4

Duas palavras para o feminino: hospitalidade e responsabilidade

A desconstrução não é nem uma filosofia, nem uma ciência, nem um método, nem uma doutrina, mas, como digo muitas vezes, o impossível e o impossível como 'aquele que chega'.

J. Derrida

O título deste capítulo é uma citação a *Duas palavras por Joyce* (DERRIDA, 1992f), texto no qual Derrida apresenta sua leitura para *Finnegans Wake* e discute, entre outras questões, o tema do feminino e suas articulações com a literatura, para ele lugares de questionamento do ideal de apropriação da verdade. Sob esse título, duas palavras para o feminino vão aparecer como assinaturas com as quais Derrida trabalha: hospitalidade e responsabilidade. Dois termos inseparáveis, duas palavras femininas que, no vocabulário ético e político de Derrida, se ligam ao pensamento do feminino. Parto da hipótese de que a hospitalidade incondicional e a responsabilidade infinita, tal qual propostas por Derrida, articulam-se *ao mesmo tempo* ao pensamento da desconstrução como pensamento do feminino e aos aspectos éticos e políticos do pensamento do autor (DERRIDA, 2004c, p. 327).

Em diferentes ocasiões Derrida afirmou seu reconhecimento pela obra de Lévinas – “um imenso acontecimento deste século” – e, na homenagem final feita ao amigo, diz que *Totalidade e Infinito* “nos lega um imenso tratado sobre a hospitalidade” (DERRIDA, 2004b, p. 39). Ao propor a hospitalidade incondicional, Derrida está se valendo da sua leitura de Lévinas para apontar para os limites dos pensamentos que se restringem à ordem do mesmo, questão da leitura levinasiana de Heidegger da qual Derrida se aproximou. O incondicional da hospitalidade é um sim ao que chega

antes de toda determinação, antes de toda antecipação, antes de toda identificação, quer se trate ou não de um estrangeiro, de um imigrado, de um convidado ou de um visitante inesperado, quer o que chega seja ou não cidadão de um outro país, um ser humano, animal ou divino, um vivo ou um morto, masculino ou feminino (DERRIDA, 2003a, p. 69).

Acolhimento, abertura incondicional ao outro, e feminino como o nome que se dá a essa abertura são legados de Lévinas a Derrida, que vai tomá-los para pensar acolhimento e hospitalidade, ou o que chama de *quase-sinônimos*, mas sobretudo para pensar a ética, no entanto “sem apoiar a ética e a metafísica em outra coisa que não nelas próprias e sem misturá-las a outras águas na nascente” (DERRIDA, 2009a, p. 117). Derrida propõe a hospitalidade não como um problema ético específico, um problema de direito ou uma questão política, mas como “a eticidade propriamente dita, o todo e o princípio da ética” (2004b, p. 67).

Quando define o ser feminino como o acolhedor por excelência, como o acolhedor em si, Lévinas o faz associando a mulher ao acolhimento hospitaleiro. Derrida recupera as ligações levinasianas entre feminino e alteridade para dizer que essa precedência do acolhimento seria aquilo que Lévinas nomeia como a feminilidade da mulher, a alteridade feminina. Para isso, cita o seguinte trecho de *Totalidade e Infinito*:

A casa que funda a posse não é posse no mesmo sentido que as coisas móveis que ela pode recolher e guardar. Ela é possuída, porque ela é, doravante, *hospitaleira ao seu proprietário*. O que nos remete à sua interioridade essencial e ao habitante que a habita *antes de todo habitante, ao acolhedor por excelência, ao acolhedor em si – ao ser feminino* (LÉVINAS, 2000, p. 140, citado em DERRIDA, 2004b, p. 60, grifos de Derrida).

Contra todas as objeções androcêntricas apontadas no capítulo anterior, Derrida toma esse trecho da escrita levinasiana para indicar que a casa já é hospitaleira ao seu proprietário, e que o dono da casa já é um hóspede recebido, o *guest* em sua própria casa. É o que ele chama de *implacável lei da hospitalidade* (DERRIDA, 2004b, p. 57):

O hospedeiro que recebe (*host*), aquele que acolhe o hóspede, convidado ou recebido (*guest*), o hospedeiro, que se acredita proprietário do lugar, é na verdade um hóspede recebido em sua própria casa. Ele recebe a hospitalidade que ele oferece na sua própria casa – que no fundo não lhe pertence. O hospedeiro como *host* é um *guest*. [...] O que acolhe é sobretudo acolhido em si (DERRIDA, 2004b, p. 58).

A acolhedora antes do acolhedor, essa precedência do acolhimento, será associada por Lévinas à feminilidade, num gesto no qual estaria levando em conta “a diferença sexual numa ética emancipada da ontologia” (e portanto aberta ao

outro) e propondo que essa diferença não será “nunca mais neutralizada” (como fez Heidegger).

O feminino atende pelo nome de hospitalidade incondicional e torna-se sinônimo de abertura ética – ou pré-ética –, e a hospitalidade passa a ser entendida como acolhimento à alteridade absoluta. A feminilidade desenharia a dissimetria absoluta em relação ao outro, o acolhimento como feminino suspenderia “o registo do *próprio* e da *propriedade*, isto é, do ser e do poder, da autonomia” (BERNARDO, 2009, p. 28). Isso, dirá a autora, serve para lembrar aquilo que Derrida diz: o que há é sempre uma promessa vã de restituição, uma dívida impossível de ser quitada, uma permanente impossibilidade de apropriar-se. Essa condição de hóspede se traduz, observa ela, na expropriação da sua condição de proprietário. Nas palavras de Bernardo,

uma tal Lei da hospitalidade revela que, aquele que se crê dono e senhor da sua casa e/ou do lugar onde dá hospitalidade, é na verdade *já* um hóspede acolhido em sua casa. O que é dizer que a impropriedade, a ex-apropriação do próprio “eu” re-acolhido na sua condição de singular não-identidade a si – um *eu* que descobre a sua intimidade ou a sua interioridade (*chez-soi*) em termos de “feminidade” e esta em termos de “acolhimento hospitaleiro por excelência” ou de “abertura hemorrágica” (dirá *Autrement qu’être*) – se traduz também na expropriação da sua condição de proprietário. O que é menos negar a propriedade, a posse ou a economia do que lembrar que elas estão *já* sempre referidas, e portanto endividadas e tomadas, à originariedade da incondicionalidade e do sem fim da hospitalidade que, por isso, as interrompe e lhes revela o seu dramático estatuto de ficção soberana (BERNARDO, 2009, p. 34).

O movimento de Derrida em relação a essa impossibilidade de apropriação apontada pela hospitalidade em Lévinas será de potencializar a impossibilidade, de trabalhar *a partir* dessa impossibilidade para pensar feminino e acolhimento como condição primeira do que ele chamará de *sujeito hóspede* ou *sujeito refém*.

Hospitalidade incondicional seria assim indicação de impossibilidade de presença a si do sujeito, desde sempre – desde o “primeiro sim” – atravessado pela alteridade. Nas palavras de Derrida,

É necessário habituar-se com esta aporia na qual, finitos e mortais, somos de antemão *jogados* e sem a qual não haveria promessa alguma de caminho. É preciso *começar por responder*. Não haveria pois, no princípio, a primeira palavra. O chamamento só se chama a partir da resposta. A resposta precede o chamamento, ela vem ao encontro dele, que, diante dela, só é primeiro para esperar pela resposta que o faz advir (DERRIDA, 2004b, p. 42).

Derrida associará o feminino a este duplo sim que vai abrir espaço à singularidade do outro enquanto outro, que apontará para a abertura incondicional ao outro. Duplo sim porque o “primeiro sim”, que é dito à alteridade radical, demandaria sua repetição: “Não podemos dizer sim sem prometer confirmá-lo e lembrá-lo, para mantê-lo seguro, comprová-lo em outro sim” (DERRIDA, 1992b, p. 305). Derrida aponta para a inexorável presença do outro nesse duplo sim, outro que está sempre lá antes mesmo que haja um outro externo a si a quem se deva responder. O “sim” teria, para ele, a função e a missão de uma resposta, mas também da força de um compromisso originário e incondicional (DERRIDA, 1992b, p. 265).

Derrida usa como exemplo uma conversa telefônica em que o “sim” pode aparecer com diversas tonalidades, mas uma delas tem a intenção de confirmação: sim, eu estou aqui, presente, ouvindo, pronto a responder, mas ainda sem responder, apenas dizendo sim, eu estou ouvindo e vou responder (DERRIDA, 1992b, p. 270). Derrida mostra que, quando Molly Bloom¹ encerra o seu monólogo, que também é o final de *Ulisses*, o faz repetindo esse “sim, sim” que ele chama de telefônico. A repetição, a necessidade de confirmação do duplo sim funcionaria, segundo ele, como um “telefone interno” (DERRIDA, 1992b, p. 276), numa necessidade de reafirmação interna imediata, numa memória do compromisso assumido.

John Caputo vai falar desse duplo sim como abertura, como uma resposta ao chamado do outro, como uma afirmatividade do que vem do outro, um sim ao outro, ao estrangeiro, um sim que vem antes mesmo da questão, “um direito em movimento que responde a um chamado pelo qual foi visitado – antes de qualquer contrato –, um direito que precisa responder sempre que algo lhe tenha sido endereçado” (CAPUTO, 1997a, p. 54). O “sim” nunca viria sozinho e, como aponta Rodolphe Gasché, os dois “sims” se contaminam, oferecendo a chance de

¹ “[...] e o mar o mar carmesim às vezes como fogo e os gloriosos crepúsculos e as figuras nos jardins da Alameda sim e todas as ruazinhas estranhas e as casas rosas e azuis e amarelas e os jardins-de-rosas e os jasmims e os gerânios e cactos e Gibraltar quando eu era mocinha onde eu era uma Flor da montanha sim quando eu pus uma rosa no meu cabelo como as moças andaluzas usavam ou será que eu vou usar uma vermelha sim e como ele me beijou debaixo do muro mouresco e eu pensei bem tanto faz ele como um outro e então eu lhe pedi com meus olhos que pedisse novamente sim e então ele me pediu se eu queria sim dizer sim minha flor da montanha e primeiro eu pus meus braços à sua volta sim e o arrastei para baixo sobre mim para que ele pudesse sentir meus seios todos perfume sim e seu coração disparou como louco e sim eu disse sim eu quero Sim” (JOYCE, 2005, p. 815).

resposta responsável. “Sem esse risco, sem a ameaça de contaminação, não poderia possivelmente haver uma resposta genuína”, diz Gasché (1995, p. 248).

Em suas palavras,

Mesmo como uma resposta para o Outro como um Outro singular, o “sim” pode ser uma afirmação de que, para serem alcançadas com um mínimo de idealidade e de identidade, promessas precisam ser repetidas. Esta idealidade, ou, o que dá no mesmo, essa universalidade de repetições dos mais singulares “sims” – um sim que responde ao Outro como singular – é a condição transcendental para um “sim” ser sim, ser uma resposta respeitosa à singularidade do Outro. Esta duplicação do “sim” garante a afirmação da inteligibilidade mínima, sobretudo se esta afirmação é verdadeiramente singular e responsável (GASCHÉ, 1995, p. 240).

Esse sim sintetizaria as proposições éticas de Derrida, como argumenta Simon Critchley (1999, p. 189), que resume o pensamento da desconstrução como uma exigência ética de responsabilidade diante da afirmação da alteridade, uma relação de responsabilidade que afirma a diferença ética, questão que inspira esse trabalho.

A partir de Lévinas, Derrida nomeará o feminino como essa abertura incondicional ao outro. Para ficar nos termos do diálogo entre os dois, Derrida acolhe incondicionalmente aquilo que haveria de mais potente no texto levinasiano: a ideia de uma ética como filosofia primeira, entendendo essa ética como um tipo de relação não-totalizante com o outro, uma relação de responsabilidade que afirma a diferença ética, a qual não permite nenhum tipo de totalitarismo.

Critchley (1999, p. 221) lembra que, para Lévinas, o nazismo seria um tipo exemplar de política totalizante que recusa a diferença. Nas palavras de Critchley,

A primazia do político é a primazia do sinóptico², visão panorâmica da sociedade, no qual um agente político desinteressado olha a sociedade como um todo. Para Lévinas, tal visão panorâmica não apenas na filosofia, mas em toda teoria política, é o maior perigo, porque é nela que se perde de perspectiva a diferença ética – ou seja, minha relação particular e minha obrigação em relação ao outro (CRITCHLEY, 1999, p. 222).

² Descrito por Michel Foucault (2003) a partir da máquina panóptica de Jeremy Bentham, o sinóptico seria a máquina de vigilância do que ele chamou de sociedade disciplinar, estruturada a partir da arquitetura de prisões, escolas, fábricas e hospitais. Na imagem original de Bentham, uma torre no centro de uma construção circular permitia que poucos vigiassem todos.

