹ Sua teoria do sujeito pensa um sujeito “deslocado”, cujo deslocamento é o traço da contingência em sua estrutura – é nesse sentido que ele acredita se aproximar da desconstrução. Esse deslocamento não seria uma imperfeição empírica, mas uma lógica inscrita no interior da própria estrutura, e é a desconstrução da estrutura que aponta para – e confirma – o seu caráter de indecidibilidade. Seguindo a desconstrução derridiana, Laclau afirma que só há decisão quando ela não é predeterminada pelos termos “originais” da estrutura, e quando ocorre uma experiência que passa pela indecidibilidade. Nas palavras de Laclau,

o momento da decisão, o momento da loucura, é este salto da experiência de indecidibilidade para um ato criativo, é um *fiat* que requer uma passagem através dessa experiência. [E] esse ato não pode ser explicado nos termos de uma meditação racional subjacente. Esse momento da decisão, entregue a si própria, e incapaz de se fundar em algum sistema de regras que a transcenderia, é o momento do sujeito.³⁷²

Desse modo, o sujeito deve ser pensado como o *sujeito da decisão*, um sujeito que não se fecha como uma substância em si mesma; ao contrário, sua determinação estrutural não pode ser seu próprio fundamento, pois ela deve ser sempre suplementada por novas intervenções, a cada vez, incontinentes. Nesse sentido, cada suplemento é uma nova decisão, o que significa que, para Laclau, o suplemento precisa ser “de algum modo

³⁶⁹ “[...] il y a du devoir dans la déconstruction. Cela doit être ainsi, s’il y en a, du devoir, s’il doit y en avoir.” DERRIDA, 1992, p. 286-7.

³⁷⁰ LACLAU, Ernesto. “Déconstruction, pragmatisme, hégémonie”. In.: MOUFFE, 2010, p. 112.

³⁷¹ Ibid.

³⁷² Ibid., p. 113.

autodeterminado”, pois não pode apelar para um fundamento diferente de sua própria singularidade, e esse seria seu estatuto ontológico particular. Nas palavras de Laclau, “Tomar uma decisão significa assumir o papel de Deus. [...] A loucura da decisão é este ponto cego na estrutura, a qual deve ser completada por qualquer coisa que lhe seja heterogênea e, por consequência, totalmente inadequada.”³⁷³ *Minha falta de ser* [*mon manque d'être*] é a fonte da *minha* decisão. É dessa *falta de ser* que resulta a constituição da autodeterminação, a qual ocorre por meio de processos de identificação. Mas, por que Laclau resolve chamar o agente da decisão de “sujeito”?

Laclau defende que a impossibilidade de um sujeito livre e substancial não anula sua necessidade. Para ele,

Não é possível abolir a categoria do “sujeito”: o que ela indica faz parte da estrutura da experiência. É possível desconstruí-la: mostrar suas aporias internas – e inevitáveis –, as contradições insolúveis que nela habitam e, de certo modo, alargar [*élargir*] o campo dos jogos de linguagem em que é possível jogar com ela.³⁷⁴

Observa-se que, na teoria de Laclau, há precauções a respeito da questão do sujeito. Mesmo assim, apesar de suas cautelas, por exemplo, com o uso das aspas em algumas partes de seu texto, ele conclui que a “categoria do sujeito” é indispensável para pensar a decisão. Essa é uma tese da qual Derrida discorda. É que Laclau conduz seu raciocínio por meio da questão do sujeito como “agente da decisão”, isto é, o sujeito como uma “autodeterminação” que age *como se* fosse Deus, ou seja, como um agente absoluto. Derrida não pode subscrever essa leitura, afinal, a decisão na teoria derridiana é a decisão passiva, vinda do *outro absoluto*, e não de uma autodeterminação absoluta, ainda que ela seja “suplementar” e contingente. E, a questão do sujeito se apresenta na teoria derridiana unicamente a despeito da questão do dever; não existe “O sujeito”, mas se esta noção deve ser pensada, é porque essa categoria deve ser sempre desconstruída – neste ponto, Derrida e Laclau estão de acordo – ou porque ela já foi apropriada pelo direito ou pela política. Nas palavras de Derrida,

a decisão é bloqueada quando há algo como um sujeito transcendental. Para ir um pouco mais longe, eu diria que se o dever é concebido como uma simples relação entre o imperativo categórico e um sujeito determinável, então ele é escamoteado. Se ajo de acordo com o dever, no sentido kantiano, não ajo, e mais ainda, não ajo de acordo com o dever. É fácil ver que isso suscita muitos paradoxos e aporias. Isso quer

³⁷³ LACLAU, 2010, p. 114.

³⁷⁴ Ibid., p. 117.

dizer que a decisão, se há algo como isso [*s'il y en a*], não pode ser tomada em nome de qualquer *coisa*. Por exemplo, quando alguém diz que a decisão é tomada em nome de outro, isso não quer dizer que o outro ficará sobre minha responsabilidade, por eu ter decidido em seu nome. Tomar uma decisão em nome do outro não me alivia nem um pouco de minha responsabilidade; ao contrário, [...] minha responsabilidade é acusada pelo fato de que é em nome do outro que eu decido. Esta é uma alienação muito mais radical do que aquela que ouvimos no sentido clássico desse termo.³⁷⁵

Também concordamos em parte com a interpretação de Laclau a respeito do “momento da decisão”. O momento da decisão de que Derrida fala é mesmo um momento de loucura, porém Laclau o vê como um “salto” no sentido de um “ato criativo”. Mas em nenhum momento Derrida diz que esse momento louco da decisão é um ato criativo. O que ele diz é que deve haver um salto, mas esse salto é um ato de fé, não necessariamente criativo. Esse salto pode ser, no limite, inventivo, mas sem que nada possa garantir isso. Mas é verdade que, a propósito do direito e da política, uma decisão pode ser mesmo um ato criativo, como o caso da contingência da lei, de que Derrida costuma falar. Para que haja justiça, o direito precisa do cálculo, mas também da indecidibilidade como condição da responsabilidade.

Parece ser para o dever então, que, em última instância, sempre se volta à questão da responsabilidade. Em outras palavras, não há responsabilidade sem dever. É por isso que a responsabilidade será sempre aporética, pois, ao mesmo tempo em que não pode depender de um programa ou de uma ideia reguladora, a responsabilidade só *deve* se efetivar mediante o cálculo. E Derrida repete várias vezes a expressão *il faut*, “é preciso”; *é preciso* ser responsável, *é preciso* decidir, *é preciso*, o dever.

É possível observar, portanto, uma herança kantiana no pensamento de Derrida. Uma herança *com reservas*, num duplo sentido ou duplo gesto, pois Kant é colocado em questão, e ao mesmo tempo, é mantido *em reserva*; uma reserva que pode ser útil ou desejável, no caso de uma urgência, como diz Derrida: “Na falta de algo melhor, se podemos dizer ‘na falta de algo melhor’, a propósito de uma ideia reguladora, ela permanece, talvez, uma última reserva. Esse último recurso corre o risco de se tornar um alibi, mas ele guarda uma certa dignidade; e não posso jurar que nunca cederei a ele.”³⁷⁶

São três tipos de reservas que Derrida mantém em relação a “ideia reguladora”. A primeira delas refere-se à maneira como essa noção é usada fora do contexto da filosofia

³⁷⁵ DERRIDA, 2010, p. 165-6.

³⁷⁶ Em *Vadios*, Derrida afirma que a noção de “democracia por vir” não pode ser observada como uma ideia reguladora. Cf.: DERRIDA, J. *Voyous: deux essas sur la raison*. Paris: Galilée, 2003, p. 122.

kantiana. Ela é pensada, nesse caso, como uma ideia fundada na ordem do *possível*, isto é, como algo que está dentro do poder de alguém, de um “eu posso”, que pode alcançar determinado fim. Nesse sentido, esse tipo de ideia reguladora não está livre de uma finalidade teleológica. Derrida se opõe a esse pensamento do possível, para pensar o *impossível*, isto é, aquilo que é estranho à ordem das possibilidades, a um “eu posso”, e alheio a tudo o que é descritivo, teórico e performativo, à medida que tudo o que é garantido por um “eu” neutraliza a *acontecimentalidade* de um acontecimento. Esse impossível não é negativo, pois, trata-se antes de uma “heteronomia, uma lei vinda do outro, uma responsabilidade e uma decisão do outro – do outro em mim, um outro maior e mais antigo do que eu.”³⁷⁷ Esse impossível não é inacessível, e tampouco pode ser postergado. Esse impossível “é anunciado a mim” e “me apanha aqui e agora, “não em potencial”. Ele “desce sobre mim da altura, sobre a forma de uma injunção que não aguarda simplesmente no horizonte, que nunca me deixa em paz”³⁷⁸. Cabe lembrar que uma ideia reguladora poderia servir como um horizonte. Contudo, o impossível não é constituído por horizontes, mas por uma urgência, e “tal urgência não pode ser *idealizada*, não mais do que o outro como outro pode. Esse im-possível não é assim uma *ideia* ou *ideal* regulador.”³⁷⁹

A segunda reserva trata mais diretamente da questão da responsabilidade, mais precisamente sobre a responsabilidade de uma decisão que precisa acontecer, isto é, daquilo que permanece para ser decidido sem a aplicação de uma norma ou a obediência a uma regra. Nas palavras de Derrida, “quando existe uma regra determinável, eu sei o que deve ser feito; e assim que tal conhecimento dita a lei, a ação segue o conhecimento como uma consequência calculável: *sabemos* que caminho tomar [...]”. Se há saber determinado, não há decisão, pois, “a decisão aí não decide mais nada, mas simplesmente é desdobrada com o automatismo atribuído às máquinas. Não há mais lugar algum para a justiça ou a responsabilidade (seja ela jurídica, política ou ética).”³⁸⁰ A terceira reserva refere-se a um comprometimento com a arquitetônica da crítica kantiana, na qual os conceitos de “mundo”, “alma” e “Deus” são ideias reguladoras. Por isso a ideia reguladora deve ser adaptada com cautela.

³⁷⁷ DERRIDA, 2003, p. 123.

³⁷⁸ Ibid.

³⁷⁹ Ibid.

³⁸⁰ DERRIDA, 2003, p. 124.

A despeito dessa questão, segundo David Spinet, “o que Derrida diz e escreve a partir do final dos anos 1980 num tom cada vez mais engajado, notadamente em *Força de lei e Políticas da amizade*, [...]” aponta para uma “virada kantiana” no pensamento derridiano.³⁸¹ De acordo com Spinet, essa “virada prática” se dá mediante uma torção (*tournure*) idiomática do léxico kantiano, como o caso da justiça que, em vez de servir como “ideia reguladora” para o direito, passaria a ser, conforme o pensamento derridiano, uma “ideia desreguladora”, isto é, uma “ideia” que coloca em questão o direito estabelecido para atender e fazer justiça a novos casos singulares e específicos³⁸².

É necessário retomar a questão do sujeito, pois a despeito do dever, a questão sobre o “quem” do sujeito também inquieta Derrida. Pois, existem responsabilidades que estão atreladas ao conceito de sujeito, um conceito que permanece sempre problemático: “É isso que me inquieta, não é que ele seja inadequado: sem dúvida não pode ou não deve haver nenhum conceito adequado a isso que se chama responsabilidade.”³⁸³ O que liga a responsabilidade à questão do sujeito é que este conceito pode ser compreendido como um *princípio de calculabilidade*:

A responsabilidade porta em si mesma, e deve fazê-lo, uma desmesura essencial. Ela não se regula nem sobre o princípio da razão, nem por uma compatibilidade qualquer. Eu diria de maneira um pouco abrupta que o sujeito é também um princípio de calculabilidade – na política (e até no conceito atual de democracia, que é menos claro, menos homogêneo, considerando que não se acredita ou que se finge nele acreditar, o que demanda, sem dúvida, que ele seja repensado, radicalizado, como uma coisa por vir), no direito (e eu diria dos direitos humanos o mesmo que acabo de dizer da democracia) e na moral.³⁸⁴

A responsabilidade é desmedida e, portanto, não se adequa nela mesma. Toda responsabilidade é inquieta. Mas ainda é preciso lembrar que Derrida insiste sempre em dizer que a responsabilidade, assim como a decisão, exige o cálculo, cujo princípio, na política, no direito, e na moral é o “sujeito”. Nas suas palavras:

É preciso o cálculo e jamais fui contra o cálculo, [...] E se falo tão frequentemente do incalculável ou do indecidível, não é por simples gosto pelo jogo ou para neutralizar a decisão, ao contrário: creio que não há nem responsabilidade nem decisão ético-política que não deva passar pela prova do incalculável ou do indecidível. Não haveria senão

³⁸¹ Cf. SPINET, David. “Justice, amitié, bonheur: Derrida et l’éthique kantienne”. In.: *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg*. n. 39., Jacques Derrida entre France et Allemagne. Presses universitaires de Strasbourg, Premier Semestre 1/ 2016, p.29.

³⁸² SPINET, 2016, p. 28.

³⁸³ DERRIDA, 1992, p. 287.

³⁸⁴ Ibid.

o cálculo, programa, causalidade, na melhor das hipóteses, “imperativo hipotético”.³⁸⁵

A desconstrução não pode ser avaliada como um afastamento irrefletido do cálculo. Em *Margens da filosofia*, publicado no início dos anos 70, Derrida afirma, a propósito de uma noção dentre as mais emblemáticas de seu pensamento, a respeito do uso da letra *a* em vez de *e* no seu neologismo *différance*, “que esta discreta intervenção gráfica, que não é feita primeiramente nem simplesmente para o escândalo do leitor ou do gramático, *foi calculada* no processo escrito de uma questão sobre a escrita.”³⁸⁶

É difícil confirmar que o cálculo do qual Derrida fala de sua *différance* é o mesmo cálculo a que ele alude quando trata da responsabilidade e da decisão em seus textos tardios. No limite, uma decisão, uma responsabilidade, uma hospitalidade e um perdão não podem ser calculados. Esses quase-conceitos são alteridades absolutamente outras para o cálculo. Em outras palavras, o cálculo se dá numa esfera diferente da qual se poderia encontrar uma responsabilidade ou uma decisão absoluta. Nesse sentido, a captura desses quase-conceitos pelos discursos do direito, do político e da ética é (im)possível.

Para que haja uma decisão livre e uma responsabilidade, não deve haver programa nem cálculo. Mas o cálculo é necessário. Derrida sempre joga com essa dupla injunção, essa heteronomia entre cálculo e decisão, entre cálculo e responsabilidade, seja na esfera do “indivíduo”, seja na esfera institucional.

Em *A melancolia de Abraão*, uma de suas últimas entrevistas, concedida a Michal Ben-Naftali em março de 2004, Derrida faz uma releitura de sua desconstrução, e fala da relação entre “escolha” e “indecidível”, entre aporia e decisão, e, mais uma vez, da relação entre responsabilidade e ética, e de uma “ética hiperbólica”, em seus “trajetos, muitas vezes aporéticos”, através de “conceitos”, como o amor, a lei, o direito e a justiça, nos quais há “apenas aporia”.³⁸⁷ Nesse diálogo, Derrida busca definir “por que essa *aporia* não é simplesmente uma paralisia, um mal ou algo ‘negativo’, mas é, ao contrário, a

³⁸⁵ DERRIDA, 1992, p. 287.

³⁸⁶ “Je rappelle donc, de façon toute préliminaire, que cette discrète intervention graphique, qui n’est -pas faite d’abord ni simplement pour le scandale du lecteur ou du grammairien, a été calculée dans le procès écrit d’une question sur l’écriture.” DERRIDA, “La différence”. In: DERRIDA, 1972 b, p. 04. O grifo na tradução é nosso.

³⁸⁷ Cf. DERRIDA, J. “La mélancolie d’Abraham”. In: *Revue Les Temps Modernes*. n. 669-670, Derrida L’événement déconstruction, Juillet-Octobre 2012 / Gallimard, 2015b (*E-book*, não paginado). (“A melancolia de Abraão”. Trad. Francisco Elício Pacífico e Piero Eyben. In.: EYBEN, Piero e RODRIGUES, Fabricia W. (orgs) *Cada vez o impossível: Derrida*. Vinhedo: Editora Horizonte, 2015, p. 13.)

condição de experiência, de um afeto com ‘relação’ à ‘justiça’ e ao ‘amor’.”³⁸⁸ Ele retoma o tema do sacrifício de Isaac, no qual há “uma aterrorizante aporia, uma aterrorizante indecidibilidade ou necessidade de escolher no cerne do indecível”.³⁸⁹ Por sua fidelidade, Abraão entra em uma relação singular com Deus e responde ao seu chamado, “lá onde esse apelo a responder é um apelo à responsabilidade”, uma responsabilidade que supõe amor e apego a Deus.³⁹⁰ Para responder a Deus, Abraão precisa romper ou sacrificar os elos afetivos que homens e mulheres costumam compreender sobre o que é o amor. Como Kierkegaard diz, do ponto de vista “dos humanos”, isto é, da ética, Abraão é um criminoso e permanece criminoso. Mas, como Derrida observa, talvez Abraão não tenha decidido matar o filho que tanto ama *por amor a Deus*. Talvez ele *tema a Deus* mais do que ama, e esteja de tal modo tão aterrorizado que, por isso, decide sacrificar o amor dos humanos à responsabilidade absoluta, diante de um dever absoluto, pois isso seria *mais* justo. Sob esta cena do dever absoluto Derrida fala da responsabilidade:

A responsabilidade é um desses conceitos que é mais fácil associar à ideia de direito e de justiça do que a ideia do amor. Às vezes, a responsabilidade exige que se rompa com o amor ou que se coloque o amor em segundo plano. Insisti nessa situação porque ela marca bem a *aporia* aterrorizante da responsabilidade que deve ser única, que deve se elevar acima do amor, que deve exceder também o amor e que impõe que se coloque o dever absoluto mesmo acima da moral no sentido da ética humana geral ou das leis gerais. Esse “excedente” é o que chamo a “ética hiperbólica”, uma ética acima da ética. Trata-se de um dever acima da moral e do direito. Logo, é uma justiça!³⁹¹

Deve-se estar pronto para um “ato”, uma ética que exceda o direito e as regras éticas gerais, em nome de uma *responsabilidade absoluta*. De acordo com Derrida, o direito pode ser desconstruído porque tem uma história determinada por condições culturais e históricas, nacionais e linguísticas etc. É por isso que as regras jurídicas e as Constituições podem ser criticadas e substituídas, em nome da justiça. Com precauções, Derrida afirma que o direito nunca é *suficientemente* justo, e descreve resumidamente as transformações dos direitos humanos, a partir dos “Direitos do Homem”, de 1789, primeiro como “Direito do Homem e do cidadão”, depois, do homem em geral, e em seguida o “Direito da mulher”, os “Direitos da criança”, do trabalho etc. Nesse sentido, “a justiça é o que orienta

³⁸⁸ DERRIDA, 2015b, n.p. (“A melancolia de Abraão”, 2015, p. 15)

³⁸⁹ Ibid.

³⁹⁰ Ibid.

³⁹¹ Ibid. (“A melancolia de Abraão”, 2015, p. 15-6.)

a transformação do direito, mas não se reduz nunca ao direito.”³⁹² Toda justiça tenta se encarnar para se determinar em um direito. Nas palavras de Derrida,

Está aí uma constante, uma regra da desconstrução: ter algo a fazer aos pares de conceitos que são ao mesmo tempo heterogêneos e indissociáveis. Por exemplo, o par “hospitalidade incondicional” / “hospitalidade condicional”. Estão aí dois conceitos radicalmente diferentes. A hospitalidade que se abre incondicionalmente é aquela que deixa entrar o outro sem perguntar de onde ele vem, sem solicitar visto, passaporte, sem convite prévio: o outro chega e entra sem condições. Ora, essa hospitalidade absoluta não tem nenhuma relação com uma hospitalidade condicional, na qual, ao contrário, convida-se, na qual se aceita, pergunta-se o nome, impõe-se condições, exige-se um visto; o outro vem a minha casa, ao meu país, mas atenção, é-lhe preciso aceitar certas regras.³⁹³

A hospitalidade condicional e a hospitalidade incondicional são conceitos ao mesmo tempo heterogêneos e indissociáveis, como a justiça e o direito, que devem permanecer irredutíveis um ao outro, embora haja sempre a necessidade, o dever, de a justiça encarnar no direito. Do mesmo modo, para Derrida, a hospitalidade incondicional também precisa ser concreta, e não “uma simples abstração e uma palavra vazia”, e isso “é uma das coisas mais difíceis de alcançar porque se trata de uma aporia”.³⁹⁴

Uma aporia, pois não há uma medida concreta para efetivar a decisão de uma hospitalidade ou de uma responsabilidade. Derrida fala então de um “momento de transação”, que podemos ler como um instante de decisão:

Cada vez, é preciso uma transação, um compromisso entre o condicional e o incondicional, entre o direito e a justiça. E a responsabilidade, o que nós designamos por responsabilidade, que é sempre singular, é tomada no momento da transação, no momento em que é preciso que eu faça a melhor escolha possível, que eu me conduza de um modo, ao mesmo tempo, mais conforme ao direito e mais justo. Ora, em certos casos, isso me obriga a transgredir, em certa medida, o direito.³⁹⁵

Esse momento de transação e transição, isto é, de decisão, é o momento da escolha indecível. Derrida descreve três exemplos: primeiro, o de alguém que é convocado a servir o exército israelense; depois, uma vez mais, retoma o caso de Abraão, e por último cita um evento de proibição da hospitalidade. No primeiro caso, pensa-se num homem ou numa mulher que é convocado(a) a servir o exército de seu país, e que, desse modo,

³⁹² DERRIDA, 2015b. (“A melancolia de Abraão”, 2015, p. 18.)

³⁹³ Ibid.

³⁹⁴ Ibid. (“A melancolia de Abraão”, 2015, p. 19.)

³⁹⁵ DERRIDA, 2015b. (“A melancolia de Abraão”, 2015, p. 19)

cumpre seu dever de cidadão, obedece ao direito, e demonstra ser fiel à Constituição desse Estado. Mas se este cidadão ou cidadã desaprova alguma política de seu país por pensar que há um direito humano acima dos direitos do cidadão ou dos deveres nacionais e, sem deixar de ser soldado, nega-se a executar uma ordem recebida, pelos motivos citados, neste caso, conforme a Constituição de seu país, ele/ela se comporta ilegalmente. Ele ou ela recusa um dever em nome de um direito *mais justo* do que o direito de seu país. Nas palavras de Derrida,

a responsabilidade se assume aí. É um indivíduo que vai completamente só, como Abraão, assumir a responsabilidade de transgredir o direito em nome de um outro direito, de um direito por vir, de um direito mais justo. É muito difícil porque se está aí no cerne do indecível. O que é preciso decidir? [...] Há duas leis, logo indecisão. Indecidibilidade – não se sabe o que escolher. E é aí, no entanto, que é preciso escolher. É aí, no cerne desta indecidibilidade, que há, se houver, uma decisão ou uma responsabilidade.³⁹⁶

O soldado é como Abraão – o segundo exemplo –, que está sozinho e, diante de uma ordem vinda do outro, precisa escolher. O terceiro exemplo insere-se no mesmo problema. De acordo com Derrida, certa vez um governante francês proibiu que se oferecesse hospitalidade aos estrangeiros em situação ilegal, de modo que, se alguém o fizesse, cometeria um delito passível de punição pela lei. Segundo Derrida, alguns franceses, incluindo ele próprio, assinaram um texto no qual diziam que não reconheciam essa lei, colocando o valor da hospitalidade acima da lei.³⁹⁷

Da escolha de uma “lei” em vez de outra, segue-se a questão: quem poderá ou saberá julgar? E, por outro lado, questiona-se também: diante de quem se responde? A qual apelo? A qual chamado se atende? É nesse sentido que a questão da responsabilidade parece se configurar, em Derrida, a partir de um “salto”, quase ao modo kierkegaardiano. É que Derrida defende que Abraão não pode ter certeza do chamado de Deus; Abraão *crê*

³⁹⁶ Ibid.