Derrida acolhe de Lévinas esse acolhimento incondicional ao outro para, ao pensar em todo outro como outro como totalmente outro, deslocar a ética e a reponsabilidade dessa visão panorâmica a que se refere Critchley.

Quando Derrida recorre à maneira como Lévinas articula feminino e alteridade, está pensando numa abertura ética – ou pré-ética – que propõe a ideia de uma dissimetria absoluta em relação ao outro e, mais ainda, a ideia de que *todo outro é totalmente outro*, como já se viu no capítulo anterior. A hospitalidade, diz ele a partir de Lévinas, ou é incondicional ou não é hospitalidade.

Impossível de traduzi-la numa política, reconhece Derrida, mas ainda assim é preciso pensá-la:

Inseparável de um pensamento da justiça mesma, a hospitalidade incondicional permanece, entretanto, impraticável como tal. Não é possível inscrevê-la em regras ou numa legislação. Se se quisesse traduzi-la imediatamente numa política, ela sempre correria o risco de ter efeitos perversos. Porém, ao mesmo tempo em que vigiamos tais riscos, não podemos nem devemos renunciar a nos referirmos à hospitalidade sem reserva. É um pólo absoluto, fora do qual o desejo, o conceito e a experiência, o pensamento mesmo da hospitalidade não teria nenhum sentido. [...] Permanece então a tarefa política de encontrar a melhor transação “legislativa”, as melhores condições “jurídicas” para fazer com que, numa determinada situação, a ética da hospitalidade não seja violada em seu princípio – e seja respeitada o máximo possível. Para isso, é preciso transformar leis, hábitos, fantasmas, toda uma “cultura” (DERRIDA, 2004c, p. 325).

A interrogação sobre como transformar a hospitalidade incondicional em uma política é frequente em entrevistas de Derrida a interlocutores que gostariam de uma explicação sobre como formular uma política a partir do pensamento da desconstrução. Se, como argumenta Samuel Weber (1992, p. 251), o problema da lei seria “traduzir” a promessa de incondicionalidade para as condicionalidades, para Derrida o problema do pensamento seria ousar pensar para além das condicionalidades, para que toda “tradução” do pensamento em cálculo se dê a partir do que ele chama de “intensificação máxima”, que se daria na “indissociabilidade entre uma hospitalidade incondicional ou um desejo absoluto de hospitalidade, de um lado, e, de outro, um direito, uma política, uma ética condicionais” (DERRIDA, 2003a, p. 129).

A questão sobre a “tradução” do pensamento de Derrida numa prática política estava na motivação inaugural deste trabalho, que teve início com a intenção de discutir até que ponto o pensamento da desconstrução poderia

oferecer uma forma de fazer política³. Hospitalidade incondicional e responsabilidade infinita seriam as respostas de Derrida para a pergunta “É possível formular uma ética e uma política com o pensamento da desconstrução?”

Sim, sim.

É possível traduzi-las numa prática?

Talvez.

No percurso das minhas leituras e pesquisas, me deparei com a constatação de que o reconhecimento da impossibilidade de formulação de uma política *talvez* – e as razões desse grifo serão retomadas ao final do capítulo – seja a única resposta coerente com o pensamento de Derrida. Até porque, o pensamento da desconstrução nunca pretendeu formular propostas: “Nunca ofereci nada em termos de ‘isso é o que se deve saber’ ou ‘isso é o que se deve fazer’” (DERRIDA, 1999, p. 74). Derrida sempre foi um pensador que fez questão de manter um compromisso radical em relação ao pensamento, o pensamento como único ou último lugar de resistência.

Pensamento que, para ir sempre além, não pode se ater à ordem do cálculo, das formulações políticas ou jurídicas possíveis.

Um pensamento do impossível.

³ Refiro-me ao anteprojeto apresentado no processo de seleção para o doutorado que, sob o título “Por que a política? A democracia porvir no pensamento da desconstrução” (2007), se propunha a investigar o pensamento ético-político de Derrida e suas possibilidades de aplicação prática. A pergunta do título foi feita a Derrida por Geoffrey Bennington há dez anos e partia da constatação de que, numa fase recente de sua obra, o filósofo havia passado a discutir temas como justiça, hospitalidade, amizade, soberania, perdão, ética e democracia, todos ligados à política. Tanto em livros como em entrevistas, artigos para jornal e até mesmo em engajamentos diretos, era possível localizar o que alguns autores chamam de “o segundo Derrida”, atravessado pelo tema da política e pelo que ele chamou de “democracia porvir”. Na expressão porvir não está implícita uma democracia que se realizará no futuro, mas a tentativa de compreender a democracia fora do âmbito de um regime político, como uma promessa que nunca se concretiza, como afirma Derrida: “Isso não significa que a democracia porvir será simplesmente uma democracia futura corrigindo ou aperfeiçoando as atuais condições das assim chamadas democracias. Significa, antes de tudo, que esta democracia com a qual sonhamos está ligada conceitualmente a uma promessa. A idéia de uma promessa está inscrita na idéia de democracia: igualdade, liberdade, liberdade de expressão, liberdade de imprensa – todas estas coisas estão inscritas como promessas de democracia. Democracia é uma promessa”(2004, p. 244). Esta promessa estaria diretamente implicada na revisão dos conceitos de política, democracia e amizade, que serão atravessados, no pensamento de Derrida, pela questão da hospitalidade incondicional e da responsabilidade. O aprofundamento dos aspectos políticos do pensamento da desconstrução poderiam se constituir numa continuação desta pesquisa, com a leitura de inúmeros textos dedicados a esse tema. Indico principalmente *Espectros de Marx; Políticas da amizade; Vadios: dois ensaios sobre a razão; O outro cabo; Filosofia em tempo de terror; Carneiros: O diálogo ininterrupto: entre dois infinitos, o poema*, para citar apenas os mais importantes.

O impossível como aquele que chega, como anuncia a epígrafes deste capítulo.

Impossível, sim, mas não utópico, uma diferença que Derrida faz questão de marcar.

Impossível como outro regime do “possível-impossível” (DERRIDA, 2000a, p. 8, citado em BERNARDO, 2005, p. 962).

Impossível como a única chance possível de qualquer novidade, de qualquer nova filosofia da novidade (DERRIDA, 2003c, p. 49).

Impossível como no paradoxo adorniano que Derrida diz que desejaria transformar em lema. Derrida cita Adorno:

Sob a forma do paradoxo da possibilidade do impossível, ele [Benjamin] reuniu pela última vez a mística e a *Aufklärung*, o racionalismo emancipador. Baniu o sonho sem o trair e sem se fazer cúmplice da unanimidade permanente dos filósofos, segundo a qual isso é impossível (ADORNO, 1986, citado em DERRIDA, 2002c, p. 19).

Derrida afirma que o *impossível* e o *talvez* atravessaram tudo que ele escreveu sobre hospitalidade incondicional (2004c, p. 351). Para que esse impossível não seja entendido como paralisia, negativismo ou niilismo, termos muito frequentemente usados pelos críticos de Derrida, e para que nesse *pensamento do impossível* haja consequências, estou buscando mostrar o diálogo de Derrida com a tradição filosófica como um diálogo consequente, que visa a repensar questões éticas e políticas. Recupero uma de suas explicações sobre o pensamento da desconstrução, expressão da abordagem que persigo neste trabalho:

A desconstrução não é um processo ou um projeto marcado pela negatividade, nem mesmo essencialmente pela “crítica” [...]. A desconstrução é antes de tudo a reafirmação de um “sim” originário. Afirmativo não quer dizer positivo. Esclareço de maneira esquemática esse ponto, pois para alguns, como a afirmação se reduziria à posição de positivo, a desconstrução estaria fadada a reconstruir após uma fase de demolição. Não, não há demolição tanto quanto reconstrução positiva, e não há “fase” (DERRIDA, 2004c, p. 350).

A afirmatividade a que ele se refere se articula à hospitalidade incondicional pensada como uma questão que se desdobrará em diversos outros temas: questão de direitos, mas não apenas; questão de soberania dos Estados, mas não apenas; questão de demarcação de territórios, mas não apenas; questão da

Europa, mas não apenas; questão de política de migração e imigração, mas não apenas. Com Derrida, se pode pensar nas reivindicações identitárias, como o movimento de mulheres, de homossexuais e o movimento negro; nos limites das políticas de migração e imigração e nos acordos internacionais sobre concessão de vistos de entrada e suas condicionalidades; na laicidade do Estado e nas dificuldades que diferentes países enfrentam para acolher imigrantes de culturas religiosas distintas, nos temas ligados à bioética, suas articulações com a afirmação do valor homem e sua fundamentação no pensamento humanista, cuja crítica de Derrida já foi apresentada no primeiro capítulo; na questão do poder sobre os arquivos como poder sobre as narrativas históricas, como se pode acompanhar nos episódios mais recentes da política brasileira.

São questões para o pensamento, seguindo aqui as proposições de Derrida, para quem qualquer novidade no campo político está ligada à filosofia: “Toda inovação política diz respeito à filosofia. A ‘verdadeira’ ação política engaja sempre uma filosofia. Toda ação, toda decisão política deveria inventar sua norma ou regra. Tal gesto passa pela ou implica filosofia” (DERRIDA, 2004c, p. 321).

Este seria o que localizo como um dos primeiros deslocamentos propostos por Derrida: pensar a hospitalidade não mais no campo jurídico, nem no campo da política, nem mesmo no campo da ética. “Sobre a hospitalidade incondicional, eu sempre sustentei, com constância e insistência, que, impossível, ela se mantém heterogênea ao político, ao jurídico e mesmo à ética”, afirma Derrida (2003d, p. 204, nota 1).

Ir além do político era uma proposição que já aparecia em Lévinas, como Derrida observa quando, lendo *Política Depois!* (LEVINAS, 1982b), aponta para a proposição levinasiana de deixar a política em segundo lugar, subordinada a uma injunção que, como observa Derrida, transcenderia a ordem do político. Quando se propõe a pensar para além da política, Derrida também estaria querendo ir além da ordem do cálculo, sem, no entanto, abandonar ou desqualificar as exigências do cálculo, mas reivindicando ao pensamento outro lugar, um lugar que, se por um lado quer ir além do cálculo, por outro defende, também, que no caráter hiperbólico do pensamento estaria a maneira de se buscar “o melhor arranjo, a melhor legislação” (DERRIDA, 2005b, p. 6), sem nunca se contentar com os limites inevitáveis do cálculo.

O filósofo parte do princípio de que, antes de qualquer pretensão de aprimorar o sistema de leis, é preciso reconhecer que a lei ou o direito nunca serão justos. Trata-se, portanto, de pensar sobre esses limites, dentro da perspectiva de que “se deve chegar cada vez mais longe”. Derrida reconhece os limites do cálculo não para evitá-lo, mas para lembrar que o pensamento da desconstrução quer mais, quer ir além – além do cálculo, onde haveria promessa de mais justiça.

O que se torna possível, na ordem do cálculo, faz parte de um constante processo de aprimoramento do sistema de leis, processo capaz de torná-lo mais abrangente ou menos discriminatório.

Essa busca pelo “melhor arranjo” não pode perder de perspectiva de intervir naquilo que é calculável. No entanto, seria tarefa do pensamento da desconstrução – um pensamento que se pretende consequente – não ceder às ingenuidades das mudanças que fiquem restritas à ordem do cálculo, mas apontar sempre para uma mudança “no sentido da intensificação máxima de uma transformação em curso” (DERRIDA, 2007a, p. 14). Ao propor esta “intensificação máxima”, Derrida quer indicar que a transformação calculável e calculada nunca é suficiente.

A esse reconhecimento da insuficiência ele chamará de *porvir*.

Numa das muitas entrevistas sobre os aspectos políticos do seu pensamento, questionado sobre a validade de ainda se manter as divisões entre direita e esquerda, ele responde: “Para isso, parto de um axioma mínimo: está à esquerda o desejo de afirmar o porvir, de mudar e de mudar no sentido da maior justiça possível” (DERRIDA, 2004c, p. 321).

E o que o pensamento da desconstrução tem a dizer sobre a justiça? Derrida promove uma ligação indissociável entre desconstrução e justiça, afirmando que a justiça não pode ser reduzida à lei nem ao sistema das estruturas jurídicas e que a “desconstrução é um chamado à justiça”. Nesta afirmação estaria a defesa da desconstrução como um pensamento responsável e a ideia de justiça está sempre ligada ao outro:

Justiça, se ela deve ser feita com o outro, na infinita distância em relação ao outro, é sempre desigual em relação ao outro, é sempre incalculável. Você não pode calcular a justiça. Levinas diz em algum lugar⁴ que a definição de justiça – que é pequena, mas que eu amo, que eu penso que é realmente rigorosa – é que

⁴ Derrida está se referindo a *Totalidade e Infinito* (LEVINAS, 2000).

justiça é a relação com o outro. Isso é tudo. Só se você se relaciona com o outro como outro, então alguma coisa incalculável aparece, alguma coisa que não pode ser reduzida à lei ou à história das estruturas legais (DERRIDA em entrevista a CAPUTO, 1997b, p. 17).