³⁹⁷ Em 1996, Derrida participou de uma manifestação de apoio aos imigrantes ilegais (*sans-papiers*) no Teatro Nanterre-Amandiers, e censurou em tom de repúdio a expressão “delito de hospitalidade”: “Ano passado, lembro-me de um dia desagradável: foi como se eu tivesse perdido o fôlego, na verdade, como se tivesse tido uma ânsia de vômito, quando ouvi, pela primeira vez, compreendendo com dificuldade, a expressão ‘*delito de hospitalidade*’. Na verdade, não estou certo de ter escutado tal expressão, pois me pergunto se alguém alguma vez pôde pronunciar e tirar de sua boca essa expressão venenosa; não, não a escutei, e só posso repeti-la com muito esforço, pois eu a li, sem voz, em um texto oficial. Tratava-se de uma lei que permite perseguir, até mesmo prender aqueles que hospedam e ajudam estrangeiros em situação julgada ilegal. Este ‘*delito de hospitalidade*’ (eu me pergunto ainda quem pôde ousar associar essas palavras) é passível de prisão. Que acontece com um país, pergunta-se, o que será de uma cultura e de uma língua quando, neste país, nesta cultura e nesta língua se pode falar de um ‘delito de hospitalidade’, quando a hospitalidade pode se tornar, aos olhos da lei e de seus representantes, um crime?...” (DERRIDA, J. “Manquements du droit à la justice”. In: *Revue Lignes*. n. 47, Derrida politique. Paris: mai 2015a, p. 222).

ouvir. Nesse sentido, Abraão é o caso exemplar de que toda decisão e toda responsabilidade são marcadas pela incerteza. A propósito da crença, Derrida diz que,

se estivéssemos certos, não haveria responsabilidade, não haveria decisão, mas obediência a um mandamento. Para que haja uma decisão e uma responsabilidade, é preciso que eu tenha fé, é preciso crer ouvir, crer que sou eu que se chama, crer então que sou convocado a fazer isso ou aquilo. Mas é sempre uma crença. Não é e não pode nunca ser uma certeza.³⁹⁸

É necessário *o cálculo*, mas também *a fé*. Para compreender essa conjugação, que pode parecer estranha à lógica, é preciso retomar o que Derrida fala no mesmo texto, isto é, em *A melancolia de Abraão*, sobre uma “regra constante” da desconstrução: ela tem algo a fazer com os pares opositivos ou, ao menos, heterogêneos.³⁹⁹ Mas, como diz Derrida em *De que amanhã...*, a *différance* refere-se à alteridade, a uma heterogeneidade que não é oposicional.⁴⁰⁰ A questão da incerteza e da assombração da indecidibilidade assumem formas concretas. É o que se verifica, a respeito da desconfiança que Derrida mantém em relação ao “culto do identitário” ou do “comunitário”. Derrida vê com preocupação certo movimento de compulsão identitária que tende para um narcisismo das minorias, como o caso de alguns movimentos feministas.⁴⁰¹ Mas, ele também diz que,

Em certas situações, deve-se, todavia, assumir responsabilidades políticas que nos ordenem uma certa solidariedade com aqueles que lutam contra esta ou aquela discriminação, e para fazer reconhecer uma identidade nacional ou linguística ameaçada, marginalizada, minorizada, deslegitimizada, ou ainda quando uma comunidade religiosa é submetida à opressão.⁴⁰²

Em vista disso, para o desconstrutor não há contradição entre seguir um cálculo, quando este se mostra necessário, e romper o programa de uma regra calculada. É preciso ver, em cada caso, o que pode ser *mais* justo. O que parece ser uma hierarquia é na verdade um rompimento com a regra estabelecida, seja do direito, da política ou de uma moral determinada (as lutas sociais das minorias, por exemplo, surgem primeiramente como

³⁹⁸ DERRIDA, 2015b. (“A melancolia de Abraão”, 2015, p. 20)

³⁹⁹ Dizer que a desconstrução tem uma regra seria também uma aporia ou uma contradição, não fosse o caso de compreender que essa regra não tem regra, ou, no limite, trata-se de uma regra transgressora. Coloca-se em questão o par opositivo ou os pares heterogêneos, não para destruí-los ou interditá-los, mas para pensá-los. O caso da justiça é exemplar. É necessário lembrar que em *Força de lei*, Derrida afirma que a desconstrução é a justiça, e que a justiça *manda* o direito calcular. Ela – a desconstrução, ou seja, a justiça – não é o direito, nem portanto a regra na forma de uma lei.

⁴⁰⁰ DERRIDA, 2001a, p. 43.

⁴⁰¹ Ibid, p. 44.

⁴⁰² DERRIDA, 2001a, p. 44.

uma moral relativa à justiça, e que demanda direitos que devem ser inscritos, posteriormente, na forma da lei, para ter as garantias de uma força de lei).

Chantal Mouffe nos auxilia a compreender a importância da decisão e da indecidibilidade, não somente como meio para a desconstrução do Direito e da política, mas como noções fundamentais para a instituição da justiça:

Por nos advertir contra a ilusão de que a justiça poderia ser sempre encarnada pelas instituições de toda sociedade, a desconstrução nos força a manter viva a contestação democrática. Ao apontar o fato de que o antagonismo não pode ser erradicado, noções como a indecidibilidade e a decisão não são apenas fundamentais para a política [...] elas fornecem também o terreno sob o qual uma política democrática pluralista pode ser formulada. Como Derrida sublinha, é impossível pensar os conceitos de decisão política e de responsabilidade ética sem considerar rigorosamente a indecidibilidade. A indecidibilidade não é um momento que pode ser atravessado ou superado [*à dépasser*], os conflitos de valores são intermináveis. Nunca estarei plenamente satisfeito por ter feito uma boa escolha, pois a decisão por uma alternativa é tomada sempre em detrimento de outra.⁴⁰³

Não se atravessa simplesmente uma indecidibilidade. Em qualquer decisão, a indecidibilidade se mantém como uma necessidade, como uma aporia interminável. Sobre a necessidade de pensar essa travessia, Derrida diz:

A necessidade de pensar para atravessar interminavelmente a experiência da indecidibilidade pode, conforme penso, ser facilmente demonstrada em uma análise da decisão política ou ética. Se analisamos friamente os conceitos de decisão e de responsabilidade, descobrimos que a indecidibilidade é irreduzível a eles. Se não se levar rigorosamente em conta a indecidibilidade, não se trata somente de que não se poderá agir, decidir ou assumir uma responsabilidade, mas não se poderá mais *pensar* mesmo os conceitos de decisão e de responsabilidade.⁴⁰⁴

A indecidibilidade habita a decisão. Portanto, uma decisão nunca se fecha nela mesma, e continua sendo hospedeira do outro, constituída por uma alteridade. A respeito da decisão, no sentido de uma escolha, Derrida explica por que utiliza a expressão *s'il y en a* [se há algo como isso / se é que existe algo assim]:

Utilizo frequentemente a expressão *s'il y en a* quando falo de nossa relação com a escolha, com a decisão e com a responsabilidade, mas isso não significa que essas coisas não existam ou que elas sejam impossíveis; antes de tudo, ela significa que nossa relação com questões como a da escolha, da decisão e da responsabilidade, não é teórica, constativa ou determinada. É sempre uma relação suspensa. Mesmo

⁴⁰³ MOUFFE, 2010, p. 28.

⁴⁰⁴ DERRIDA, 2010, p. 168.

quando creio ter optado por uma decisão, não sei se eu realmente tomei uma decisão, mas é necessário que eu me refira à possibilidade dessa decisão e que eu a pense, se há algo como isso / se é que existe algo assim [*s'il y en a*].⁴⁰⁵

Partindo do pressuposto de que há decisão e responsabilidade, e retornando à questão da calculabilidade, é possível afirmar que existe certa *economia* no cálculo que, no que lhe diz respeito, corresponde às urgências absolutas de cada contexto ou situação. Nesse sentido, o cálculo é, por um lado, *estratégico*, por outro, *justo*. Não há nada que impeça que se desconfie de certas reivindicações identitárias ou comunitárias enquanto tais. Não obstante, caso se constate discriminação ou ameaça a um determinado grupo, às mulheres, aos homossexuais ou a outros coletivos, compreende-se então a urgência do contexto identitário. Sobre sua estratégia, Derrida diz:

Posso então aceitar uma aliança momentânea, prudente, ao mesmo tempo apontando seus limites [...]. Portanto não hesito em apoiar, por mais modestamente que seja, causas como as das feministas, dos homossexuais, dos povos colonizados, até o momento em que desconfio, até o momento em que a lógica da reivindicação me parece potencialmente perversa ou perigosa. [...] O risco deve ser reavaliado a cada instante, em contextos cambiantes que dão lugar a transações sempre originais. Nenhum relativismo nisso, trata-se ao contrário da condição de uma responsabilidade efetiva, se algo assim existe.⁴⁰⁶

É nos termos de uma aliança momentânea, visando garantir uma responsabilidade efetiva, que Derrida defende a lei de paridade, uma lei que, segundo Roudinesco, a partir de 1999, introduz a diferença sexual na Constituição francesa e determina condições iguais de acesso para homens e mulheres nos mandatos eleitorais e nas funções eletivas – a contragosto de Roudinesco, que avalia tal fato como “o risco da instauração das cotas”.⁴⁰⁷ Portanto, uma situação concreta pode determinar, ou ao menos condicionar uma decisão, como Derrida o confirma:

Mas a partir do momento em que dizem: “Existe apenas uma escolha binária. É preciso votar sim ou não na paridade assim determinada”, percebo que se voto contra, arrisco-me a ratificar uma situação catastrófica. A França é o país mais retardatário no que diz respeito à presença, e sobretudo à representação das mulheres na vida política. Se me obrigam a votar “pró” ou “contra”, *naquele momento* [*à ce moment-là*], e a despeito de todas as minhas ressalvas, votarei a favor da paridade, porque se voto “contra” confirmo um fato massificante e intolerável: a sub-representação das mulheres na política num grau

⁴⁰⁵ Ibid., p. 170.

⁴⁰⁶ DERRIDA, 2001a, p. 44-5.

⁴⁰⁷ DERRIDA, 2001a, p. 46.

desconhecido na Europa, [...]. Em particular aquelas que pediram, desde o início, há mais de trinta e cinco anos, a desconstrução mais insistente e mais explícita, uma desconstrução de todos os efeitos de falogocentrismo que não se pretendia somente “retórica” ou “especulativa”, mas concreta, efetiva, política.⁴⁰⁸

A situação concreta impõe uma antinomia para o desconstrutor. De um lado, a chance de desconstruir o falogocentrismo, de outro, o risco da arbitrariedade da lei. A chance e o risco são retidos na experiência de uma “decisão passiva” – a expressão que Derrida utiliza é “naquele momento” [*à ce moment-là*], isto é, o momento ou o instante de uma decisão que, neste caso, não parece estar longe de uma decisão calculada. É o caso de uma decisão ou responsabilidade política, pois, conforme diz Derrida: “*A responsabilidade política* diante das situações sempre complexas, contraditórias e sobredeterminadas, como se dizia outrora, *reside em buscar calcular* o espaço, o tempo e o limite da aliança.”⁴⁰⁹

Pode-se afirmar que Derrida distingue dois tipos de responsabilidade: a *responsabilidade absoluta* e a *responsabilidade calculada*. A primeira é da ordem do incalculável, e é onde se situa, portanto, a liberdade:

o que imprevisivelmente surge, convoca e transborda ao mesmo tempo minha responsabilidade (minha responsabilidade *antes* de minha liberdade – que ela no entanto parece pressupor, minha responsabilidade na heteronomia, minha liberdade sem autonomia), o evento, a vinda (deste) que advém mas ainda não tem figura reconhecível – e que portanto não é necessariamente um outro homem, meu semelhante, meu irmão, meu próximo.⁴¹⁰

A responsabilidade absoluta precisa estar aberta a um outro absoluto. Esse outro, que não é necessariamente um homem ou uma mulher, não é também necessariamente um “ser vivo”, pois pode ser um espectro. O outro absoluto chega e é para ele que estou sempre exposto, numa situação ou acontecimento que escapa de qualquer controle. Trata-se de pensar uma heteronomia, uma lei que vem do outro, uma lei que ainda não chegou, e que ainda não está *aí*. Aquele, ou “aquilo” que advém excede os cálculos e as estratégias, ele excede a soberania e a autonomia de um “sujeito livre”:

mesmo que ninguém seja um “sujeito livre”, nesse lugar, existe o “livre”, um certo espaço de liberdade se abre, ou em todo caso é suposto aberto por (este) que advém, um *espaçamento* liberado, *des-engajado* [*dé-gagé*] (antes e para a prova [*le gage*], o engajamento, a resposta, a

⁴⁰⁸ Ibid. [grifo nosso]

⁴⁰⁹ Ibid., p. 45. [grifo nosso]

⁴¹⁰ DERRIDA, 2001a, p. 90.

promessa etc.). É por isso que esta figura está ligada a todas as questões políticas da soberania. [...] Ali de onde outro pode chegar, existe “por vir” [*à venir*], ou o por-*vir* [*de l’à-venir*].⁴¹¹

Derrida explicita a passividade da responsabilidade absoluta em relação a uma liberdade que se constitui no “espaçamento” *entre minha exposição*, isto é, onde sou exposto, *e o outro que advém*. Não meço este espaço, não sei nem onde começa ou termina, pois não sei quem é o outro, *como* ele vem, e nem quando ele vem. Derrida relaciona, uma vez mais, a responsabilidade, a liberdade e a decisão, para além do calculável:

ali onde advém (este) que resta a advir, sou exposto, fadado a ser livre, e a decidir, na medida em que não posso prever, predeterminar, prognosticar. Pode-se chamar isso de liberdade, mas com as ressalvas que acabo de esboçar. A condição da decisão (da decisão que *é preciso*, e que é preciso supor em toda parte) é a prova desse indecidível [...] sob a forma de “(deste) que advém”.⁴¹²

Sou “fadado” a ser livre. Derrida utiliza o verbo *vouer*, que pode significar também “dedicar”, “votar”, no sentido de ser dedicado, votado, consagrado a ser livre – e não, condenado.⁴¹³ É como se houvesse uma passividade e uma atividade ao mesmo tempo. Mas sou fadado a ser livre, somente *ali* onde o outro advém. Minha liberdade e minha decisão dependem deste outro que advém (do outro em mim):

Se sei que é preciso decidir, não decido. Entre o saber e a decisão, um salto é requerido, mesmo que seja necessário saber mais e o melhor possível antes de decidir. Mas se a decisão não está somente sob a autoridade de meu saber, mas também *em meu poder*, se ela é meu “possível”, se ela é apenas o predicado do que sou e posso ser, também não decido. Eis porque digo frequentemente, e tento demonstrar, em que “minha” decisão é e deve ser a *decisão do outro* em mim, uma decisão “passiva”, uma decisão do outro que não me exonera de nenhuma responsabilidade.⁴¹⁴ Proposição escandalosa para o bom senso e para a filosofia, mas de que creio ser possível racionalmente [...] demonstrar a necessidade inelutável e as implicações. Quando digo “racionalmente”, refiro-me evidentemente a uma história da razão, e,

⁴¹¹ Ibid., p. 91-2.

⁴¹² Ibid., p. 92.

⁴¹³ *Condamner* é o verbo utilizado por Sartre para definir a condição da liberdade em *O ser e o nada*: “*Je suis condamné à être libre*”.

⁴¹⁴ No texto em francês, lê-se: “[...] *une décision de l’autre que ne m’exonère d’aucune responsabilité*.” Há um equívoco na tradução brasileira pois, inverte-se o sentido do que Derrida diz sobre a responsabilidade: “[...] uma decisão do outro que me exonera de qualquer responsabilidade.” Cf. DERRIDA, Jacques; ROUDINESCO, Elisabeth. *De que amanhã*: diálogo. Trad. André Teles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004, p. 70. Neste diálogo, Derrida repete uma “norma” da decisão, da qual ele fala em *Políticas da amizade*: é o outro que decide “em mim”; ao menos, o “outro de mim”. Ver acima nota 362.

portanto, também a seu por-vir. A (este) que advém sob o nome de razão.⁴¹⁵

Verifica-se que uma decisão responsável pode ser *passiva e calculada*, ou pode ser *passiva não-calculada*. A propósito dessa passividade, François Raffoul comenta que “com tal ‘decisão passiva’, trata-se de designar uma alteridade no cerne da decisão responsável, uma alteridade ou heteronomia de qual e somente na qual uma decisão pode ser tomada.”⁴¹⁶ E Derrida fala novamente da necessidade de um “salto”. E o salto de uma decisão é a *fê*. Desse modo, é preciso crer que uma decisão determinada será, talvez, a melhor. Em seu diálogo com Elisabeth Roudinesco, Derrida fala outras vezes a respeito da decisão e da responsabilidade, a partir de diferentes assuntos. Num tópico em que discutem certos paradoxos da democracia, como o direito de “liberdade de expressão”, Derrida fala que

Não existem aliás decisão e responsabilidade dignas desse nome senão na resistência de um *double bind*, ali onde *não se sabe* previamente, quando nenhum saber prévio garanta ou programe de maneira contínua, sem nenhum salto, a escolha entre duas injunções tão imperativas e tão legítimas uma quanto a outra. Essa terrível lei, que é a própria lei, a lei da lei, dá sua chance à responsabilidade e à decisão, se as houver, mas não deixa nenhuma chance para a consciência tranquila. Ninguém jamais conseguirá saber – jamais estará seguro disso, num juízo teórico e determinante – que houve decisão responsável e que terá sido a melhor.⁴¹⁷

No caso da esfera institucional, a decisão e a responsabilidade precisam do cálculo, e exigem-no para a efetivação da lei. Por outro lado, mesmo nas esferas da política, da moral ou do direito, seguir uma lei ou uma regra calculada não é garantia de “consciência tranquila”. Devo assumir minha responsabilidade diante do outro, quando essa responsabilidade ou a decisão já se inseriu na ordem do cálculo. Pois, institucionalmente, as responsabilidades são em geral calculadas.

Como observa François Raffoul, é preciso reter aquilo que Derrida fala sobre o impossível na responsabilidade: “Na verdade, a responsabilidade em Derrida está ligada ao impossível, à aporia.”⁴¹⁸ Se se trata de uma ética, então Derrida se afasta das tentativas de restauração de alguma moralidade específica, e propõe verificar as aporias daquilo que pode determinar a ética, *de fora* da ética, não como antiético, mas como uma suspeita,

⁴¹⁵ DERRIDA, 2001a, p. 92.

⁴¹⁶ RAFFOUL, 2010, p. 299.

⁴¹⁷ DERRIDA, 2001a, p. 213.

⁴¹⁸ RAFFOUL, 2010, p. 294.

que permite a desconstrução de princípios utilizados por diferentes agentes. Derrida exemplifica: “Eu saúdo a lógica humanitária no seu ‘espírito’. No entanto, desconfio dela quando acontece de ser controlada por certos Estados a serviço de cálculos de curto ou longo prazo, às vezes, muito simplesmente a serviço do mercado.”⁴¹⁹ É necessário avaliar o cálculo e manter vigilância a despeito da instrumentalização dos discursos que se apossam de uma terminologia muitas vezes desgastada, como é o caso da expressão que designa os “direitos do homem”.⁴²⁰ Derrida continua: “Embora salvando populações, essas ‘grandes potências’ tentam, às vezes, instalar ou proteger assim uma hegemonia.”⁴²¹

De acordo com Derrida, isso não significa que seja necessário abandonar a ideia de algum princípio “fundador”. A operacionalização de um princípio deve considerar a singularidade de cada contexto e de cada momento. Derrida diz: “Em nome de um mesmo princípio eu não tomaria a mesma decisão em momentos diferentes. Eu me oporia a tal operação humanitária num caso, e a apoiaria num outro.”⁴²² De acordo com Derrida, não há nada de relativista nisso, pois, é necessário analisar os interesses em jogo por detrás de cada discurso.

A propósito das decisões de Estado, Derrida observa, em *O “conceito” do 11 de setembro*,⁴²³ que decisões precipitadas e sem um debate esclarecedor podem ser calculadas e apropriadas de modo oportuno. Ele comenta o caso dos Estados nacionais que passaram a condenar certo “terrorismo internacional”, após os atentados a edifícios norte-americanos (Torres gêmeas e Pentágono) em 11 de setembro de 2001:

Depois de 11 de setembro, uma avassaladora maioria de estados representados na ONU [...] condenou, [...] o que ela chama de “terrorismo internacional”. Durante uma sessão televisada da ONU, o secretário geral Kofi Annan teve de lembrar de passagem alguns dos debates anteriores. Pois justamente quando se preparavam para condenar o “terrorismo internacional”, certos estados expressaram reservas sobre a clareza do conceito e dos critérios usados para identificá-lo. Como ocorre com muitas outras noções jurídicas cruciais, o que permanece obscuro, dogmático ou pré-crítico não impede essas potências, as chamadas potências legítimas, de fazer uso das mesmas noções quando lhes parece oportuno. Ao contrário, quanto mais confuso o conceito, mais ele se presta a uma apropriação oportunista.

⁴¹⁹ DERRIDA, 2001a, p. 161-2.

⁴²⁰ Em *A besta e o soberano*, Derrida observa que os “direitos do homem” são indissociáveis da filosofia do sujeito cartesiana e kantiana, “em nome da qual se reduziu o animal à condição de máquina sem razão e sem pessoa”. Essa redução teria implicado a morte dada ao animal como um tipo de morte que não pode ser considerada necessariamente cruel. Cf. DERRIDA, 2008, p. 158.

⁴²¹ DERRIDA, 2001a, p. 162.

⁴²² Ibid.

⁴²³ O título original do livro é *Philosophy in a time of terror: dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida*, publicado em 2003 pela The University of Chicago Press.

Foi assim que, depois de algumas decisões apressadas, sem qualquer debate filosófico sobre o assunto do “terrorismo internacional” e sua condenação, a ONU autorizou os Estados Unidos a usarem qualquer meio julgado necessário e apropriado pelo governo norte-americano para se proteger desse chamado “terrorismo internacional”.⁴²⁴

Noções jurídicas e políticas são muitas vezes utilizadas, *conforme o direito*, para finalidades unilaterais e irresponsáveis. Foi em nome da “liberdade” e da “democracia” que os Estados Unidos se viram autorizados, isto é, legitimados (trata-se da força de lei) a invadir “países inimigos” para combater “o terrorismo internacional”. As fronteiras entre o “nacional” e o “internacional” variam conforme os discursos e os interesses em jogo. Outro exemplo citado por Derrida é o da repressão francesa na Guerra da Argélia entre 1954 e 1962. Durante a guerra e ainda por um período após seu término, o terrorismo praticado pelos “rebeldes argelinos” era considerado um fenômeno doméstico francês, enquanto o terrorismo do Estado francês era apresentado como operação da polícia em vista da segurança interna. De acordo com Derrida, somente na década de 90 o governo francês reconheceu aquele acontecimento como “guerra”, classificando-o, portanto, como confronto internacional. Com essa mudança de categorização do conflito, os atos do governo francês passaram a ser vistos como repressão, os “veteranos de guerra” passaram a ter direitos de pensão, e os terroristas argelinos foram reconhecidos como heróis da independência nacional. Segundo Derrida, trata-se de “instabilidade semântica, distúrbios irredutíveis nas fronteiras entre conceitos, indecisão no próprio conceito de fronteira”.⁴²⁵

Há uma confusão entre direito e justiça. E se a filosofia não deve se apropriar *exclusivamente* das noções e dos conceitos do direito, em contrapartida, é necessário o debate filosófico a despeito de tais noções. Mas esse debate parece estar cada vez mais difícil ou impossível de acompanhar nos desdobramentos dos novos eventos em questão.

Em todas as transformações que estamos discutindo, o que permanece incalculável é antes de mais nada a velocidade ou o ritmo, o tempo de aceleração e a aceleração do tempo. E isso por motivos essenciais, que têm a ver com a própria velocidade dos avanços tecnocientíficos ou as alternâncias de velocidade, assim como as alternâncias de tamanho e escala que as nanotecnologias introduziram em nossas avaliações e medidas.⁴²⁶

⁴²⁴ DERRIDA, Jacques. *Le “concept” du 11 septembre*: dialogues à New York (octobre-décembre 2001) avec Giovanna Borradori. Paris: Galilée, 2004c, p. 157-8.

⁴²⁵ DERRIDA, 2004c, p. 159.

⁴²⁶ Ibid., p. 160-1.

Derrida avalia como a velocidade da informação e o uso das novas tecnologias afetam várias instâncias de decisão, e afirma que talvez seja errado supor apressadamente que toda forma de terrorismo é voluntária, consciente, organizada e intencionalmente calculada. Para Derrida, existem situações históricas e políticas em que o terror acontece como que “por conta própria”, como resultado de relações de forças em jogo “sem que ninguém, nenhum sujeito consciente, nenhuma pessoa, nenhum eu [*moi*] tenha consciência ou se sinta responsável por isso.”⁴²⁷ Há situações de opressão (estruturais, sociais, nacionais) que “produzem” o terror, e se beneficiam dele, sem ter com ele qualquer relação direta. Nas palavras de Derrida, “o sentido estrito, [...] dado atualmente ao ‘terrorismo’ passa por todas as formas de sua implementação no discurso que domina o espaço público, em primeiro lugar, pelo do poder tecnoeconômico da mídia.”⁴²⁸ E Derrida questiona, “O que teria sido ‘11 de setembro’ sem a televisão?”. É necessário questionar as “causas” do terror, para compreender melhor não apenas este conceito, mas o seu acontecimento.

Diante da necessidade da discussão de tais questões, Derrida analisa também a necessidade de uma responsabilidade da filosofia:

Essas mudanças do direito internacional são necessárias, mas elas poderão acontecer daqui uma ou vinte gerações. Quem pode dizer? Sem ser capaz de saber quem hoje merece o nome de filósofo (a despeito disso, eu não confiaria em critérios profissionais ou organizacionais), eu seria tentado a chamar de filósofos qualquer um que, no futuro, refletir de modo responsável sobre essas questões e que cobrar explicações [*demande des comptes*] daqueles que estão encarregados pelo discurso público, pela linguagem e pelas instituições da legislação internacional. “Filósofo” (eu preferiria dizer “filósofo-desconstrutor”) é aquele que tenta analisar – e a partir daí tirar consequências práticas e efetivas – a relação entre as heranças filosóficas e a estrutura do sistema jurídico-político ainda dominante, mas visivelmente em mutação. “Filósofo” é aquele que busca uma nova criteriologia [*critériologie*] para distinguir entre “compreender” e “justificar”.⁴²⁹

Uma defesa da democracia e/ou da liberdade deve ser acompanhada de uma experiência aporética. Para isso, o tempo é requerido. Portanto, é preciso *re*-querer também outras filosofias, ou outras formas de pensar. Leitora de Derrida, Fernanda Bernardo comenta a urgência da decisão, e a relação entre responsabilidade e alteridade como aporia que se inscreve no dom:

⁴²⁷ Ibid., p. 163.