Justiça e desconstrução se inscrevem aqui no registro desse paradoxo do “impossível possível”, que seria a permanência (impossível) no lugar da tensão, da aporia, uma abertura dos horizontes (CAPUTO, 1997b, p. 134). Derrida diz que a desconstrução deve manter-se naquilo que ele chama de “exigência de um aumento ou de um suplemento de justiça” (DERRIDA, 2007a, p. 39), uma justiça *porvir*.

É no registro desse *porvir* que Derrida pensa a hospitalidade incondicional como fora do cálculo de toda a relação de troca que marcou a história da hospitalidade condicionada no Ocidente, uma tradição em que se misturam as heranças gregas e bíblicas e chegam até Kant. Nas palavras de Derrida:

Há uma tradição do cosmopolitismo [...] que chega até nós, por um lado, pelo pensamento grego dos estóicos, que tinham um conceito de cidadão do mundo. São Paulo, na tradição cristã, também oferece certo apelo ao cidadão do mundo, precisamente na figura do irmão. São Paulo diz que somos todos irmãos, ou seja, filhos de Deus. Não somos, portanto, estrangeiros, pertencemos ao mundo como cidadãos do mundo. E é essa tradição que poderíamos seguir até Kant, por exemplo, em cujo conceito de cosmopolitismo encontramos as condições para a hospitalidade. Entretanto, no conceito cosmopolita de Kant, existem inúmeras condições (BENNINGTON, 2004, p. 246).

Para propor a hospitalidade incondicional, Derrida relê Kant a partir de Lévinas porque encontrará em três termos levinasianos – alteridade, feminino e rosto do outro – a abertura ética com a qual interrogará a hospitalidade, pensada por Kant com as palavras estrangeiro, hóspede e amigo⁵.

⁵ A partir da discussão sobre a noção de amizade, Derrida afirma que a problemática da amizade seria um “fio condutor” para repensar o campo da política, uma “alavanca estratégica”, já que a amizade aparece na tradição como um conceito canônico que teria influenciado a teoria política tradicional e conceitos como filiação, representação e soberania. Por isso, o conceito clássico de amizade será questionado, segundo Derrida, em nome da democracia. “No tradicional conceito de amizade, tal como o herdamos, existe desigualdade e repressão. É em nome de mais democracia que eu acho que temos que destrancar, abrir, deslocar esse conceito prevalecente, e isso não é apenas uma iniciativa minha, não apenas a iniciativa de alguém operando de uma maneira desconstrutiva, isso é o que está acontecendo hoje” (BENNINGTON, 2004, p. 243). Para um aprofundamento da articulação entre política e amizade, ver Derrida (2003c).

Da hospitalidade

A hospitalidade incondicional tal qual pensada por Derrida difere e se desloca da hospitalidade da tradição kantiana em diversas características, algumas das quais elegi para discutir neste capítulo: as condicionalidades da hospitalidade e as ligações entre hospitalidade e soberania; a fundamentação da hospitalidade na hostilidade, de onde Derrida cunha o termo *hostipitalidade*; e a diferença entre hospedar o estrangeiro e acolher todo outro.

Condições da hospitalidade universal

No debate sobre as limitações da universalidade, o foco de atenção de Derrida será a leitura do artigo *O direito cosmopolítico deve-se restringir às condições da hospitalidade universal*, que integra *Para a Paz Perpétua: Um Esboço Filosófico*, de Kant (2004). Esse capítulo do texto kantiano é dedicado a definir quais seriam as condições da hospitalidade universal, que vão ser interrogadas por Derrida. Dito de forma muito resumida, Kant define que a hospitalidade universal deve ser dada ao estrangeiro, identificável como cidadão em outro país, a quem se deve conferir apenas o direito de visita, não de residência. Quem recebe esse visitante teria direitos sobre ele, sobretudo o direito de mantê-lo *como se* estivesse em casa, sem nunca deixar de marcar essa condição limitada de estar sendo recebido. Quem é recebido deve manter com quem o recebe uma permanente e incessante dívida de hospitalidade, reiterada na estrutura do *como se* estivesse em casa, estrutura sobre a qual voltarei mais adiante⁶.

A hospitalidade kantiana se fundamentaria, também, num direito natural, ligado ao pertencimento ao solo. Para fazer essa ligação, Kant defende a “posse comum da superfície terrestre”. Derrida observa que a proposição kantiana excluiria tudo que se ergue, se constrói ou se edifica – cultura, Estado, instituição –, imprimindo, assim, condicionalidade à nação, ao Estado, ao espaço político e público, o que traria, entre outras consequências, a manutenção da hospitalidade sob o controle do poder estatal.

⁶ Pode-se pensar nas políticas de concessão de vistos de turista, trabalho e permanência e nas políticas de paridade diplomática como exemplo de como as proposições formuladas por Kant ainda estão em vigor.

Por esse caminho de instituir condicionalidades, Kant propõe uma diferença entre direito de hospitalidade e direito de visita:

direito de hospitalidade significa aqui o direito de um estrangeiro, à sua chegada no território de outro, de não ser tratado com hostilidade. Este outro pode não recebê-lo, se isso ocorrer sem acarretar a sua perda; mas, enquanto ele se comportar de maneira amistosa em seu lugar, não se deve ir ao seu encontro de modo hostil. Não há nenhum *direito de hóspede* com base no qual se possa fazer essa exigência (para isso requerer-se-ia um contrato particularmente benfazejo para torná-lo uma pessoa da casa), porém um *direito de visita*, o direito que cabe a todo homem de se propor à sociedade, em virtude do direito da propriedade comum da superfície da terra, sobre a qual, enquanto superfície do globo, eles não podem se espalhar ao infinito, mas precisam por fim suportar um ao outro, pois originariamente ninguém tem o direito mais do que o outro de estar em um determinado lugar da Terra (KANT, 2004b, p. 51, grifos do autor).

Da instituição desses limites decorrem pelo menos dois desdobramentos:

1) a hospitalidade, ainda que se pretenda universal, exclui o direito de residência e se limita ao direito de visita, direito que, como ainda veremos, está condicionado pelo poder do proprietário; 2) o direito de residência fica submetido aos registros do jurídico, do político, do estatal e do civil (BERNARDO, 2006, p. 706).

Esses dois pontos indicariam que a proposta universalizante de Kant não seria suficiente para dar lugar à abertura ao outro, à alteridade absoluta, nos termos levinasianos, ou ao que Fernanda Bernardo chamará de “singularidade absoluta antes e para além do cidadão”, porque partiria da definição de ser humano pela sua “pertença legítima a um determinado Estado-nação”. Em outras palavras, Bernardo diz que uma hospitalidade incondicional tal como pensada por Kant já está condicionada pelo status político, jurídico, estatal e civil do ser humano. A autora observa que, em Kant, a hospitalidade ao estrangeiro é um dever, desde que o acolhido seja um cidadão, desde que se comporte como um amigo. É o que Bernardo chama de “insuficiente universalidade”, insuficiência que o pensamento da desconstrução estaria “denunciando”. Na universalidade kantiana não há lugar para dar lugar, para acolher “nem o animal, nem o Deus” (BERNARDO, 2005, p. 958), questão que terá inúmeras implicações⁷.

Essas insuficiências da universalidade kantiana já foram apontadas no primeiro capítulo no que diz respeito às mulheres. Relembro as observações de

⁷ O não-acolhimento a Deus se exemplifica em um debate que há dez anos divide a sociedade francesa: a lei que proíbe, em nome da laicidade do Estado, o uso público do véu pelas mulheres.

Adília Maia Gaspar (2009), já apontadas no primeiro capítulo: coube a Kant, o filósofo da razão universal, negar às mulheres o acesso a esta mesma razão que se pretendia universal. Ao associar feminino e irracionalidade, Kant fez da razão privilégio masculino por excelência, restringindo a mulher à capacidade de sentir, por oposição à capacidade masculina de raciocinar. Ao apontar para os limites da universalidade, Derrida mostra que essa universalidade foi forjada com a violência de exclusão não apenas da mulher – como defendem as teóricas feministas – mas também do feminino.

Quando fala em hospitalidade incondicional, Derrida quer se diferenciar da maneira como a tradição pensou a hospitalidade, para a qual primeiro se institui o sentido de propriedade.

É o déspota familiar, o pai, o esposo e o patrão, o senhor do lugar que faz as leis da hospitalidade. Ele as representa e se dobra a isso para nisso também dobrar os outros, nessa violência do poder de hospitalidade, nessa potência de *ipseidade* (DERRIDA, 2003a, p. 131).

Antes de qualquer hospitalidade, é preciso primeiro que haja um senhor da casa, uma *ipseidade*, uma soberania do hospedeiro, um *chez moi* que determina quem é o próprio e, por oposição, quem é o estrangeiro. Se o *ipse* designa sempre um pai, um marido, um filho, um irmão, um proprietário, um senhor, um soberano, será a partir do feminino como abertura que Derrida pensa a incondicionalidade da hospitalidade, diferindo-se da hospitalidade condicional, que supõe um próprio de si, um senhor do lugar (DERRIDA, 2003a, p. 31).

Na tradição, para que haja o direito à hospitalidade, é primeiro preciso que haja lei, a lei do hospedeiro, fundada com a força da lei que determina seus poderes, seu território, a jurisdição sobre a qual deve legislar. Ou seja, para que haja o direito, é preciso antes que haja a autoridade que determina o direito.

Ninguém que chega é recebido como hóspede se ele não se beneficia do direito à hospitalidade ou do direito ao asilo etc. Sem esse direito ele só pode introduzir-se “em minha casa” de hospedeiro, no *chez moi* do hospedeiro (*host*), como parasita, hóspede abusivo, ilegítimo, clandestino, passível de expulsão ou detenção (DERRIDA, 2003a, p. 53).

As condicionalidades da hospitalidade estão fundamentadas na definição prévia da propriedade, do próprio de si – que deve permanecer próprio, não compartilhado com o recebido. A condição para que haja hospitalidade é manter

aquele que chega como hóspede, na condição de estrangeiro, um paradoxo que levará Derrida a afirmar que as leis da hospitalidade são formuladas para que não haja hospitalidade. “Tudo se passa”, argumenta, “como se as leis da hospitalidade constituíssem, marcando seus limites, poderes, direitos e deveres a desafiar e transgredir a lei da hospitalidade, aquela que exigiria oferecer ao chegador uma acolhida sem condições” (DERRIDA, 2003a, p. 69). Isso o fará a pensar na impossibilidade de separar hospitalidade e hostilidade, mostrando como a hospitalidade pensada por Kant está fundamentada na hostilidade.

Hostipitalidade: a hospitalidade fundada na hostilidade

Hostipitalidade: a união dos termos numa só palavra foi proposta por Derrida a partir da sua leitura de Émile Benveniste (1969; 1995) sobre a história do termo *hostis*, que recupero brevemente. Hospitalidade, em francês *hospitalité*, está ligada à noção de *hostes* (*hôte*), termo latino composto de dois elementos: *hosti-pet*. *Pet*, o segundo elemento, está ligado a *pot*, que significa *maître*, palavra francesa para a qual os dicionários registram os sinônimos “senhor”, “mestre” e “dono”. Benveniste chega, assim, à explicação de *hostes* como *maître de l’hôte*, que poderia ser traduzido como “senhor da casa”, expressão proposta pelo autor a partir da etimologia de *hostis* e de *potis*.

Benveniste indica que há uma ligação entre esses dois termos – *hostis e potis* – e propõe analisá-los separadamente para depois mostrar as conexões que os aproximam. *Potis* – em grego *pósis*, em sânscrito *pátih*, em francês *époux*, em português *esposo* –, é o senhor da casa, mas também origem do adjetivo *pats* (si mesmo) e do substantivo *pats* (senhor), condições etimológicas que Benveniste destaca para explicar como a palavra *senhor* contém também o significado de identidade. Misturam-se numa mesma origem dois sentidos: o de senhor, esposo, ou chefe (de uma casa, um clã, uma tribo), mas também o de “si mesmo”.