⁴²⁸ Ibid.

⁴²⁹ DERRIDA, 2004c, p. 161.

Não há, pois, nenhum conceito adequado do que se chama *resposta*, *decisão* ou *responsabilidade*: elas transportam, ou devem transportar, em si uma desmesura essencial, que as vota ao porvir. Pelo que, vê-mo-lo, é impossível responder à questão sobre a *resposta*, a *decisão*, a *responsabilidade*, a *identidade*. E, todavia, a *decisão* é sempre urgente – é a própria iminência: esta aporia imobiliza-nos, lançando-nos “às cegas” para o porvir, porque nos liga duplamente ao dever de responder. Esta aporia não exonera, porém, a responsabilidade: responsável de mim diante do outro, sobretudo e em primeiro lugar, responsável do outro diante de todo o outro. Rebelde à concepção decisionista da soberania, esta heteronomia não contradiz, antes abre a autonomia a si mesma, acordando a decisão ao dom, como dom do outro. Decide-se, dá-se em nome do outro – eis o que, segundo Derrida, liberta a decisão e a responsabilidade do saber; eis o que faz vir a responsabilidade a si.⁴³⁰

É preciso pensar nas aporias da responsabilidade, como a aporia da decisão que vem do outro, e pensar na responsabilidade absoluta que ainda não chegou. De acordo com Derrida, a decisão manda calcular, e a responsabilidade infinita também precisa do cálculo. E a lei da hospitalidade incondicional requer as leis. Mas o perdão parece não requerer um cálculo e uma apropriação jurídica ou política. Desse modo, Derrida reserva ao tema do perdão uma “lógica” diferente da que ele aplica às noções de decisão, responsabilidade e hospitalidade, embora o perdão absoluto seja impossível. Para aquilo que é ou pode ser da ordem do cálculo, há sempre o incondicional incalculável. Mas é preciso estar atento ao cálculo, e pelo modo como ele é apropriado, por *quem* ou *o que* se apropria e calcula, diante de quem ou do quê, e com quais objetivos. Aquele que apropria o cálculo pode ser uma “pessoa” ou “sujeito”, um Estado nacional, ou uma comunidade identitária qualquer. Há também a confusão daquilo que parece ser calculado, mas que não é. Há aquilo que pode ou deve ser calculado. E há o incalculável.

E o que escapa ao cálculo é o acontecimento no qual se dá o advento do outro, isto é, o evento da chegada do outro. Em outras palavras, *o outro é incalculável*, pois sua alteridade é imprevisível e impossível de ser apropriada. Não se sabe quando ele/ela chega, de onde e como ele/ela vem, e se ele/ela está mesmo por vir; se é que há algo assim. É nesse sentido que sobrescrevemos o que Derrida diz sobre a relação entre possível e impossível: “o caos é ao mesmo tempo um risco e uma chance, e é aí que o possível e o impossível se encontram.”⁴³¹

⁴³⁰ BERNARDO, Fernanda. “Introdução”. In.: DERRIDA, Jacques. *O outro cabo*. Trad. Fernanda Bernardo. Coimbra: Edição Reitoria da Universidade de Coimbra, 1995.

⁴³¹ DERRIDA, 2010, p. 164.

Para (não) finalizar, citamos um trecho do Seminário *A besta e o soberano* que trata da questão da soberania a partir do *double bind* (duplo vínculo, duplo laço, dupla injunção) – no nosso caso, a conclusão de uma tese, sem que se possa realmente terminá-la. Essa citação, que se refere ao décimo primeiro encontro do seminário, e data de 13 de março de 2002, captura os principais temas de nossa pesquisa. Derrida fala de um *double bind* que impõe a necessidade de desconstruir certa política da soberania sem que se recoloque em causa o pensamento da liberdade em nome do qual é possível colocar essa desconstrução em obra. Desse modo, essa desconstrução suscita uma outra forma de pensar e “testar” a liberdade, qual seja, a de uma liberdade heterônoma, vinda do outro, e que está ligada a esse *double bind*, cujo vínculo mantém ao mesmo tempo uma “resistência responsável”. Nesse sentido, seria necessário pensar a “resistência” do conceito de responsabilidade, e verificar até onde ele resiste, por exemplo, nas questões que relacionam a oposição entre “homem” e “animal”, entre responsabilidade (enquanto um modo de poder e saber responder) e a simples reação. Pois, como diz Derrida, poderes de todos os tipos, como os poderes político, policial, econômico e psiquiátrico etc., costumam acreditar que os limites que se deve “colocar para os deslocamentos dos animais no jardim zoológico e aos doentes mentais no hospital psiquiátrico são limites supostos e assinalados aos viventes irresponsáveis, a puras máquinas reacionais [*réactionnelles*].”⁴³² Nas palavras de Derrida, esse *double bind* supõe

um pensamento absolutamente outro da liberdade, *por um lado*, de uma liberdade que se liga, que esteja ligada heteronomicamente, precisamente com as injunções desse *double bind*, e, então, *por outro lado*, a resistência *responsável* [...] dessa evidência difícil: a saber, de que a escolha ou a decisão não são entre soberania indivisível e não soberania indivisível, mas entre muitas partilhas, distribuições, economias (*nomia*, *nomos*, *nemein* quer dizer distribuição e partilha, eu recordo), economias de uma soberania divisível. Outra dimensão ou outra figura do mesmo *double bind* seria [...] pensar uma incondicionalidade (quer se trate da liberdade, do dom, do perdão, da justiça, da hospitalidade) sem soberania indivisível. É mais do que difícil, é aporético, uma vez que a soberania é sempre dada como indivisível, portanto, como absoluta e incondicional.⁴³³

Os quase-conceitos de decisão, responsabilidade, hospitalidade e perdão, assim como a liberdade e a aporia, de acordo com o que diz Derrida, podem ser pensados por outras

⁴³² DERRIDA, 2008, p. 402.

⁴³³ Ibid.

vias. Absolutamente outras, como, por exemplo, a partir da questão da soberania, da questão do animal, ou do gênero. Seria necessário verificar as contradições e as aporias que se inscrevem nessas questões, para pensar, inclusive, a divisibilidade de qualquer soberania, e verificar de que modo isso afetaria o conceito de uma liberdade heterônoma, mas ao mesmo tempo incondicional, sobretudo na esfera do direito. E,

No dia em que esse *double bind*, em que essa implacável contradição fosse suspensa (quer dizer, para mim, jamais, por definição, é impossível e eu me pergunto como seria possível mesmo desejar algo assim), pois bem, seria... pois bem, seria o paraíso. Devemos sonhar com o paraíso?⁴³⁴

⁴³⁴ Ibid, p. 403.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Numa versão apócrifa da *Odisseia* ("*Odyseus und die Schweine: das Unbehagen an der Kultur*"), Lion Feuchtwanger propôs que os marinheiros enfeitiçados por Circe e transformados em porcos gostaram de sua nova condição e resistiram desesperadamente aos esforços de Ulisses para quebrar o encanto e trazê-los de volta à forma humana. Quando informados por Ulisses de que ele tinha encontrado as ervas mágicas capazes de desfazer a maldição e de que logo seriam humanos novamente, fugiram numa velocidade que seu zeloso salvador não pôde acompanhar. Ulisses conseguiu afinal prender um dos suínos; esfregada com a erva maravilhosa, a pele eriçada deu lugar a Elpenoros - um marinheiro, como insiste Feuchtwanger, em todos os sentidos mediano e comum, exatamente "como todos os outros, sem se destacar por sua força ou por sua esperteza". O "libertado" Elpenoros não ficou nada grato por sua liberdade, e furiosamente atacou seu "libertador": "Então voltaste, ó tratante, é intrometido? Queres novamente nos aborrecer e importunar, queres novamente expor nossos corpos ao perigo e forçar nossos corações sempre a novas decisões? Eu estava tão feliz, eu podia chafurdar na lama e aquecer-me ao sol, eu podia comer e beber, grunhir e guinchar, e estava livre de meditações e dúvidas: '*O que devo fazer, isto ou aquilo?*' Por que vieste? Para jogar-me outra vez na vida odiosa que eu levava antes?"⁴³⁵

Para tratar das questões da decisão, da aporia e da responsabilidade na desconstrução de Derrida, foi necessário delimitar alguns dos textos nos quais o autor menciona essas noções, e seguir seus passos, conforme cada estratégia, em determinados contextos de suas discussões. A abordagem *quase* cronológica de nossa pesquisa não é arbitrária. O tema dos indecíveis aparece nas suas primeiras publicações, e os questionamentos sobre a responsabilidade, a hospitalidade e o perdão são destacados posteriormente, em um período em que as discussões sobre a ética, a justiça e a política se tornaram mais evidentes.

Mas seguir os passos de Derrida não significa seguir um método. A desconstrução não é um método, se por método compreende-se um conjunto de regras e esquemas orientadores, dentro do qual deveriam ser registrados os objetos de estudo, isto é, de acordo com regras previstas. Porém, isso não significa que não há previsibilidade na desconstrução. A desconstrução está *em obra*, diz Derrida. Ela é o *acontecimento* em obra, desdobrando-se em eventos nas singularidades históricas. É o que se verifica, por exemplo, no caso da mulher que, diante de um tribunal da TRC (*Comissão Verdade e Reconciliação*) na África do Sul, questiona a lógica institucional do perdão, e afirma que

⁴³⁵ BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade líquida*. Tradução Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2021, p. 27-8.

nenhum governo *pode* perdoar, pois somente ela *poderia*, e ela *decide* não perdoar os assassinos de seu marido.

A desconstrução não pode ser cooptada pelo plano filosófico ou pelo planejamento institucional sem que suas bordas e redobras transbordem para outras esferas ou outras vias do pensamento. Porém, é evidente que, numa pesquisa, cujas responsabilidades institucionais exigem máxima clareza da exposição de ideias, objetivos e conclusões, a questão do método se torna sempre necessária. Nesse sentido, foi preciso perguntar: como identificar um caminho para seguir os passos e analisar os textos de um autor cujo pensamento sempre se recusou a ser identificado como um método? De início, seria preciso resolver essa antinomia; ou poderíamos fazer a experiência dessa aporia, como Derrida costuma dizer sobre a *sua* desconstrução. É possível, portanto, ressignificar a questão do método, e pensá-lo como uma experiência, cujo caminho não é apenas construído, mas desconstruído.

Dentre as primeiras dificuldades que se impõem, ao ler Derrida, têm-se as abordagens dos temas, pois na maioria das vezes ele começa seus textos a partir de algum texto e autor específicos. É importante notar que muitos textos de Derrida são transcrições de seminários, conferências ou diálogos a convite de autores de áreas como a Psicanálise, a Sociologia, a Filosofia ou o Direito. Portanto, é por meio de discussões com autores diversos, conforme a exigência de cada tema em questão, que Derrida retém ideias, noções e problemas, *desconstrói*, tira suas próprias “conclusões”, e aponta sua *différance*, seus questionamentos, mas sem fechamentos.

Não há sistematizações entre um e outro texto derridiano. *Um livro* não é exatamente “um livro”. Mas há coerência; há rastros e marcas da desconstrução. Essas marcas, como foi mencionado, ao mesmo tempo propiciam e dificultam a compreensão de suas ideias. É preciso intervir nos diálogos entre Derrida e seus interlocutores. E foi assim que nossa tese começou, inspirada por uma sentença, um *quase*-bordão, uma frase retida de Kierkegaard, repetida em diferentes (con)textos, cuja referência, porém, nunca é mencionada.

Derrida fala da decisão como uma “loucura”. A decisão nos deixa loucos, pois ela deve ser tomada sem que haja o saber, ou sem qualquer fundamento. Mas Derrida mantém a decisão em suspenso: “se” houver decisão, “se” houver algo do tipo, então essa é uma decisão absoluta, isto é, uma decisão que não é, não está, ou que não foi programada. Ocorre o mesmo, então, com a responsabilidade. Ser responsável significa responder a alguém, ao outro, pelo outro, e diante do outro, mas uma responsabilidade que “mereça”

ser chamada de responsabilidade não pode ser o resultado de um programa ou de um saber específico, e não deve se referir àquilo que se costuma chamar de “boa consciência”, ou consciência tranquila. Portanto, há muitas aporias no pensamento derridiano, e o filósofo tem consciência disso.