Para trabalhar sobre o termo *hostis*, Benveniste propõe uma análise de *hospes*, desde a sua origem ligado a *hostis* (inimigo):

Para explicar a relação entre “hóspede” e “inimigo”, admite-se em geral que ambos derivam do sentido de “estrangeiro”, que também é atestado em latim; donde “estrangeiro favorável → hóspede” e “estrangeiro hostil → inimigo” (BENVENISTE, 1995, p. 92).

Benveniste lembra ainda que, na Roma antiga, *hostis* não era um estrangeiro em geral, mas “o estrangeiro, enquanto lhe são reconhecidos direitos iguais aos cidadãos romanos”. Benveniste explica que

não se chama *hostis* a qualquer indivíduo que não seja romano. Há um vínculo estabelecido de igualdade e de reciprocidade entre este estrangeiro e o cidadão de Roma, o que pode conduzir à noção precisa de hospitalidade. Partindo dessa representação, *hostis* significará “aquele que está em relação de compensação”, o que é o fundamento mesmo da instituição da hospitalidade (BENVENISTE, 1995, p. 93).

A hospitalidade se fundaria, portanto, numa relação de troca, numa economia de compensações, mas também num pacto. No mundo grego, explica Benveniste, *xénos* indica “relações do mesmo tipo entre homens ligados por um pacto que implica obrigações precisas, que se estendem também aos descendentes” (BENVENISTE, 1995, p. 94). Por um longo caminho histórico que não justifica ser exposto aqui, o termo *xénos*, caracterizado inicialmente como hóspede, tornou-se o estrangeiro, o não-nacional. Ainda assim, Benveniste explica que *xénos* nunca chegou a ter o mesmo sentido de inimigo, como *hostis* em latim, termo implicado numa economia de troca e retribuição da hospitalidade.

Benveniste mostra – e Derrida seguirá esse argumento – que a hospitalidade sempre foi pensada em termos de reciprocidade, engajada numa economia de troca a partir da qual o hospedeiro pode impor condições àquele a quem hospeda, economia de troca só possível dentro do registro do estrangeiro identificável.

Para se contrapor a essa economia de troca, Derrida propõe pensar o dom, valendo-se ainda de Benveniste e apontando para uma raiz indo-europeia (do

latim, *do, donum*; do grego *doron*) para a palavra *dom*, noção de dar como uma dádiva que não exige nada em troca⁸.

O dom sem economia, sem troca, sem cálculo, estaria fora dessa lógica circular e se articula com outros termos que compõem o vocabulário ético-político de Derrida, como hospitalidade incondicional e perdão⁹. Nos pactos da hospitalidade condicionada, não haveria dom, mas uma economia regulada na qual não se chega a interromper o sistema do dom-contra-dom¹⁰.

Além de, com Benveniste, explorar as ligações entre *hospi* e *hostis*, hóspede e inimigo, Derrida recorre também ao uso que Kant faz do termo *Hospitalität*. Quando Kant recorre ao termo de origem latina *Hospitalität*, o faz colocando entre parênteses a palavra alemã *Wirtbarkeit*, que poderia ser traduzida como “poder próprio do dono e senhor”¹¹, em mais uma indicação de que faz parte da condição da hospitalidade kantiana que o dono permaneça como dono:

⁸ “Para que haja dom, é preciso que não haja reciprocidade, retorno, troca, contra-dom nem dívida. Se o outro me restituiu ou me deve, ou deve me restituir aquilo que eu lhe dou, não terá havido dom, seja essa restituição imediata, ou seja, programada no cálculo complexo de uma diferença de longo prazo. Isso é muito evidente se o donatário me restitui imediatamente a mesma coisa. [...] Nós diríamos portanto que, evidente, se o donatário restitui a mesma coisa, por exemplo, um convite para jantar [...], o dom é anulado. Ele se anula cada vez que há restituição ou contra-dom, cada vez em que, no mesmo anel circular que conduz à restituição, há pagamento e quitação de uma dívida. Nesta lógica da dívida, a circulação do bem ou dos bens não é apenas a circulação de coisas que nos serão oferecidas, mas também de valores ou de símbolos que aí se engajam e de intenções de oferta, sejam elas conscientes ou não. Mesmo que em todas as antropologias, em todas as metafísicas do dom, justamente e com razão, sejam tratados juntas, como um sistema, o dom e a dívida, o dom e o ciclo da restituição, o dom e o empréstimo, o dom e o crédito, o dom e o contra-dom, nós nos separamos, aqui, de modo vivo e decisivo, dessa tradição. Quer dizer, da tradição ela mesma. Nosso ponto de partida é a dissociação, na cegueira evidente desse outro axioma: não há dom, e se o há, é na interrupção do sistema ou porque o símbolo, em uma divisão sem retorno e sem retorno e sem devolução, sem o ser-com-si do dom-contra-dom [l’être-avec-soi du don-contre-don]” (DERRIDA, 1991c, p. 24-25).

⁹ Para um aprofundamento da importância do tema do perdão em Derrida, remeto a Duque-Estrada (2008b).

¹⁰ Sobre essa economia da troca, recorro à explicação de John Caputo: “Se A dá B para C, então C agradece a A e admite em relação a A uma dívida de gratidão. O resultado é que C, em vez de ter recebido alguma coisa, está agora em débito. Por outro lado, A está mais ou menos consciente e explicitamente contente consigo mesmo por sua generosidade. Isto é ainda mais verdadeiro se C é ingrato e se recusa a dizer ‘obrigado’, ou se A permaneceu um benfeitor anônimo. Assim C não sabe a quem agradecer. Então A pode congratular-se por tão alta generosidade, da qual é tão pouco egoísta a ponto de não pedir nenhum reconhecimento. Isto é não menos verdade se tudo acontece inconscientemente, pois alguém pode certamente contrair dívidas inconscientes ou inconscientemente congratular-se por ter sido muito maravilhoso e generoso. Assim, o resultado aporético de A dar B para C é que A, em vez de dar algo, recebeu e C, em vez de receber algo, está agora em dívida. O resultado, em resumo, é que tão logo um presente é dado ele começa a anular ele mesmo, ou que as condições que tornam o presente possível também o tornam impossível!” (CAPUTO, 1997b, p. 141).

¹¹ Para os problemas de tradução de *Wirtbarkeit*, ver Derrida (2005, p. 4) e Bernardo (2005, p. 966).

Wirtbarkeit, a palavra de raiz alemã para hospitalidade, significa justamente a hospitalidade “dada” por uma instância soberana, seja ela humana ou Estado-nacional. Numa palavra, seja um sujeito de direito ou um Estado-nação soberano. Com efeito, *Wirt* [palavra masculina, note-se para enfatizar de novo o “modelo conjugal, paternal e falocêntrico que preside a concepção determinante da hospitalidade] é em alemão, ao mesmo tempo, o patrão e o hospedeiro (*host, Gast*) [...] O *Wirt* ou o *Gast* é aqui, tanto aquele que, como *hospedeiro (host)*, recebe, acolhe, hospeda ou alberga, como aquele que é dono e senhor da casa, o patrão e o soberano. Numa palavra, *o próprio e o proprietário*. O soberano. O soberano que, enquanto tal, isto é, soberanamente, “dá” hospitalidade – *soberanamente*, isto é, a partir do que é seu obrigando o estrangeiro acolhido a vergar-se à sua própria lei (BERNARDO, 2005, p. 969, grifos da autora).

Quando Derrida discute essa equivalência entre que *Hospitalität* e *Wirtbarkeit*, o faz argumentando que desde o título os propósitos do texto kantiano estariam muito bem definidos: propor a hospitalidade a partir de uma delimitação regrada, normativa e condicionada. Derrida sublinha a estreita ligação não apenas etimológica dos termos hospitalidade e hostilidade, mas enfatiza como, no texto kantiano, o par hospitalidade/hostilidade opera para a manutenção de um jogo de oposições entre amigo/inimigo e hóspede/hospedeiro, o que levaria à impossibilidade de hospitalidade.

Em Lévinas, hospitalidade incondicional se associa ao tema da paz. É com a palavra paz – numa referência à paz perpétua kantiana – que Lévinas vai trabalhar a ideia de uma hospitalidade para além do político, ideia que Derrida seguirá, primeiro se valendo de uma aproximação a Lévinas para se distanciar de Kant. Para Lévinas, paz e hospitalidade caminhariam juntas, como seus supostos opostos, guerra e hostilidade: “Ora, é a ordem de todos esses pares de conceitos, supostamente sinônimos, co-implicados ou simetricamente oponíveis que precisamos talvez problematizar, incomodar, inquietar, suspeitar” (Derrida, 2004b, p. 105). A hospitalidade incondicional seria uma forma de ir além desses pares opositivos.

Estrangeiro aqui como em toda parte

A história da hospitalidade no Ocidente é marcada por regulações ligadas ao direito, obrigações e dívidas, e, em todas as tradições, sempre foi pensada no registro jurídico, com o Estado estabelecendo regras capazes de separar cidadãos de não-cidadãos, cidadãos de estrangeiros, hospedeiros de hóspedes. Desde a

Grécia antiga, a ideia de hospitalidade sempre foi ligada ao campo jurídico e entendida como uma questão de relação com a lei e com o Estado (WESTMORELAND, 2008). É o Estado que estabelece critérios para separar cidadãos de não-cidadãos, por exemplo, de acordo com o lugar de nascimento, marco divisório entre *o próprio do lugar* e o estrangeiro.

Com esta palavra, *estrangeiro*, estamos de volta a Platão, mais precisamente a dois diálogos platônicos – *O sofista* e *A apologia de Sócrates* – a partir dos quais Derrida discute a questão do estrangeiro.

Em *O sofista* (PLATÃO, 2007), está em jogo muitos dos temas caros à tradição filosófica: no diálogo com Teeteto, o Estrangeiro vai propor o que ele chama de “arte de dividir”, discriminar entre o pior e o melhor, entre o semelhante e o dessemelhante. O método consiste em purificar, jogando fora a parte ruim e conservando o resto. Separar e purificar serão os caminhos usados na divisão entre o que é arte e o que é cópia, por exemplo, num diálogo dedicado a discutir a oposição entre verdadeiro e falso¹².

Caberá ao Estrangeiro contestar a autoridade do pai Parmênides, ao dizer: “É que será necessário, para nos defender, questionar a tese (*lógon*) do nosso pai Parmênides e, por força, estabelecer que o não-ser é, sob qualquer consideração, e que o ser, por sua vez, de certa maneira, não é” (PLATÃO citado em DERRIDA, 2003a, p. 7). Derrida argumenta que o Estrangeiro sabe que está cometendo parricídio ao desafiar a tese de Parmênides.

O enfrentamento do *logos* equivale ao enfrentamento do pai, da autoridade paterna, que é posta em dúvida pelo *filho-estrangeiro-louco*: “o Estrangeiro carrega e dispõe a temida questão, ele vê e prevê, ele sabe antecipadamente ser posto em questão pela autoridade paterna e razoável do *logos*”, diz (DERRIDA, 2003a, p. 11).

Reaparecem, aqui, as associações que Derrida faz entre *logos* e poder *patri-árquico*, como indicado na leitura de outros textos de Platão, como *Fedro*. Estrangeiro a uma pátria, a uma família, a um nome próprio que, como bem aponta Spivak em citação no primeiro capítulo, é sempre o sobrenome do pai.

O estrangeiro pressupõe o pertencimento a uma casa, uma linhagem, um grupo familiar, que dariam ao estrangeiro estatuto social e familiar e a

¹² É nesse contexto que entra em cena o debate sobre a questão de Parmênides: o ser que é e o não-ser que não é.

possibilidade de ser identificado pelo nome, ter uma identidade nominável, um nome próprio:

[...] não se oferece hospitalidade ao que chega anônimo e a qualquer um que não tenha nome próprio, nem patronímico, nem família, nem estatuto social, alguém logo seria tratado não como estrangeiro, mas como mais um bárbaro. [...] a diferença, uma das sutis diferenças, às vezes imperceptíveis, entre o estrangeiro e o outro absoluto, é que este último pode não ter nome e nome de família; a hospitalidade absoluta ou incondicional que eu gostaria de oferecer a ele supõe uma ruptura com a hospitalidade no sentido corrente, com a hospitalidade condicional, com o direito ou o pacto da hospitalidade (DERRIDA, 2003a, p. 23).

A hospitalidade incondicional, tal qual Derrida a propõe, se daria ao outro antes que ele se identifique, antes mesmo que ele seja suposto como um sujeito de direitos, antes que ele possa ser chamado pelo seu nome próprio ou pelo seu nome de família.

Na leitura de *A apologia de Sócrates* (PLATÃO, 1991) Derrida lembrar que, quando Sócrates começa seu discurso, anuncia que é um “estrangeiro” em relação aos tribunais, porque não sabe falar a linguagem *própria* da lei. Derrida observa que o estrangeiro é, antes de tudo, estranho à língua imposta pelo dono da casa. E a língua do outro sempre apela por uma tradução, há sempre algo de intraduzível na língua alheia.

Aparece, aqui, uma aporia máxima da questão da linguagem tal qual pensada por Derrida: eu só tenho uma língua, e eu não tenho essa língua. Nas suas palavras: “Ora, jamais essa língua, a única a que me devoto a falar, tanto que falar me será possível, na vida e na morte, essa única língua, veja você, jamais será minha. Jamais foi minha em verdade” (DERRIDA, 1996a, p. 14).

A língua carregaria o paradoxo de ser ao mesmo tempo a primeira e última condição de pertencimento, mas também a condição de uma “irredutível expropriação” que faz com que a língua dita materna seja para sempre e desde sempre a língua do outro (DERRIDA, 2003a, p. 80).

A partir desse paradoxo – é possível ser monolíngue e, ainda assim, falar uma língua que não é a sua –, Derrida afirma que a experiência de ser “monolíngue não é jamais de pertencimento, de propriedade, de poder de matriz, de pureza, de ipseidade de qualquer tipo” (DERRIDA, 1996a, p. 44). A partir da impossibilidade de o sujeito se apropriar completamente da sua “própria língua”, Derrida mostra que há sempre um outro, e que todo outro é absolutamente outro,

um estranho. Um estrangeiro que, ao contrário do estrangeiro identificado pelo sobrenome paterno, somos todos – estrangeiro aqui como em toda parte, como no poema de Álvaro de Campos¹³.

A hospitalidade incondicional começaria com o que Derrida chama de “duplo apagamento”: o apagamento da questão, da questão que interroga o “quem”, e o apagamento do nome. Retomo aqui, na referência à questão do “quem”, o primeiro capítulo, no qual trabalho sobre o diálogo entre Derrida e Jean-Luc Nancy, recuperando uma das perguntas que Derrida devolve a Nancy, “Quem responde à questão do quem?”.

Em vez de responder sobre este “quem” sobre o qual indaga Nancy, Derrida discute não a suposta liquidação do sujeito, mas as consequências ético-políticas dessa redução do “quem” ao valor homem. O conceito de sujeito, lembra Derrida, faz parte de um “esquema”:

A autoridade e a autonomia (mesmo se se submetem à lei, este assujeitamento é liberdade) são, por este *esquema*, mais próximas do homem que da mulher, e mais próximos da mulher do que do animal. E, bem entendido, mais próximas do adulto do que da criança. A força viril do macho adulto, pai, marido ou irmão

¹³ “Nada me prende a nada./ Quero cinqüenta coisas ao mesmo tempo./ Anseio com uma angústia de fome de carne/ O que não sei que seja –/ Definidamente pelo indefinido.../ Durmo irrequieto, e vivo num sonhar irrequieto/ De quem dorme irrequieto, metade a sonhar.../ Fecharam-me todas as portas abstratas e necessárias./ Correram cortinas de todas as hipóteses que eu poderia ver da rua./ Não há na travessa achada o número da porta que me deram.../ Acordei para a mesma vida para que tinha adormecido./ Até os meus exércitos sonhados sofreram derrota./ Até os meus sonhos se sentiram falsos ao serem sonhados./ Até a vida só desejada me farta – até essa vida.../ Compreendo a intervalos desconexos./ Escrevo por lapsos de cansaço./ E um tédio que é até do tédio arroja-me à praia.../ Não sei que destino ou futuro compete à minha angústia sem leme./ Não sei que ilhas do sul impossível aguardam-me náufrago./ ou que palmares de literatura me darão ao menos um verso.../ Não, não sei isto, nem outra coisa, nem coisa nenhuma.../ E, no fundo do meu espírito, onde sonho o que sonhei./ Nos campos últimos da alma, onde memoro sem causa/ (E o passado é uma névoa natural de lágrimas falsas),/ Nas estradas e atalhos das florestas longínquas/ Onde supus o meu ser./ Fogem dismantelados, últimos restos/ Da ilusão final./ Os meus exércitos sonhados, derrotados sem ter sido./ As minhas cortes por existir, esfaceladas em Deus.../ Outra vez te revejo./ Cidade da minha infância pavorosamente perdida.../ Cidade triste e alegre, outra vez sonho aqui.../ Eu? Mas sou eu o mesmo que aqui vivi, e aqui voltei./ E aqui tornei a voltar, e a voltar./ E aqui de novo tornei a voltar?/ Ou somos todos os Eu que estive aqui ou estiveram./ Uma série de contas-entes ligados por um fio-memória./ Uma série de sonhos de mim de alguém de fora de mim?// Outra vez te revejo./ Com o coração mais longínquo, a alma menos minha.../ Outra vez te revejo – Lisboa e Tejo e tudo –./ Transeunte inútil de ti e de mim./ Estrangeiro aqui como em toda a parte./ Casual na vida como na alma./ Fantasma a errar em salas de recordações./ Ao ruído dos ratos e das tábuas que rangem/ No castelo maldito de ter que viver...// Outra vez te revejo./ Sombra que passa através das sombras, e brilha/ Um momento a uma luz fúnebre/desconhecida./ E entra na noite como um rastro de barco se perde/ Na água que deixa de se ouvir...// Outra vez te revejo./ Mas, ai, a mim não me revejo! Partiu-se o espelho mágico em que me revia idêntico./ E em cada fragmento fatídico vejo só um bocado de mim –/ Um bocado de ti e de mim!” ([*Lisboa revisitada* (1926)] (PESSOA, 1983).

pertence ao esquema que domina o conceito de sujeito (DERRIDA, 1992a, p. 295).

O esquema para o qual Derrida aponta se institui numa hierarquia na qual está em jogo a questão do próximo. Na mesma entrevista a Nancy, Derrida afirma que o que permanece impensado é uma responsabilidade que não se limite a essa determinação do próximo, ao esquema dominante dessa determinação (1992a, p. 298). Responder à questão do “quem” é estar preso à lógica da identidade, lógica que pretende determinar quem é o próprio do lugar, o senhor de si, quem é o estrangeiro, que pode ser recebido sob condições, exigindo que todo outro, para ser reconhecido, se institua dentro desse mecanismo identitário.

Interessa a Derrida discutir o que ele chama da “instituição violenta do ‘quem’ como sujeito” (DERRIDA, 1992a, p. 297), que estaria posta, por exemplo, na histórica exclusão dos animais ou na questão das mulheres, paradigmática não apenas pelas suas características específicas, mas também por simbolizar essa estrutura violenta que afirma o *nós* como “os europeus adultos machos brancos carnívoros e capazes de sacrifícios” e deixa de fora todo o diferente, todo o outro que não esteja enquadrado nesse esquema implícito no “conceito de sujeito”.

A hospitalidade incondicional aparece, assim, como outro nome para o questionamento da referência a um sujeito estável afirmado pela tradição. Ou, nas palavras de Derrida: “Não há hospitalidade, no sentido clássico, sem soberania de si para consigo” (2003a, p. 49). A hospitalidade incondicional seria, assim, a desconstrução do *chez moi*, do “eu mesmo” identificável cujo questionamento Derrida não cessa de fazer e que, se poderia dizer, subjaz em tudo que ele disse, escreveu ou pensou.

A hospitalidade condicionada ao estrangeiro partiria da ideia de que há um “quem” delimitável, identificável por um nome próprio – que é sempre o nome do pai –, e que a esse “quem” se confere o reconhecimento de ser “sujeito de direitos”, assegurando o direito de visita, sob as condições dadas pelo hospedeiro, numa relação de troca ou compensação na qual tudo está sob o controle do dono da casa. Essa estrutura que Derrida localiza na hospitalidade condicional não diz respeito, apenas, aos muitos exemplos das restrições impostas aos imigrantes ou aos sem-documentos, aos asilados, exilados, ou aos considerados apátridas. Essa estrutura que ele identifica na hospitalidade condicional estaria ligada, antes de

tudo, à concepção do sujeito clássico, “senhor de si”, racional e inabalável, dotado e fundamentado nas certezas da razão. Essa seria, também, a estrutura da violência contra tudo que tem sido recalcado em nome desse “nós” – aqueles que recebem sob condições – em relação a eles – os que se submetem à hospitalidade condicionada.

No que diz respeito a esse “nós”, remeto às ligações com o primeiro capítulo e também a Paulo Cesar Duque-Estrada, quando ele indica algumas suspeitas do pensamento da desconstrução¹⁴. O autor lembra que, por maiores que sejam as nobres intenções da evocação desse “nós”, ideais como justiça, liberdade, emancipação, solidariedade, que sempre são dirigidas a um “nós”, devem ser postos sob suspeita¹⁵, uma suspeita que ele chama de “radical e sem tréguas”,

Por um pensamento sempre aporético, do que propriamente a partir ou com base em algum terreno firme de igualdade e identidade, enfim, a partir de uma universalidade que possa imprimir no pensamento crítico uma orientação. Isso não quer dizer, como se poderia concluir – e, novamente, de modo precipitado – que a universalidade esteja sendo abandonada. Tal seria não apenas indesejável como, de resto, impossível. O que ocorre é que a universalidade está sendo pensada de outro modo, a partir de um pensamento que se percebe em um “lugar”, arriscaria a dizer, mais universal, mais geral, do que toda universalidade. Esse “lugar” diz respeito a um plano aporético, dissimétrico, em que se configuraria toda e qualquer universalidade (DUQUE-ESTRADA, 2004, p. 43-44).

A hospitalidade incondicional seria, assim, mais universal, não por pretender determinar “melhores condições de universalidade”, a partir de um aprimoramento do que propunha Kant, mas a partir do reconhecimento dos limites

¹⁴ “Por mais nobre que possa ser esse “nós” – ao qual cada indivíduo deve ser devidamente restituído – ele não impede nunca a validade, a necessidade, a pertinência e mesmo a urgência de se perguntar “nós, quem”, “quem diz ‘nós?’”, “de que lugar se diz ‘nós?’”, “com que critérios ou pressupostos?”, “com vistas a que se diz ‘nós?’” [ou, ainda, em outros termos, quem faz tal restituição (dos indivíduos a um “nós”, das singularidades a uma generalidade)?, com base em que tal restituição é feita?, etc.]” (DUQUE-ESTRADA, 2004, p. 43-44).

¹⁵ Referindo-se à pergunta “mas quem, nós?”, com a qual Derrida encerra *Os fins do homem*, Judith Butler propõe suspeitar desse “nós, mulheres”, ecoando as indagações derridianas sobre quem ou o que responde à questão “quem?”. Ela indica ainda que, sempre que houve O sujeito, este sujeito foi masculino (BUTLER, 1992b, p. 9), e ignorou as características de instabilidade e relacionalidade que lhe distanciam da determinação clássica do sujeito da razão. Há, nas proposições políticas de Butler, um reconhecimento da instabilidade do “quem” a que Derrida se refere, a partir do qual ela vai apontar para o paradoxo da necessidade de fixar os sujeitos em categorias das quais pretendia libertá-los, como já apontado no capítulo anterior como exemplo dos desdobramentos políticos da questão do sujeito e discutido também em Rodrigues (2008a; 2008b; 2009).

da determinação de toda condicionalidade. E não há acolhimento sem incondicionalidade, a incondicionalidade de um sim.

Sinta-se *como se estivesse na sua própria casa*

Escrever sobre o pensamento da desconstrução é escrever lembrando que há sempre uma tentativa – vã – de apropriação. O que há neste texto é um desejo, desejo que expresso nesta tentativa – sempre parcial, provisória e incompleta – de apresentar o pensamento da desconstrução como pensamento do feminino. Escrever sobre o pensamento da desconstrução é escrever, sobretudo, reconhecendo uma condição de “desorientação consciente”, para usar uma expressão de Paulo Cesar Duque-Estrada (2004) sobre Derrida. É escrever, também, pensando sobre a origem e os limites da pergunta “O que é”, seguindo as proposições de Derrida para explicar o pensamento da desconstrução.

Uma das muitas críticas a Derrida é que ele não faz filosofia – até porque, Derrida é um pensador que, como Nietzsche, recusou sistemas filosóficos –, mas literatura, e que seus textos são apenas leituras de outros textos. De fato, Derrida sempre admitiu seu imenso interesse pela literatura, e em inúmeros de seus livros trouxe a literatura para a cena filosófica.

E por que o interesse pela literatura?