A decisão e a responsabilidade não podem depender de um saber, pois uma decisão ou uma responsabilidade que pratica um saber, isto é, um cálculo, coloca em prática uma regra programada. Pois a decisão e a responsabilidade não devem depender de nenhuma prescrição. Por outro lado, Derrida afirma que, no caso da decisão, é necessário fazer uma experiência do indecível, e, no caso da responsabilidade, é preciso ter em conta a irresponsabilidade e a impossibilidade de completude da responsabilização. Uma decisão e uma responsabilidade *reais*, seriam, portanto, *praticamente* uma experiência aporética, em muitos sentidos.

Costuma-se pensar que uma experiência conduz a um hábito ou a um saber. Esse não é o caso da decisão e da responsabilidade conforme a desconstrução derridiana. A experiência de que Derrida fala nunca pode assegurar a constituição de um saber estabelecido. É por isso que “o instante da decisão é uma loucura”.

A respeito da frase de Kierkegaard, podemos observar que Derrida faz uma interpretação. Toda vez que menciona essa frase, o filósofo se abstém de comentar o que Kierkegaard queria dizer ou poderia ter dito sobre essa relação entre instante, decisão e loucura. Verificamos que, nas *Migalhas filosóficas*, quando Kierkegaard diz que o instante da decisão é uma loucura, ele simula o que somente Sócrates poderia ter dito, mas não o que ele, Kierkegaard, teria dito. Para Sócrates, a loucura é o irracional, o ilógico, no sentido de algo que está fora da lógica, o que não é bom para o discurso racional. Entretanto, Kierkegaard se interessa pelo irracional, pois uma responsabilidade ou uma decisão devem estar acima da ética, isto é, acima do discurso e do dever moral, para responder por um dever absoluto, cuja resposta deve ser uma ação, a ação de *dar* (a morte) em nome do outro. Essa ação é constituída por um dom, mas também pela fé. É pelo salto que chego a uma decisão responsável, o salto na fé.

Podemos dizer que Kierkegaard é uma das principais fontes do pensamento derridiano, no tocante ao tema da decisão e da responsabilidade. Apesar dos cuidados com certa descristianização da filosofia kierkegaardiana, os temas da decisão, da responsabilidade e da fé estão presentes na desconstrução, à diferença de que não há um Deus absoluto como última garantia do salto; mas há o outro absoluto, um absolutamente qualquer outro. A discussão sobre “o outro” também é apropriada da filosofia

kierkegaardiana, pois ela é constituída pela questão do segredo e do não-saber: não vejo o outro absoluto, e não sei e nem posso saber o que ele sabe; e nesse sentido, tremo e temo, *como se eu fosse* Abraão. Há uma relação com o que Lévinas pensa sobre a alteridade: é pela morte do outro que assumo a responsabilidade pela minha morte. E essa relação com o sacrifício impossível e com a morte é que revelam a insuficiência de toda responsabilidade, e é isso que torna possível conferir seu caráter de finitude.

Uma das hipóteses que considerávamos no início desta pesquisa era a de que havia no pensamento derridiano uma discussão a respeito da questão da liberdade. Essa hipótese pôde ser confirmada a partir do segundo capítulo. Mesmo que não seja possível afirmar que há uma teoria da liberdade que se constitua enquanto tal no pensamento de Derrida, pudemos verificar, em várias passagens nas quais aparecem os temas da decisão e da responsabilidade, as implicações de certa noção de liberdade. Afinal, Derrida defende que uma decisão que mereça esse nome, se existe decisão, ela deve ser uma decisão *justa, responsável e livre*. Derrida não está isento de certas tradições ou teorias da liberdade. Em *Ser e tempo*, por meio de sua analítica existencial, Heidegger encontra a responsabilidade do *Dasein* a partir das análises do constitutivo fundamental que é o ser-para-a-morte. É esta constituição finita que empodera o *Dasein*, pois se trata de um poder-ser que deve assumir, isto é, escolher seu próprio ser. Derrida não se apoia nessas categorias heideggerianas, mas é inegável que, assim como Heidegger, ele relaciona a liberdade com a finitude e a angústia da falta de fundamento. Por outro lado, Derrida se aproxima de Lévinas para dizer que a liberdade é condicionada pelo outro, e não uma propriedade de um ser-aí jogado no mundo. Para Heidegger, o *Dasein* é livre porque é responsável por seu ser mais próprio. Para Derrida, sou livre porque sou responsável pelo outro. Em outras palavras, na perspectiva desconstrucionista de Derrida, a responsabilidade é condição para a liberdade, e não o contrário. Trata-se de uma liberdade fundada na responsabilidade, se é que podemos dizer que a responsabilidade é um “fundamento”. Sabemos que essa afirmação é arriscada. No entanto, é preciso observar que Derrida relaciona a responsabilidade com a alteridade. É nesse sentido que podemos compreender, paradoxalmente, certa noção derridiana de liberdade: a liberdade não existe nela mesma, pois só há liberdade quando há o outro. Afinal, uma decisão livre nunca pode depender de um saber ou de um cálculo, mas ela pode ser, ou é até necessário que seja, uma *decisão passiva*, vinda do outro.

Nossa interpretação não exclui a possibilidade de pensar de outra forma a noção de liberdade na desconstrução derridiana. Noutros termos, toda tematização sobre a

responsabilidade, a decisão e a liberdade, será sempre insuficiente. Para Derrida, a responsabilidade é um conceito estranho que não pode ser apropriado por uma espécie de intuição, e é por isso que podemos pensá-la como um quase-conceito. Ela é uma experiência inventiva, cujo evento é (im)propriamente instável, plástico, móvel, inseguro, e ao mesmo tempo, absoluto. A responsabilidade deve romper com o dogma, e com a autoridade da lei do direito ou da moral. Derrida segue os passos de Kierkegaard, pois Abraão deve romper com a ética para ser responsável. Mas o salto de Abraão é um salto na fé em um Deus absoluto. O salto derridiano também é um saltar pela fé num outro absoluto, mas esse outro pode ser absolutamente qualquer outro [*tout autre est tout autre*], pois minha responsabilidade pode vir de qualquer outro, conforme Derrida diz, seguindo as leituras de Patočka.

É importante destacar que Derrida observa que o conceito de responsabilidade é fortemente marcado pela lógica de uma filosofia clássica e pelos discursos religiosos, e ambos possuem em comum um pensamento sobre o mistério ou o segredo. Há uma história do conceito de responsabilidade, e essa história está vinculada à própria história europeia. Crítico de todo tipo de universalismo, Derrida sabe dos riscos que podem advir de um conceito eurocêntrico, isto é, dos riscos de uma europeização, e de toda assimilação conceitual, na discussão teórica, mas também na aplicabilidade de tais conceitos, sem que se faça uma leitura atenta sobre a rede semântica que constitui tais noções, como é o caso do conceito de responsabilidade.

É nesse sentido que Derrida analisa o problema da amizade na política, ou da política fundada na amizade, e tudo aquilo que pode estar relacionado a uma ideia de fraternidade, desde o sangue até a questão do solo, mas também, certa crença numa propriedade comum, isto é, numa comunidade de irmãos e/ou de amigos. É necessário romper com essa lógica, cujo fundamento pode assegurar algum tipo de xenofobia ou de etnocentrismo. Mas, como diz Derrida em *Políticas da amizade*, uma decisão é um cortar sem excluir, uma invenção de “outros nomes” para o político, para intervir e transformar a política. Tal transformação vem sempre acompanhada de um *talvez*, conforme Derrida herda de Nietzsche, um *talvez* que sempre assombra toda decisão e toda responsabilidade.

A transformação pode ser revolucionária, barulhenta se se quiser. Mas ela guarda sempre um silêncio, que trata daquilo que não deve ou não pode ser falado, não simplesmente porque se deve guardar um segredo, mas porque deve ser guardado o segredo de um segredo: não se fala deste segredo porque não se sabe do que ele trata. Em outras palavras, a cada transformação gerada numa nova decisão ou numa nova

responsabilidade, há o silêncio do não-saber, por *não saber* se (assombração do talvez, da indecidibilidade e da irresponsabilidade) uma decisão tomada é suficientemente responsável; e Derrida sempre dirá que não, que nunca se é absolutamente responsável.

Há um *double bind*, um duplo vínculo, pois ao mesmo tempo que uma decisão e uma responsabilidade só podem ser exercitadas na aporia ou no paradoxo, é preciso dar um salto na fé. Este salto deve ser efetuado, pois há um dever que o aguarda; porque há urgências que esperam por decisões e por responsabilidades assumidas. Portanto, de acordo com o que Derrida fala em *Políticas da amizade*, o salto é uma violência ao *talvez*. Uma decisão ética, jurídica e política se faz pelo corte na indecidibilidade, isto é, por um rompimento com aquilo que lhe constitui.

É necessário passar da *responsabilidade absoluta*, isto é, da responsabilidade excepcional ou extraordinária, quiçá irresponsável, para a *responsabilidade geral*, para o campo da ética, onde as normas e as leis são supostamente mais claras, mas não necessariamente justas, nem injustas. Abraão rompe com a *responsabilidade geral* para cumprir um chamado de Deus, isto é, para atender à *responsabilidade absoluta*; mas se torna assassino diante da ética. E Derrida rompe com a lei da *responsabilidade geral* que ordena aos cidadãos franceses que não acolham estrangeiros, e decide acolher, ser hospitaleiro, praticando, portanto, uma *responsabilidade absoluta*, que significa também, neste caso, uma *hospitalidade absoluta*. Trata-se de uma desconstrução *do geral*, do dogma, dos discursos estabelecidos. Desconstrução, e não destruição. Porque, segundo Derrida, há um dever absoluto. E esse dever manda sacrificar a ética e tudo o que já foi calculado.

Segundo Derrida, o dever absoluto de uma responsabilidade absoluta nunca é exclusivamente único. É correto afirmar que cada dever absoluto pode ser unilateral, mas há várias unilateralidades. Sou responsável, e devo ser responsável a cada instante, por todos que eu sacrifico, e em nome de algum dever específico. Sacrifico o tempo com minha família pelo tempo do meu trabalho, e posso sacrificar meu trabalho por outro motivo qualquer; “sacrifico” o animal não alimentado pelo animal que alimento etc. É por isso que toda responsabilidade mantém um fundo de irresponsabilidade, como um fantasma que assombra o “ser responsável”. No fundo, meus sacrifícios e minhas decisões são incalculáveis e injustificáveis. Devo me calar, pois não posso racionalizar minha escolha.

É o que acontece também com os discursos sobre a hospitalidade e o perdão, conforme o pensamento de Derrida. Ambos não podem ser simplesmente racionalizados

e apropriados pelos discursos institucionais, sejam eles religiosos, jurídicos ou políticos. Mas é preciso notar uma diferença: a hospitalidade incondicional (pura, ou de visita) pode colocar a hospitalidade condicional (ou de convite) em movimento, e mantê-la em “progresso”. É desse modo que as leis de hospitalidade podem se desenvolver em direção a uma alteridade absoluta, tendo como princípio, portanto, *A lei da hospitalidade*; por outro lado, o perdão se constitui numa outra esfera de alteridade, numa outra lógica que, de acordo com Derrida, não pode ser calculada, nem programada, nem portanto institucionalizada. O perdão é um dom, cuja doação se faz no sentido de uma promessa, o que, por conseguinte, envolve sempre um perjúrio.

Toda hospitalidade é aporética e indecidível. Pois, apesar de a hospitalidade absoluta ser aquela que nunca exige nada ou que nunca pergunta para o hóspede, permanece indecidível a questão do nome, isto é, se é mais justo (e mais amável) perguntar o nome, ou não perguntar. Pois a pergunta não é necessariamente uma troca, entendendo por troca aquilo que define a condição para a hospitalidade condicional. Do mesmo modo, um perdão condicional é um perdão que privilegia o sentido da troca. O pecador pede perdão para ser salvo, e só é perdoado *porque* se converteu; e o assassino quer ser anistiado porque se arrependeu de seu crime. Um perdão só é incondicional quando ele é dado, quando excede a permuta, e quando não tem nenhuma finalidade envolvida. E porque o perdão é marcado sempre pelo perjúrio, verifica-se que a irresponsabilidade é um traço que constitui o perdão.

Dos conceitos que abordamos nesta pesquisa, o perdão parece ser não apenas o mais aporético, mas também aquele que Derrida se inclina mais facilmente a caracterizar como uma singularidade. Mas, apesar de sempre dizer que a responsabilidade vem do outro, ele também reconhece que há sempre um “eu” que assinala explícita ou implicitamente a responsabilidade, e é necessário considerar o que a tradição e a linguagem comum pensam sobre essa relação, pois ela diz respeito ao modo como a noção de responsabilidade costuma ser apropriada pela “lei” ou pelo “direito”. Portanto, há sempre o risco de um regresso a uma teoria do sujeito, um risco que, por exemplo, Ernesto Laclau prefere assumir e afirmar que não se pode abolir a categoria do sujeito. Derrida prefere sempre olhar com mais cautela para esse “conceito” que nunca se constituiu como conceito, o que dá a entender que a noção de sujeito é ela própria um indecidível, um fantasma, ou uma fábula, como diz Derrida. É como se Derrida olhasse sempre de soslaio, não por insegurança, mas por desconfiança em relação a tudo aquilo que circunscreve e orbita ao redor de uma noção de “sujeito”, qualquer que seja essa noção.