Como já mencionado no capítulo anterior, para Derrida a literatura seria o espaço de questionamento da autoridade e da pertinência da pergunta “O que é”, e promove o abalo de qualquer autoridade metafísica. Na literatura digna desse nome, não é possível pensar em termos de essência, não é possível falar da autoidentidade da coisa literária, da presença de um algo em si que seja completamente apreensível. Na leitura que faz da entrevista de Derrida sobre as razões do seu interesse pela literatura, Elizabeth Muylaert Duque-Estrada (2009) mostra que o relato literário sempre acontece “como se” os fatos tivessem ocorrido. Essa estrutura de “como se” na qual se funda a literatura seria intrínseca a toda estrutura do pensamento, e o que moveria o interesse de Derrida pela literatura seria o reconhecimento da existência de um “como se” na base de todo discurso, de todo texto, seja ele qual for. Ainda seguindo Duque-Estrada, Derrida quer apontar para essa característica que, constitutiva do literário, está também na filosofia. Nas palavras da autora,

Para Derrida, a literatura é uma instituição que encarna exatamente este aspecto duplo e paradoxal: se ela tem como princípio inalienável o direito, e portanto a liberdade, de dizer tudo sobre tudo, este princípio diz respeito não somente a uma exigência de criação, mas igualmente à intolerância incondicional de qualquer tipo de autoconfirmação e autopreservação. É assim que a própria autonomia e autoridade da questão da tradição metafísica – a pergunta “o que é?” – sempre à procura de uma essência, de um fundamento, é abalada pela literatura. Pois na questão “o que é a literatura?”, toda a atenção se desvia do objeto, dela, da literatura, que, a princípio, deveria justificar-se diante de uma exigência epistemológica, estética ou ético-política, para colocar em questão a legitimidade da própria questão “o que é?”. É que a sua força desestabilizadora – que é a sua liberdade, por princípio, irrestrita e inalienável – provoca um deslocamento do que se pergunta na pergunta “o que é?” – não se trata mais de uma resposta para a pergunta “o que é?”, mas de uma indagação sobre a estrutura de um *talvez* que se antecipa e possibilita esta pergunta, colocando em jogo uma série de elementos, tais como as suas condições e estratégias discursivas, o lugar e quem faz tal pergunta, etc. (DUQUE-ESTRADA, 2007, p. 57, grifo meu).

A partir dessa citação, nessa seção três questões vão me interessar: o *como se*, que aparece no diálogo entre Derrida e Kant, o *talvez*, que me remeterá novamente ao diálogo entre Derrida e Nietzsche, e o *diante de*, condição de impossibilidade de apropriação na qual se está desde sempre lançado.

Na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Kant (2004a) está tratando das condições universais de fundação e distinção do que determina o agir corretamente, e define a razão como uma bússola que sabe distinguir perfeitamente entre o bom e o mau, entre o que é conforme ao dever e o que não é, distinção que mesmo o “homem mais vulgar” sabe fazer com base na razão. (KANT, 2004a, p. 41). É também nesse texto, que precede a *Crítica da Razão Pura* (KANT, 2000), que o filósofo alemão vai propor uma concepção prática do direito como mediação entre a ética e a sua aplicação concreta – e, remetendo ao início deste capítulo, lembro que as resistências de Derrida a “traduzir” a incondicionalidade da hospitalidade em lei se situaria na intenção de resistir a fazer essa mediação no campo do pensamento.

Há em Derrida uma recusa em operar dentro dessa lógica da mediação, trazendo para o pensamento essa experiência hiperbólica – a hospitalidade é incondicional, o dom é sem retribuição, o perdão é relativo ao imperdoável, a responsabilidade é infinita, a justiça é inalcançável, a democracia é *porvir*. Em comum a todas essas proposições, estão a recusa da universalidade e a busca por singularidades, uma busca cujo ponto de partida é o reconhecimento da

dessimetria em relação ao outro e a formulação, a partir de sua leitura de Lévinas, de que *todo outro é totalmente outro*.

O diálogo com Kant seria uma das maneiras pelas quais Derrida coloca em questão os limites da universalidade. Não para formular uma “nova ética”, mas para pôr em marcha no pensamento outra forma de pensar a ética, uma forma que não esteja mais restrita a essa ideia de mediação do que é possível, uma ética que tenha como horizonte o impossível.

Em Kant, é a lei universal das ações que garantiria o agir conforme a razão, lei que serve como princípio à vontade. Os imperativos são definidos como exigências de ação por respeito e submissão à razão, que impõe prescrições à vontade. A retidão moral, que aparece como uma necessidade, se sobrepõe à vontade, que coincide com a lei – “O querer coincide já por si, necessariamente, com a lei” (KANT, 2004a, p. 52).

O imperativo da moralidade é capaz de assujeitar a vontade, que é considerada fonte de obrigações que desviam a atenção do sujeito à coerência das leis morais. Se aceitarmos vontade como sinônimo de desejo, veremos mais adiante como Jan Patöcka (1981) vai discutir a ligação entre responsabilidade, religião e o assujeitamento do mistério orgiástico ou demoníaco, que ele também nomeia como desejo.

Em Kant, o imperativo da moralidade diz ao sujeito qual, entre as ações possíveis, seria boa. Há uma obrigação imposta à vontade, mas essa obrigação é, paradoxalmente, uma ação da liberdade da razão, liberdade definida por Kant como autonomia. Essa liberdade estaria fundamentada na propriedade da vontade de ser lei para si mesma e guarda importante diferença entre um segundo tipo de liberdade, que ele chama de liberdade negativa ou heteronomia, que consiste na determinação da ação por “causas estranhas” (CAYGILL, 2000, p. 191-194).

A razão é apresentada por Kant como uma lei, uma lei à qual se tem total acesso, uma lei cujo único valor está na sua possibilidade de, a partir de um eu consciente e singular, tornar-se universal. Universalidade, para Kant, é a comunhão entre seres racionais que subordinam suas vontades à lei em geral:

A simples conformidade à lei em geral (sem tomar como base qualquer lei destinada a certas ações) é o que serve de princípio à vontade, e também o que tem de lhe servir de princípio, para que o dever não seja por toda parte uma vã ilusão e um conceito quimérico; e com isso está perfeitamente de acordo a

comum razão humana nos seus juízos práticos e tem sempre diante dos olhos esse princípio (KANT, 2004a, p. 39).

Na universalidade está implícito um apagamento da singularidade, porque o singular só se justifica ou se legitima se tiver um caráter universalizável. Por esse caminho Kant vai condenar também a mentira, como ainda veremos adiante.

Apesar de Kant afirmar que as condições de acesso a essa lei estão garantidas pela razão, o que está na base da formulação do imperativo categórico kantiano é o *como se* que Derrida localiza não apenas na literatura, mas em toda a estrutura de pensamento. Vejamos como Kant apresenta seu imperativo categórico (KANTa, 2004):

Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal. [421] Age *como se* a máxima da tua ação se deve tornar, pela tua vontade, em lei universal da natureza. [421] Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na sua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio. [430] Age segundo máximas que possam simultaneamente ter-se a si mesmas por objeto como leis universais da natureza. [434] Age segundo a máxima que possa simultaneamente fazer-se a si mesma lei universal. [437].

Como observa Robert Theis (2005, p. 5), as diferentes formulações se endereçam todas a um “eu”, um “eu” legislador que comanda e que se impõe como comandante, como soberano.

Esta estrutura do eu soberano já foi explorada aqui no que diz respeito à hospitalidade. Nas condições de hospitalidade definidas por Kant, há sempre um “senhor da casa” que estabelece como a lei do hóspede o “sinta-se *como se* estivesse em casa”, mantendo essa casa inacessível ao que chega. Observo que a expressão *sinta-se como se* estivesse em casa encontra correlatos em outros idiomas. Em francês, diz-se “Fais comme chez toi”, o “fais comme” sendo indicador de condicionalidade a que me refiro. Em inglês, o “make yourself at home” guarda a mesma analogia com o “fazer-se” em casa, uma substituição indicativa de que não se *está em casa*.

A inacessibilidade a esse *chez moi* – outro nome para o que no primeiro capítulo aparece como a crítica à metafísica da presença – se relaciona à maneira como Lévinas pensa o sujeito, ao mesmo tempo hóspede e refém. Diz Lévinas e Derrida cita:

A responsabilidade pelo outro não é um acidente ocorrendo a um Sujeito, mas precede nele à Essência, não esperou a liberdade em que teria sido tomado o engajamento pelo outro. Eu nada fiz e sempre estive em sua causa: perseguido. A *ipseidade*, na sua passividade sem *arché* da identidade, é refém. A palavra *Eu* significa *eis-me aqui*, respondendo de tudo e de todos (LÉVINAS citado em DERRIDA, 2004b, p, 72, grifos de DERRIDA).

O sujeito como refém é um sujeito assujeitado – diferente, supostamente, do sujeito da liberdade de ação por meio da razão –, submetido desde o momento em que se apresenta por esse “eis-me aqui”. O sujeito é um refém por estar desde sempre sitiado, exilado, hóspede mesmo naquele lugar sem lugar que ele gostaria de chamar de “sua própria casa”. A “própria casa” seria já desde sempre um lugar de substituição, porque só há substituição, não há apropriação de um lugar original, de uma origem da qual o sujeito possa se apropriar “antes” de entrar na linguagem e, portanto, na alteridade.

Não há próprio, propriedade, apropriação, não há a experiência de acesso ao “como tal”, questão que Derrida trabalha na leitura que faz de *Diante da lei*

(KAFKA, 1995)¹⁶. Derrida parte da ideia de que o camponês diante da lei é a demonstração da inacessibilidade da lei, a mesma inacessibilidade da literatura, a mesma inacessibilidade de toda a estrutura do pensamento, da ficcionalidade do “como se”. A lei, como tal, é inacessível, é definida pela sua inacessibilidade, interdita mesmo quando, como no texto de Kafka, as portas estão abertas. A lei não é para ser vista ou tocada, a lei pode apenas ser decifrada, primeiro sinal da inacessibilidade da lei, do texto, do outro. “O que permanece invisível e escondido em cada lei, se pode então supor que é a lei ela mesma, isso que faz com que as leis sejam leis, o ser-lei das leis” (Derrida, 1985, p. 110).

No texto de Kafka, um camponês se apresenta “diante da lei” ao se colocar diante de uma porta, a porta da lei, a qual ele jamais atravessará. O camponês decide esperar e, acomodado pelo guarda próximo à porta, ele só pode esperar. Em todas as inúmeras tentativas que faz de entrar, ouve do guarda a mesma

¹⁶ “Diante da lei está um porteiro. Um homem do campo dirige-se a este porteiro e pede para entrar na lei. Mas o porteiro diz que agora não pode permitir-lhe a entrada. O homem do campo reflete e depois pergunta se então não pode entrar mais tarde. ‘É possível’, diz o porteiro, ‘mas agora não’. Uma vez que a porta da lei continua como sempre aberta, e o porteiro se posta ao lado, o homem se inclina para olhar o interior através da porta. Quando nota isso, o porteiro ri e diz: ‘Se o atraindo, tente entrar apesar da minha proibição. Mas veja bem: eu sou poderoso. E sou apenas o último dos porteiros. De sala para sala, porém, existem porteiros cada um mais poderoso que o outro. Nem mesmo eu posso suportar a visão do terceiro’, O homem do campo não esperava tais dificuldades: a lei deve ser acessível a todos e a qualquer hora, pensa ele; agora, no entanto, ao examinar mais de perto o porteiro, com o seu casaco de pele, o grande nariz pontudo e a longa barba tártara, rala e preta, ele decide que é melhor aguardar até receber a permissão de entrada. O porteiro lhe dá um banquinho e deixa-o sentar-se ao lado da porta. Ali fica sentado dias e anos. Ele faz muitas tentativas para ser admitido, e cansa o porteiro com os seus pedidos. Muitas vezes o porteiro submete o homem a pequenos interrogatórios, pergunta-lhe a respeito da sua terra e de muitas outras coisas, mas são perguntas indiferentes, como as que costumam fazer os grandes senhores, e no final repete-lhe sempre que ainda não pode deixá-lo entrar. O homem, que se havia equipado bem para a viagem, lança mão de tudo, por mais valioso que seja, para subornar o porteiro. Este aceita tudo, mas sempre dizendo: ‘Eu só aceito para você não achar que deixou de fazer alguma coisa’. Durante todos esses anos, o homem observa o porteiro quase sem interrupção. Esquece os outros porteiros e este primeiro parece-lhe o único obstáculo para a entrada na lei. Nos primeiros anos, amaldiçoa em voz alta o acaso infeliz; mais tarde, quando envelhece, apenas resmungando consigo mesmo. Torna-se infantil, e uma vez que, por estudar o porteiro anos a fio, ficou conhecendo até as pulgas da sua gola de pele, pede a estas que o ajudem a fazê-lo mudar de opinião. Finalmente, sua vista enfraquece e ele não sabe se de fato está escurecendo em volta ou se apenas os olhos o enganam. Contudo, agora reconhece no escuro um brilho que irrompe inextinguível da porta da lei. Mas já não tem mais muito tempo de vida. Antes de morrer, todas as experiências daquele tempo convergem na sua cabeça para uma pergunta que até então não havia feito ao porteiro. Faz-lhe um aceno para que se aproxime, pois não pode mais endireitar o corpo enrijecido. O porteiro precisa curvar-se profundamente até ele, já que a diferença de altura mudou muito em detrimento do homem. ‘O que é que você ainda quer saber?’, pergunta o porteiro, ‘você é insaciável.’ ‘Todos aspiram à lei’, diz o homem, ‘como se explica que, em tantos anos, ninguém além de mim pediu para entrar?’ O porteiro percebe que o homem já está no fim, e para ainda alcançar sua audição em declínio, ele berra: ‘Aqui ninguém mais podia ser admitido, pois esta entrada estava destinada só a você. Agora eu vou embora e fecho-a’” (KAFKA, 1995, p. 232).

negativa. Até que, depois de toda a espera, quando o camponês está prestes a morrer, tem com o guarda o último diálogo:

- Todos aspiram à lei. Como se explica que, em tantos anos, ninguém além de mim pediu para entrar?
- Aqui ninguém mais podia ser admitido, pois esta entrada estava destinada só a você. Agora eu vou embora e fecho-a (KAFKA, 1995, p. 232).

Derrida observa que a permissão do guarda, aparentemente recusada, de fato foi “retardada, adiada, diferida” (DERRIDA, 1985, p. 102). Neste movimento, neste deslocamento, está não uma mera interdição, mas uma *différance*, um adiamento infinito daquilo que nunca chega, que será sempre uma promessa vã de restituição, uma promessa na qual se está para sempre engajado.

Isso que nos mantém parados diante da lei, como o camponês, não é também o que nos paralisa e nos retém diante de uma narrativa, sua possibilidade e impossibilidade, sua lisibilidade e sua inlisibilidade, sua necessidade e sua interdição, que são também as da relação, da repetição e da história? (DERRIDA, 1985, p. 114).

Ao reconhecimento dessa promessa infinita nunca alcançada, apontada pelo pensamento da desconstrução, também se poderia chamar de feminino.

Embora muitos autores¹⁷ queiram situar o pensamento de Derrida sobre política apenas numa fase final de sua obra, quando teria passado a escrever sobre temas como justiça, hospitalidade, amizade, soberania, perdão e democracia, desde *Gramatologia*, em 1967, ele já estava discutindo a metafísica da presença e interrogando a validade de se pensar a partir desse eu soberano da razão, cujos limites seriam reconhecidos a partir da sua formulação de *différance* – deslocamento do “eu” para um contínuo diferir-se. Ou o que Paulo Cesar Duque-Estrada chama de Lei da *différance*, que nos coloca *diante de*:

[...] trata-se de uma condição de estar diante e, ao mesmo tempo, paralisado, sem ter acesso ao que se está diante de; condição de estar relacionando, numa relação *impossível* (‘relação sem relação’, diz Derrida), ao que é tão legível quanto ilegível. Condição, enfim, de estar diante: do texto, da lei do texto, do querer dizer do autor, de um acontecimento, das leis do direito, de um objeto, de si mesmo etc. (DUQUE-ESTRADA, 2004, p. 52, grifo meu).

¹⁷ Mitchell (2007), Rapaport (2002), Balfour (2007).

Enquanto em Kant o acesso à lei universal da razão é dado a todos os homens – “mesmo o mais vulgar” –, Derrida buscará mostrar, a partir da leitura de Kafka, a impossibilidade do acesso à lei, impossibilidade que estaria ligada à impossibilidade da universalidade. Nas palavras de Derrida: “Tentei mostrar como ele [este ‘como se’] introduzia potencialmente narratividade e ficção no coração mesmo do pensamento da lei, no instante em que este põe a falar e a interpelar o sujeito moral” (DERRIDA, 1985, p. 108, citado em DUQUE-ESTRADA, 2004, p. 50).

Derrida chamará este *como se* kantiano de “uma espécie de fermento desconstrutivo” (DERRIDA, 2003b, p. 32), desde sempre inscrito no fundamento de todo discurso, toda narrativa, elemento a partir do qual se poderá pensar a ficcionalidade indicada no fundamento da razão e do acesso à verdade. A desconstrução como algo que “acontece” estaria em marcha a partir do reconhecimento desse *como se* na estrutura de todo pensamento. Nas palavras de Haddock-Lobo,

uma postura filosófica de extrema lucidez deveria ser aquela que, em primeiro lugar, aceitasse esse estatuto ficcional de seu discurso, essa impossibilidade absoluta de se alcançar uma verdade: não porque nosso discurso inda não é suficiente para isso, devendo ser aprimorado ou então que se encontre outro idioma digno deste acesso, mas sim porque a estrutura mesma desse “isto” que se quer alcançar é sua indizibilidade. E, em última instância, porque qualquer pretensão de verdade, e mesmo uma postura que queira independer da verdade em nome de quaisquer critérios epistemológicos, também é, ela mesma, resultado *desta pulsão ficcional que nos assombra* (HADDOCK-LOBO, 2008, grifo meu).

O pensamento da desconstrução reconhece essa pulsão ficcional que grifo, reconhece a impossibilidade de ultrapassá-la, reconhece que é nela que estamos sempre lançados.

Ao falar da impossibilidade de se alcançar uma verdade estamos de volta ao diálogo entre Derrida e Nietzsche e à importância que o *talvez* terá para o pensamento da desconstrução. Em um ensaio sobre Heidegger, Rodolphe Gaché (1993) discute o desprezo que o filósofo clássico tem pelo recurso ao talvez, palavra que encarnaria uma fraqueza da filosofia, um “mais ou menos” da linguagem vulgar. “*Talvez* pertenceria a um vocabulário que deveria permanecer estrangeiro à filosofia, quer dizer, à certeza, à verdade, à veracidade mesmo”, diz Gasché, até chegar à pergunta que me interessa: “E se talvez modalizasse um

discurso que não procede mais por proposições (*statements*: declarações, afirmações, asserções) sem ser por isso menos rigoroso do que o discurso da filosofia?”, indaga (GASCHÉ, 1993, p. 469, citado em DERRIDA, 2003c, p. 43, nota 6). Talvez como abalo, não como falta de rigor, talvez como o reconhecimento da experiência de tremor, tal qual ela é pensada por Mónica Cragolini: um pensamento que treme, se arrisca, assume as incertezas e as inseguranças.

Para falar do *talvez*, Derrida recorre ao uso que Nietzsche fará da palavra alemã *vielleicht*, não como signo de indeterminação, mas como proteção aos “metafísicos de todos os tempos”. Derrida cita Nietzsche:

Talvez! – Mas quem se mostra disposto a ocupar-se de tais perigosos “talvezes”? Para isto será preciso esperar o advento de uma nova espécie de filósofos, que tenham gosto e pendor diversos, contrários aos daqueles que até agora existiram – filósofos do perigoso “talvez” a todo custo. – E, falando com toda a seriedade: eu vejo esses filósofos surgirem (NIETZSCHE, 2005a, p. 10, citado em DERRIDA, 2003c, p. 48).

E quem seriam esses novos filósofos a que Nietzsche se refere? É Derrida quem responde:

Estes filósofos de um novo tipo aceitarão a contradição, a oposição ou a coexistência de valores incompatíveis. Não procurarão nem dissimulá-la, nem esquecer-la, nem ultrapassá-la. E é aí que a loucura espreita, mas, na verdade, é também aí que a sua urgência apela ao pensamento (DERRIDA, 2003c, p. 47).

Com Nietzsche e a partir de Nietzsche, Derrida pensa os novos filósofos como os *filósofos porvir*, capazes de suportar o indecível no pensamento e o *talvez*, que abre e precede qualquer questionamento, que não se confunde com o ceticismo, um *talvez* do que ainda falta pensar. Ou, nas palavras de Derrida,

O nosso incrível *talvez* não significa o vago e a mobilidade, a confusão que precede o saber ou renuncia a toda a verdade. Se ele é indecível e sem verdade no seu movimento próprio (mas é justamente difícil atribuir-lhe um movimento próprio), é para ser a condição da decisão, da interrupção, da revolução, da responsabilidade e da verdade. Mas os amigos da verdade não estão, por definição, *na* verdade, não estão instalados nela como na segurança aferrolhada de um dogma e na fiabilidade estável de uma opinião (DERRIDA, 2003c, p. 58, grifos do autor).

Esses filósofos estariam implicados numa “responsabilidade sem fundo” (DERRIDA, 2003c, p. 51) – sem estar apoiada no fundamento da razão, acrescento –, uma responsabilidade que apela sempre a um *talvez*, um *talvez* desdobrado numa responsabilidade incondicional e sem fim.

Derrida diz que a única responsabilidade digna desse nome é a que ultrapassa o mero cumprimento de uma regra moral e universal que apenas aplaque as exigências da “boa consciência”:

O que se encontra em obra nos discursos cotidianos, no exercício da justiça, e na axiomática do direito privado, público ou internacional, na condução da política interna, da diplomacia e da guerra, é um léxico da responsabilidade que, não se dirá que não corresponde a nenhum conceito, mas que flutua sem rigor em torno de um conceito inencontrável. Corresponde a uma denegação da qual se sabe que os recursos são inesgotáveis. Basta denegar, incansavelmente, a aporia ou a antinomia, e tratar de irresponsáveis, niilistas, relativistas, de pós-estruturalistas, ou, pior, de desconstrucionistas, todos aqueles que continuam a se inquietar diante de tanta boa consciência (DERRIDA, 1999a, p. 118).

Admitir esse tremor é o que permitiria uma abertura em busca de experiências de ética e responsabilidade que ultrapassem o mero cumprimento de uma regra moral e supostamente universal.

Admitir esse tremor seria, seguindo o argumento de Derrida, reconhecer que não há decisão responsável sem algum tipo de experiência de indecidibilidade, porque é tica e política começam com a indecidibilidade (DERRIDA, 1999c, p.66), e para que uma decisão seja digna desse nome, deve ser tomada “pelo outro em mim”. Em outras palavras, uma decisão deve ser tomada considerando a minha relação com a alteridade, ideia que se articula com as reflexões no primeiro capítulo e com um tema que perpassa todo o pensamento de Derrida – a questão do sujeito, que nunca pôde ser pensado como estável e idêntico a si mesmo. Derrida resume bem essa articulação entre a crítica à metafísica da presença, o abalo no conceito de sujeito clássico e a decisão responsável:

A frase “eu decido”, ou “eu tomei uma decisão”, ou “eu assumi uma responsabilidade”, é um escândalo, é apenas boa consciência. Eu nunca tenho certeza de que “eu” tomou uma decisão em termos de determinação de um juízo. Não é um julgamento teórico, não posso ter certeza de que “eu” tomei uma decisão. Não só eu não deveria estar certo de que tomei uma boa decisão, mas eu não deveria sequer ter a certeza de que tomei uma decisão. A decisão pode ter

acontecido. [...] logo que eu afirmo que “eu” tomei uma decisão, você pode ter certeza que está errado (DERRIDA, 1999c, p. 67).

Por esse caminho, Derrida problematiza toda a decisão que se pretende fundamentada na razão e no conhecimento para ser garantida como uma decisão moral ou correta.

Genealogias

Num dos principais textos que Gilles Deleuze dedica a Nietzsche¹⁸, ele postula que, em *Genealogia da Moral*, o filósofo alemão quis “refazer” a *Crítica da Razão Pura*. Ressentimento, má consciência e ideal ascético formariam o tripé sobre o qual se apoia o livro mais sistemático de Nietzsche, cujo texto enfatiza a insuficiência da crítica kantiana e a mistificação do ideal ascético, fundamento da mistificação da moral e do conhecimento (DELEUZE, 1976, p. 71-72). Tomo essa leitura que Deleuze fez de Nietzsche como ponto de partida para a minha hipótese de trabalho, não sem antes lembrar que uma das semelhanças entre Nietzsche e Derrida está no reconhecimento de ambos os filósofos de que toda interpretação que é sempre violenta.

A leitura de Deleuze é, por esse caminho, também um ato de força, mas uma interpretação de Nietzsche à qual recorro para a hipótese de que a crítica de Derrida a Kant faz parte da herança de Nietzsche ao pensamento da desconstrução. Mas não apenas. Como lembra John Caputo, Derrida não recorre apenas a Nietzsche, mas também a Lévinas e a Kierkegaard, para (re) pensar a religião. Com esses autores Derrida dialoga na sua leitura do sacrifício de Abraão.