A maior aporia, no entanto, aquela de que Derrida sempre pretende se distanciar, mas que nunca pode negar, é a questão do cálculo. Se, por um lado, a responsabilidade e a decisão são anuladas quando são praticadas conforme um programa ou conforme o dever, por outro lado, elas também devem necessitar da suspensão do *talvez* e da indecidibilidade para que se efetivem nas esferas institucionais do direito e da política. Derrida chega a dizer em suas *Observações sobre a desconstrução e o pragmatismo* que ele espera que a desconstrução contribua para que a esquerda “avance politicamente” nas universidades, nos Estados Unidos, na França, ou em outros lugares.⁴³⁶

O cálculo não deve ser simplesmente demonizado, pois há sempre urgências políticas e jurídicas que envolvem alteridades que necessitam de algum tipo de suporte. É nesse sentido que o cálculo passa a ser praticamente necessário, pois há um dever absoluto, para além do cálculo, isto é, o dever para com o outro absoluto. Desse modo, a desconstrução pode permanecer na aporia e nas experiências hiperaporéticas, pois toda responsabilidade é interminável, inconclusa, não podendo ser apropriada de forma absoluta pelo cálculo. A crítica de Derrida ao cálculo diz respeito ao problema do reducionismo, dado que, conforme Derrida fala em *Espectros de Marx*, há sempre o *risco da redução* da justiça às regras jurídicas. E esse risco sempre assombrará o direito. É nesse sentido que concordamos com David Spinet quando ele afirma que a desconstrução não vê a justiça como “ideia reguladora”, mas como “ideia” *desreguladora*. Pois, como diz Derrida em *Aporias*, a desconstrução é a experiência aporética do impossível.

Também é importante observar que a desconstrução não pode ser reduzida a uma simples estratégia. O que pretendemos mostrar no último capítulo é que a desconstrução derridiana não se reduz a uma única estratégia, mas ela pode ser pensada como *estratégias*, que são como traços do próprio processo desconstrutivo, no qual se incluem a experiência da aporia, a *différance*, as ex-apropriações dos conceitos, e a infinitude aporética de toda decisão, responsabilidade e hospitalidade.

Cabe afirmar, portanto, que o questionamento desconstrutivo não pode ser mantido na ordem do jurídico ou da política, pois, as necessidades das leis e a urgência do cálculo impedem que se reproduza institucionalmente alguma crítica que desestabilize a todo momento as ações políticas ou os códigos do direito. Evidentemente, isso não quer dizer que as experiências desconstrutivas devam existir somente na esfera do pensamento ou, no limite, da filosofia. Se, por um lado, as leis e os códigos carecem dos conceitos

⁴³⁶ DERRIDA, 2010, p. 167.

para fundamentar as próprias leis, os códigos, as declarações e as constituições – como é o caso do uso da expressão “ser humano” na *Declaração Universal dos Direitos Humanos*, ou da “pessoa humana”, na Constituição brasileira de 1988, que de algum modo estão sempre relacionados ao conceito de sujeito – por outro lado, deve haver liberdade para se questionar tudo, como diz Derrida em *A universidade sem condição*, não para destruir tais conceitos estabelecidos, mas para pensá-los, desconstruí-los, e fazer, mesmo a partir deles e de novos conceitos ou quase-conceitos, outras experiências do impossível. É preciso, portanto, pensar noutras aporias.

Toda possibilidade de dizer algo é também a possibilidade de não dizer. O “erro” anda de mãos dadas com o “acerto”, e a “certeza” caminha lado a lado da “dúvida” – há o “risco” de se confirmar, de estar certo, mas também de errar; mas é preciso arriscar e tecer novos fios ao texto, pois, como diz Derrida em *A farmácia de Platão*, essa é a “única chance de entrar no jogo, tomando-o entre as mãos”. O risco da decisão é a ausência de certeza, e o risco da responsabilidade é a ausência de saber. E a ausência não é simplesmente o oposto da presença, mas aquilo que a constitui.

Nesta constituição, isto é, neste risco, há sempre a possibilidade de que a comunicação não chegue ao destinatário. Pois a tese nunca é um *ponto fixo*, menos ainda um *ponto final*; ela é um ponto de apoio, o suporte ou o suplemento de um posicionamento constituído pelo jogo entre estabilidade / instabilidade, um suporte ausente ou uma ausência como suporte, como a *khôra*. Portanto, a tese *terá sido* sempre instável, e será, para sempre, assombrada pela indecisão.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Textos de Derrida

- DERRIDA, Jacques. (1967a) *L'écriture et la différence*. Paris: Points / Éditions du Seuil. (*A escritura e a diferença*. Trad. Maria Beatriz Marques Nizza da Silva, Pedro Leite Lopes e Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 1971.)
- _____. (1967b) “Cogito et histoire de la folie”. In: DERRIDA, J. *L'écriture et la différence*. Paris: Points / Éditions du Seuil, p. 51-97.
- _____. (1967c) “Violence et métaphysique: Essai sur la pensée d’Emmanuel Lévinas”. In: DERRIDA, J. *L'écriture et la différence*. Paris: Points / Éditions du Seuil, p. 117-228.
- _____. (1967d) “‘Genèse et structure’ et la phénoménologie”. In: DERRIDA, J. *L'écriture et la différence*. Paris: Points / Éditions du Seuil, p. 229-252.
- _____. (1967e) “Freud et la scène de l’écriture”. In: DERRIDA, J. *L'écriture et la différence*. Paris: Points / Éditions du Seuil, p. 293-340.
- _____. (1967f) *De la grammatologie*. Paris: Les Éditions de Minuit. (*Gramatologia*. Trad. Miriam Chnaiderman e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Perspectiva; Editora da Universidade de São Paulo, 1973.)
- _____. (1972a) *La voix et le phénomène*: Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl. Paris: Presses Universitaires de France. (*A voz e o fenômeno*. Trad. Maria José Semião e Carlos Aboim de Brito. Lisboa: Edições 70, 2012.)
- _____. (1972b) “La différence”. In: DERRIDA, J. *Marges de la philosophie*. Paris: Les Éditions de Minuit. (*Margens da filosofia*. Trad. Joaquim Torres Costa e Antonio M. Magalhães. Campinas, SP: Papirus, 1991.)
- _____. (1972c) “La pharmacie de Platon”. In: DERRIDA, J. *La dissémination*. Paris: Points / Éditions du Seuil. (*A farmácia de Platão*. Trad. Rogério Costa. São Paulo: Iluminuras, 2005.)
- _____. (1972d) “La double séance”. In: DERRIDA, J. *La dissémination*, Paris: Points / Éditions du Seuil.
- _____. (1987a) “Lettre à um ami japonais”. In: DERRIDA, J. *Psyché: Invention de l’autre*. Paris: Éditions Galilée, p. 387-393.
- _____. (1987b) *Psyché, Invention de l’autre (1983-1984)*. In: DERRIDA J. *Psyché: Invention de l’autre*. Paris: Éditions Galilée, pp. 11-62.
- _____. (1990) *Limited Inc.* Paris: Éditions Galilée. (*Limited Inc.* Trad. Constança Marcondes Cesar. Campinas, SP: Papirus, 1991.)

- _____. (1991) *Donner le temps*. Paris: Éditions Galilée.
- _____. (1992) “Il faut bien manger... ou le calcul du sujet”. In: DERRIDA, J. *Points de suspension*: entretiens. Paris: Galilée. (“É preciso comer bem” ou o cálculo do sujeito. Trad. Denise Dardeau e Carla Rodrigues. Disponível em: <<http://www.revistalatinoamericana-ciph.org/wp-content/uploads/2018/02/RLCIF-3-%E2%80%9CE%CC%81-preciso-comer-bem%E2%80%9D-ou-o-ca%CC%81-lculo-do-sujeito.pdf>>. Acesso em 10 mai 2020.)
- _____. (1993) *Spectres de Marx*: L’État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale. Paris: Éditions Galilée. (*Espectros de Marx*: o estado da dívida, o trabalho do luto e a nova internacional. Trad. Anamaria Skinner. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.)
- _____. (1994a) *Force de loi*: le “fondement mystique de l’autorité”. Paris: Galilée. (“Force of law: the ‘mystical fundation of authority’”. In: CORNELL, Drucilla et al. *Deconstruction and the possibility of justice*. New York / London: Routledge, 1992, p. 03-67); (*Força de lei*: o fundamento místico da autoridade. Trad. Leyla Perrone-Moisés. 2. ed., São Paulo: Martins Fontes, 2010.)
- _____. (1994b) *Politiques de l’amitié*: suivi de L’oreille de Heidegger. Paris: Galilée. (*Políticas da amizade*: seguido de O ouvido de Heidegger. Trad. Fernanda Bernardo. Porto, Portugal: Campos das Letras, 2003.)
- _____. (1995) *Paixões*. Trad. Lóris Z. Machado. Campinas, SP: Papirus.
- _____. (1996a) *Apories*: mourir – s’attendre aux “limites de la vérité”. Paris: Galilée. (*Aporias*: morrer – esperar-se nos “limites da verdade”. Trad. Piero Eyben e Fabricia Wallace Rodrigues. Vinhedo, SP: Horizonte, 2018.)
- _____. (1996b) *Le monolinguisme de l’autre ou la prothèse d’origine*. Paris: Galilée.
- _____. (1999a) *Sur Parole, Instantanés philosophiques*. Paris: Éditions de l’Aube, apud CONTINENTINO, Ana. Maria. A alteridade no pensamento de Jacques Derrida: escritura, meio-luto, aporia. [Tese – Doutorado]. Rio de Janeiro, PUC – Rio, 2006. p. 18.
- _____. (1999b) *Donner la mort*. Paris: Éditions Galilée. (*Dar a morte*. Trad. Fernanda Bernardo. Coimbra, Portugal: Palimage, 2013.)
- _____. (2001a) ROUDINESCO; Elisabeth. *De quoi demain...* Dialogue. Paris: Fayard / Galilée. (*De que amanhã*: diálogo. Trad. André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.)
- _____. (2001b) *L’Université sans condition*. Paris: Éditions Galilée.
- _____. (2002) *De l’hospitalité*: Anne Dufourmantelle invite Jacques Derrida à répondre. Paris: Calmann-Lévy. (Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar da Hospitalidade. Trad. Antonio Romane. São Paulo: Escuta, 2003.)

- _____. (2003) *Voyous: deux essais sur la raison*. Paris: Éditions Galilée.
- _____. (2004a) *Papel Máquina*. Trad. Evando Nascimento. São Paulo: Estação Liberdade.
- _____. (2004b) “*Versöhnung, ubuntu, pardon : quel genre ?*”. In.: CASSIN, Barbara; CAYLA, Olivier; SALAZAR, Philippe-Joseph. *Vérité, réconciliation, réparation*. Paris: Seuil, p. 111-156. [Le genre Humain] (O perdão, a verdade, a reconciliação: qual gênero? In.: NASCIMENTO, Evando [Org.]. *Jacques Derrida: pensar a desconstrução*. São Paulo: Estação Liberdade, 2005, p. 45-92.)
- _____. (2004c) *Le “concept” du 11 septembre: Dialogues à New York avec Giovanna Borradori* [octobre-décembre 2001]. Paris: Galilée. (HABERMAS, Jürgen. *Filosofia em tempo de terror: diálogos com Jürgen Habermas e Jacques Derrida*. Trad. Roberto Muggiati. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.)
- _____. (2007) *O cartão postal: de Sócrates a Freud e além*. Trad. Simone Perelson e Ana Valéria Lessa. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- _____. (2008) *Séminaire La bête et le souverain*. Volume 1 (2001-2002), Paris: Galilée. (*A besta e o soberano* [Seminário]. vol. 1 (2001- 2002). Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2016.)
- _____. (2010) *Remarques sur la déconstrction et le pragmatisme*. In.: MOUFFE, Chantal et al. *Déconstruction et pragmatisme*. Besançon: Éditions Solitaires Intempestifs, 2010, p. 151-71.
- _____. (2014) “‘Justices’”. In: COHEN-LEVINAS, Danielle et MICHAUD, Ginette. *Appels de Jacques Derrida*. Paris: Hermann.
- _____. (2015a) “Manquements du droit à la justice”. In: *Revue Lignes*. Paris, n. 47, Derrida politique, p. 222-6, mai 2015.
- _____. (2015b) “La mélancolie d’Abraham”. In: *Revue Les Temps Modernes*. Paris, n. 669-670, Derrida L’événement déconstruction, Juillet-Octobre 2012 / Gallimard (e-book). (“A melancolia de Abraão”. Trad. Francisco Elício Pacífico e Piero Eyben. In: EYBEN, Piero; RODRIGUES, Fabricia W. (Orgs.). *Cada vez o impossível: Derrida*. Vinhedo, SP: Editora Horizonte, 2015, pp. 12-39.
- _____. (2019) *Le parjure et le pardon*. Volume I, Séminaire (1997–1998). Paris: Éditions du Seuil.

Textos de outros autores

- ARISTÓTELES. *De anima*. Trad. Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Editora 34, 2006.
- _____. *Ética a Nicômaco*. 4. ed. Trad. Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2014.

- _____. *Ética a Eudemo*. Trad. Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2015.
- AUSTIN, J. L. *How to do things with words*. London: Oxford University Press, 1962. (*Quando dizer é fazer*. Trad. Danilo Marcondes de Souza Filho. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990)
- BALCARCE, Gabriela. *Derrida: estudio preliminar y selección de textos*. Buenos Aires: Galerna, 2016.
- BAILLY. *Dictionnaire Grec Français*. s/d. Paris: Hachete. p. 354. Disponível em: <<https://pt.scribd.com/document/139429534/Bailly-Dictionnaire-Grec>>. Acesso em: 22 mai 2019.
- BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade líquida*. Trad. Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2021.
- BECKER, Udo. *Enciclopedia de los símbolos*. Trad. J. A. Bravo. DF, México: Editorial Oceano de México, s/d.
- BENJAMIN, Walter. “Para a crítica da violência”. In: BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem*. 2. ed. Trad. Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas cidades / Editora 34, 2013.
- BENNINGTON, Geoffrey. “A moment of madness: Derrida’s Kierkegaard”. *Oxford Literary Review*, Volume 33 Issue 1, Page 103-127, Jun 2011. Disponível em: <<https://eupublishing.com/doi/abs/10.3366/olr.2011.0008>>. Acesso em 13 jul 2018.
- BERNARDO, Fernanda. “Introdução”. In.: DERRIDA, Jacques. *O outro cabo*. Trad. Fernanda Bernardo. Coimbra, Portugal: Edição Reitoria da Universidade de Coimbra, 1995.
- BÍBLIA TEB. Tradução Ecumênica. São Paulo: Edições Loyola, 1994.
- BILLIER, Jean-Cassien; MARYIOLI, Aglaé. *História da Filosofia do direito*. Trad. Maurício de Andrade. Barueri, SP: Editora Manole, 2005.
- CAMUS, Albert. *Discours de Suède: Discours de réception du Prix Nobel de littérature, prononcé à Oslo, le 10 décembre 1957*. 26. ed. Paris: Gallimard, 1958. Disponível em: <https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/72696/mod_resource/content/1/discoursdesuede.doc>. Acesso em: jul 2019.
- CORNELL, Drucilla et al. *Deconstruction and the possibility of justice*. New York / London: Routledge, 1992.
- CORTÊS, Natacha. “Mãe e católica, médica assume o principal serviço de aborto legal do país”. Disponível em: <uol.com.br/universa/noticias/redacao/2018/06/28/esta-a-todo-vapor-garante-nova-chefe-de-aborto-legal-do-perola-byington.htm>. Publicado em: 28 jun 2018. Acesso em 23 jun 2019.

COSSET, François. *Filosofia Francesa: a influência de Foucault, Derrida, Deleuze e Cia*. Trad. Fátima Murad. Porto Alegre: Artmed, 2008.

DUQUE-ESTRADA, Paulo César. *Jacques Derrida: Pensar a desconstrução*. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.

_____. “Derrida e a crítica heideggeriana do humanismo”. In: NASCIMENTO, Evando. *Derrida e a literatura: “notas” de literatura e filosofia nos textos da desconstrução*. 3 ed. São Paulo: É Realizações Editora, 2015.

EVINK, Eddo. Patočka and Derrida on responsibility. In: TYMIENIECKA, Anna-Teresa. *Logos of Phenomenology and Phenomenology of the Logos*. Book Two. *Analecta Husserliana* (The Yearbook of Phenomenological Research), vol 89, p. 307 – 321. Springer, Dordrecht. Disponível em: <https://doi.org/10.1007/1-4020-3707-4_19>. Acesso em: 04 nov 2020.

FOUCAULT, Michel. *Histoire de la folie à l'âge classique*. Paris: Éditions Gallimard, 1972. (*História da loucura*. Trad. José Teixeira Coelho Netto. São Paulo: Perspectiva, 1978.)

GOLDSCHMIT, M. *Jacques Derrida: une introduction*. S.l: Pocket, 2014. (Agora)

GRONDIN, JEAN. “La Définition Derridienne De La Déconstruction: Contribution Au Rapprochement De L'herméneutique Et De La Déconstruction.” In: *Archives De Philosophie*, vol. 62, n. 1, pp. 5–16, 1999 Disponível em: *JSTOR*, <www.jstor.org/stable/43037750>. Acesso em: 30 abr 2019.

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

_____. “Considerações sobre ‘Posições’” de Derrida. In: *O que nos faz pensar* (Revista do Departamento de Filosofia da PUC-Rio), Rio de Janeiro, n.21, maio de 2007.

HEIDEGGER, Martin. *Lettre sur l'humanisme*. Paris: Aubier, 1964.

_____. *Ser e Tempo / Sein und Zeit*. [Edição bilingue] Campinas, SP: Editora da Unicamp; Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2012.

HUSSERL, Edmund. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica: introdução geral à fenomenologia pura*. 3. ed. Trad. Marcio Suzuki. Aparecida, SP: Ideias e Letras, 2006.

KAMUF, Peggy. “Bartleby ou la décision – une note sur l'allegorie”. In: DUTOIT, Thomas et ROMANSKI, Philippe. *Derrida d'ici, Derrida de là*. Paris: Galilée, 2009.

KIERKEGAARD, Soren. *Crainte et tremblement*. Trad. P.H. Tisseau. Aubier, Éditions Montaigne, 1946. (*Temor e tremor*. Trad. Torrieri Guimarães. Rio de Janeiro: Editora Tecnoprint - Ediouro, s/d.)

- _____. *Les miettes philosophiques*. Trad. Paul Petit. Paris: Le caillou blanc / Éditions du livre Français, 1947. (*Migalhas filosóficas ou um bocadinho de filosofia de João Climacus*. Trad. Ernani Reichmann e Álvaro L. M. Valls. 3. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.)
- _____. *Oeuvres complètes*. Miettes philosophiques; Le concept d'angoisse ; Préfaces. Tome VII. Trad. P.H. Tisseau et E.M. Jacquet-Tisseau. Paris: Éditions de L'Orante, 1973.
- LACLAU, Ernesto. "Déconstruction, pragmatisme, hégémonie". In: MOUFFE, Chantal et al. *Déconstruction et pragmatisme*. Besançon: Éditions Solitaires Intempestifs, 2010.
- LAOUREUX, Sébastien. "‘L’instant de la décision est une folie’: Derrida lecteur de Kierkegaard". In: HERNANDEZ-DISPAUX, Joaquim (dir.); JEAN, Grégori (dir.); et LECLERCQ, Jean (dir.). *Kierkegaard et la philosophie française: Figures et réceptions*. Nouvelle édition [en ligne]. Louvain-la-Neuve: Presses universitaires de Louvain, 2014 (généré le 07 juillet 2017). Disponible en: <<http://books.openedition.org/pucl/2362>>>. Acesso em: 22 fev 2021.
- LÈBRE, Jérôme. *Derrida: la justice sans condition*. Paris: Michalon Éditeur, 2013.
- LÉVINAS, Emmanuel. *Noms propres*. s/l: Fata Morgana, 1976.
- _____. *Totalité et infini: essai sur l'extériorité*. Paris: Martinus Nijhoff, 1971; Livre de Poche, 2000.
- _____. *Deus, a morte e o tempo*. Trad. Fernanda Bernardo. Lisboa: Edições 70, 2012.
- MATOS, Olgária Chain Féres. *Benjaminianas: cultura capitalista e fetichismo*. São Paulo: Editora Unesp, 2010.
- MELVILLE, Herman. *Bartleby, o escrevente: uma história de Wall Street*. Trad. Tomaz Tadeu. In: AGAMBEN, Giorgio. *Bartleby, ou da contingência*. Trad. Vinicius Honesko. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.
- MIGLIORI, Maria Luci Buff. *Horizontes do perdão: reflexões a partir de Paul Ricoeur e Jacques Derrida*. São Paulo: Educ; Fapesp, 2009.
- MOUFFE, Chantal et al. *Déconstruction et pragmatisme*. Besançon: Éditions Solitaires Intempestifs, 2010. (Desconstrução e pragmatismo. Trad. Victor Maia. Rio de Janeiro: Mauad X, 2017.)
- NASCIMENTO, Evando. *Derrida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal: Prelúdio a uma filosofia do futuro*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- _____. *Humano, demasiado humano: Um livro para espíritos livres*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

- OTTONI, P. *Tradução manifesta: double bind e acontecimento*. Campinas, SP: Editora da Unicamp; São Paulo: Edusp, 2005.
- PASCAL, Blaise. *Pensamentos*. Trad. Sérgio Milliet. São Paulo: Nova Cultural, 1999.
- PATOČKA, Jan. *Ensayos heréticos sobre filosofía de la historia*. Trad. Iván Ortega Rodríguez. Madrid: Ediciones Encuentro, 2016.
- PEETERS, Benoît. *Derrida*. Paris: Flammarion, 2010.
- PINTO NETO, Moysés. “Nós fora de nós: Derrida, Stiegler e os sistemas de cognição estendida.” In: SANTOS, Magda Guadalupe. Editorial: Dossiê Desconstrução e Alteridade: Diálogos com Jacques Derrida. *Sapere Aude* (Revista do Departamento de Filosofia da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais), Belo Horizonte, v.4 n.(7), 5-8, 2013.
- PLATÃO. *Fédon*. Trad. Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1972.
- _____. *O banquete*. Trad. de José Cavalcante de Souza. São Paulo: Abril Cultural, 1972.
- _____. *Mênon*. Trad. Maura Glésias. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2001.
- _____. *Fedro*. Trad. José Cavalcante de Souza. São Paulo: Editora 34, 2016.
- RAFFOUL, François. *The origins of responsibility*. Bloomington, Indiana: Indiana University Press, 2010.
- RAMOND, Charles. *Dictionnaire Derrida*. Paris: Ellipses, 2016.
- RILEY, Emily Jenan. *Teranga and the art of hospitality: Engendering the nation, politics, and religion in Dakar, Senegal*. East Lansing, Michigan: Michigan State University, 2016.
- SANTIAGO, Silviano. *Glossário de Derrida*. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves Ed., 1976.
- SARTRE, Jean-Paul. *L'être et le néant: essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard, 1976.
- _____. *O existencialismo é um humanismo*. Trad. Vergílio Ferreira, Luiz Roberto S. Fortes, Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- SCHMITT, Carl. *O conceito do político / Teoria do partisan*. Trad. Geraldo de Carvalho. Belo Horizonte: Del Rey, 2008.
- SISCAR, Marcos. “Pensar como responder: o problema da responsabilidade política em Jacques Derrida”. In: LOPES, A. C. & SISCAR, M. (Orgs.). *Pensando a política*

com Derrida: responsabilidade, tradução, porvir. São Paulo: Cortez Editora, 2018, p. 61-81.

SPINET, David. “Justice, amitié, bonheur: Derrida et l’éthique kantienne”. In: *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg*. n. 39, Jacques Derrida entre France et Allemagne. Presses Universitaires de Strasbourg, Premier Semestre 1/ 2016, pp. 25-41.

TUTU, Desmond. “Pas D'amnistie sans Vérité: Entretien Avec L'archevêque Desmond Tutu.” Trad. Christophe Reffait. In: *Esprit*, no. 238 (12), 1997, pp. 63-72. Disponível em: <<https://esprit.presse.fr/article/tutu-desmond/pas-d-amnistie-sans-verite-entretien-10395>>. Acesso em: 17 fev 2021.

VALLS, Álvaro. “Apresentação”. In: KIERKEGAARD, S. *Migalhas filosóficas ou um bocadinho de filosofia de João Climacus*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011, p. 09-18.

WOLFREYS, Julian. *Derrida: a guide for the perplexed*. London: Continuum, 2009.

WORMS, Frédéric. “Derrida ou la transition de la philosophie: différence, vie, justice, du moment des années 1960 au moment present”. In: CRÉPON, Marc; WORMS, Frédéric (Orgs.). *Derrida, la tradition de la philosophie*. Paris: Galilée, 2005.