Pensar a religião é um ponto importante na obra de Derrida e, mais do que isso, pensá-la é uma tarefa que ele toma como urgente. Ainda assim, é preciso ler o gesto de Derrida com o mesmo cuidado de John Caputo: o autor lembra que a desconstrução é sempre mais complicada e heterogênea do que a crítica moderna a qualquer religião ou a qualquer secularização. Sigo aqui o argumento do autor, para quem a desconstrução é uma maneira de reinvenção das antigas tradições, uma benção para a religião, uma “religião sem religião”, como no subtítulo de seu

¹⁸ *Nietzsche e a Filosofia* (DELEUZE, 1962; 1976; 2001).

livro¹⁹. “A desconstrução não é a destruição da religião, mas a sua reinvenção” (CAPUTO, 1997b, p. 159). Diz o autor:

Se há algum sentido em falar da desconstrução como ‘pós-moderna’ (o que diminui a cada dia) ou como engajamento na produção de um ‘novo’ Iluminismo, o que eu espero que aumente dia após dia, então a desconstrução também deve ser tomada como uma forma de ‘pós-secularização’ (CAPUTO, 1997c, p. 159).

Lembro que o pensamento da desconstrução não pretende, na leitura crítica dos textos, erguer outra construção dogmática, mas “analisar incansavelmente as aderências ao discurso que se pretende combater”. Ou seja, quando lê Kant, Derrida não o faz para montar um novo sistema que possa vir a substituir a crítica kantiana. Não será a marteladas – o que faz parte das diferenças de estilos entre Nietzsche e Derrida – mas sim voltando às entranhas do texto bíblico e mostrando o que ainda resta de impensado na gênese da responsabilidade que Derrida dialoga com a religião e ao mesmo tempo com o idealismo kantiano, que ele considera “indissociáveis em sua essência e conceito” (DERRIDA, 2000b, p. 21).

Nietzsche foi reconhecidamente o maior crítico do cristianismo, e muitos autores se dedicaram a pensar sobre as relações entre Nietzsche e a doutrina cristã. Remeto, por exemplo, a Jörg Salaquarda (2006), que vai explorar as razões históricas, biográficas e intelectuais de Nietzsche para justificar o empreendimento dessa crítica. Nietzsche foi um cristão praticante, influência de uma família luterana e do pai pastor. Descendente de uma linhagem clerical de muitas gerações, o filho único de Karl Ludwig via sobre si a expectativa de que seguisse a tradição familiar e se consagrasse pastor. Quando Nietzsche abandonou o curso de Teologia na Universidade de Bonn, provocou uma crise familiar. Salaquarda lembra que não há consenso sobre as razões que levaram Nietzsche a romper com o cristianismo, mas algumas de suas notas indicariam que ele perdeu a fé em 1861. A partir desse momento, Nietzsche teria passado a apontar o cristianismo como uma ficção de “poder supra-histórico”.

Salaquarda observa que, embora não seja possível encontrar, nos escritos de Nietzsche até a segunda metade de 1880, as críticas explícitas ao cristianismo, a origem dessas críticas remontam ao início de sua obra. A partir da segunda

¹⁹ *The prayers and tears of Jacques Derrida: ‘religion without religion’* (CAPUTO, 1997c).

metade dos anos 1880, se daria uma “dramática mudança de tom”, decorrência da constatação nietzscheana de que “a religião era uma forma superficial e popular de moral”. Nas palavras de Salaquarda,

Os ataques de Nietzsche se tornaram mais graves quanto mais ele estava convencido de que “as idéias modernas” (por exemplo, o liberalismo, o socialismo, a política de emancipação, etc.) não eram anti-cristãs, como seus defensores pretendiam; em vez disso, essas idéias eram a própria expressão do ideal cristão” (SALAQUARDA, 2006, p. 91).

Para Nietzsche, ainda que as ideias seculares se apresentassem como novas, elas não eram “realmente novas”, e toda a tradição do pensamento Ocidental – cristão ou filosófico – não era nada além da sistematização de uma atitude moral (SALAQUARDA, 2006, p. 90-102).

A crítica de Nietzsche a Kant passaria, portanto, pela constatação de que, tanto quanto o cristianismo, a crítica à razão pura, que se pretendia moderna, era mais um movimento da tradição filosófica em direção a esta sistematização em busca de fundamento para atitudes morais. O princípio fundamental da modernidade – “todos são iguais diante da lei e do Estado” – seria apenas outra forma de dizer “todos são iguais diante de Deus”, como a tradição cristã já havia dito.

Nietzsche foi um importante crítico de Kant, a quem se refere inúmeras vezes²⁰, a quem ironiza²¹, de quem desdenha pelas suas “pretensões de verdade”. Não se trata, aqui, de recuperar os argumentos dessa crítica, mas de tomar essa dupla crítica de Nietzsche – ao cristianismo e à tradição filosófica – como uma chave de leitura para a crítica de Derrida a Kant, na qual o legado de Nietzsche será amplificado pela abordagem derridiana ao pensamento de Kant.

O diálogo de Derrida com Kant aparece, como já se viu, na questão da hospitalidade, mas passa também por outros temas caros ao filósofo de Königsberg. A título de exemplo: em *Fé e saber – as duas fontes da ‘religião’ nos*

²⁰ Apenas a título de exemplo, já que não caberia aqui um levantamento exaustivo das referências de Nietzsche a Kant: “Essa valoração da filosofia pode gozar do aplauso de todos os positivistas da França e da Alemanha (e é possível que agradasse até ao gosto e ao coração de Kant: recordem-se os títulos de suas obras principais –): nossos filósofos dirão, porém: os críticos são instrumentos dos filósofos, e por isso, por serem instrumentos, estão longe de ser filósofos! Também o grande chinês de Königsberg foi apenas um crítico” (NIETZSCHE, 2005a, 210). “Os trabalhadores filosóficos formados segundo o nobre modelo de Kant e Hegel têm de estabelecer e colocar em fórmulas, seja no reino do lógico, do político (moral) ou do artístico – algum vasto corpo de valorações – isto é, anteriores determinações, criação de valores, que se tornaram dominantes e por um tempo foram denominadas ‘verdades’” (NIETZSCHE, 2005a, 211). “Quarta tese. Dividir o mundo em um ‘verdadeiro’ e um ‘aparente’, seja à maneira do cristianismo, seja à maneira de Kant (um cristão insidioso, afinal de contas), é apenas uma sugestão de decadência – um sintoma da vida que declina...” (NIETZSCHE, 2006a, III/6). “Ah, como é falsa a resposta que ainda hoje se tem para essa pergunta, ‘porque todos eles negligenciaram o pressuposto, um exame do fundamento, uma crítica da razão inteira’ – a fatídica resposta de Kant, que verdadeiramente não nos atraiu, a nós filósofos modernos, para um terreno mais sólido e menos traiçoeiro! (– e, perguntando agora, não era algo estranho exigir que um instrumento criticasse a sua própria adequação e competência? Que o próprio intelecto ‘conhecesse’ seu valor, sua força, seus limites? Não era isso até mesmo um pouco absurdo?). A resposta correta seria, isto sim, que todos os filósofos construíram sob a sedução da moral, inclusive Kant – que aparentemente seu propósito dirigia-se à certeza, à ‘verdade’, mas, na realidade, a ‘majestosos edifícios morais’: para nos servirmos uma vez mais da inocente linguagem de Kant, que caracteriza sua tarefa de ‘pouco brilho, mas não sem algum mérito’, como sendo a de ‘aplainar e preparar o solo para esses majestosos edifícios morais’ (Crítica da Razão Pura, II). Oh, ele não conseguiu fazer isso, pelo contrário! – é o que hoje devemos dizer. Com essa entusiasta intenção, Kant foi um verdadeiro filho do seu século, que pode ser chamado, mais do que qualquer outro, o século do Entusiasmo: tal como, felizmente, ele também o foi no tocante aos aspectos mais valiosos dele (por exemplo, na boa parcela de sensualismo que levou para sua teoria do conhecimento). Também ele mordeu a tarântula moral que foi Rousseau, também sua alma abrigava a ideia do fanatismo moral, de que um outro discípulo de Rousseau sentia-se e confessava-se executor, ou seja, Robespierre, ‘de fonder sur la terre l’empire de la sagesse, de la justice et de la vertu’ [de fundar na terra o império da sabedoria, da justiça e da virtude] (discurso de 7 de junho de 1794)”. (NIETZSCHE, 2004, prefácio).

²¹ Remeto ao apelido dado por Nietzsche a Kant, a quem chamava de “chinês de Königsberg”, e também às observações de Rosana Suarez (2007) sobre o estilo irreverente da filosofia de Nietzsche, irreverência e sarcasmos do qual Kant foi muitas vezes alvo.

*limites da simples razão*²², Derrida está interrogando as possibilidades de separação entre razão e religião – condições que Kant afirmara de maneira categórica no seu *A religião nos limites da simples razão* (KANT, 2008). Em diversos textos dedicados à universidade²³, Derrida questionará o ideal kantiano de universalidade – que, como ele já havia demonstrado²⁴, está intrinsecamente ligado à universalidade proposta por São Paulo. Em *Le “Monde” des Lumières à venir*²⁵, ele está se confrontando com as afirmações de Kant sobre *O que é o Iluminismo?*”.

Partindo da hipótese da herança de Nietzsche na crítica de Derrida a Kant, recupero brevemente os argumentos de Nietzsche na *Genealogia da Moral*, livro no qual ele expõe sua leitura para a história da origem da responsabilidade: tornar o homem confiável, com ajuda do que ele chama de “moralidade do costume” e da “camisa de força social”; criar um indivíduo capaz de cumprir promessas, o “senhor do *livre-arbítrio*”, soberano sobre si e dono de sua vontade, orgulhoso do privilégio da responsabilidade, dotado de consciência, de poder sobre si mesmo e sobre seu destino: – “Poder responder por si, e com orgulho, ou seja, poder também dizer *Sim a si mesmo*”, diz Nietzsche (1998, p. 50, grifos do autor).

Nietzsche classifica a promessa como a origem da culpa e da sacralidade do dever, num mundo que jamais “perdeu inteiramente um certo odor de sangue e tortura”. Os imperativos categóricos de Kant fariam parte dessa grande história da

²² “Por que é tão difícil pensar esse fenômeno, apressadamente denominado ‘retorno das religiões’? Por que é surpreendente? Por que deixa atônitos em particular aqueles que acreditavam, ingenuamente, que uma alternativa opunha, de um lado, a Religião e, do outro, a Razão, as Luzes, a Ciência, a Crítica (a crítica marxista, a genealogia nietzscheana, a psicanálise freudiana e respectivas heranças), como se a existência de uma estivesse condicionada ao desaparecimento de outra? Pelo contrário, seria necessário partir de outro esquema para tentar pensar o dito ‘retorno ao religioso’” (DERRIDA, 2000a, p. 15; 1996b, p. 14). O texto é uma conferência proferida na Ilha de Capri, em um seminário sobre a religião promovido por Gianni Vattimo em 1994. Observo ainda que, no parêntese, Derrida sugere a insuficiência da crítica de Nietzsche, a qual, na minha hipótese, ele buscará ampliar.

²³ *Du Droit à la Philosophie* (DERRIDA, 1990c), especialmente em *A Universidade sem Condição* (DERRIDA, 2003b) e *O Olho da Universidade* (DERRIDA, 1999b), os dois últimos publicados no Brasil.

²⁴ Ver citação de Derrida no início deste capítulo: “Há uma tradição do cosmopolitismo [...] que chega até nós, por um lado, pelo pensamento grego dos estoicos, que tinham um conceito de cidadão do mundo. São Paulo, na tradição cristã, também oferece certo apelo ao cidadão do mundo, precisamente na figura do irmão. São Paulo diz que somos todos irmãos, ou seja, filhos de Deus. Não somos, portanto, estrangeiros, pertencemos ao mundo como cidadãos do mundo. E é essa tradição que poderíamos seguir até Kant, por exemplo, em cujo conceito de cosmopolitismo encontramos as condições para a hospitalidade. Entretanto, no conceito cosmopolita de Kant, existem inúmeras condições” (BENNINGTON, 2004, p. 246).

²⁵ Ensaio que integra o livro *Voyoux: Deux Essais sur la Raison*, traduzido em Portugal por Fernanda Bernardo como *Vadios: Dois Ensaios sobre a Razão* (DERRIDA, 2009b).

crueledade. Relembro que, na fábula sobre o mundo verdadeiro, Nietzsche se refere aos imperativos como uma pálida ideia do filósofo de Königsberg²⁶, que pode ser resumida no assujeitamento da vontade aos desígnios morais. Cristianismo e razão estariam co-implicados nessa ideia de moralidade.

Derrida recupera os argumentos nietzscheanos, seguindo o diagnóstico de que a crueldade kantiana estaria relacionada à ideia de falta como dívida, numa espécie de economia da moral que se relacionaria ao comércio mais primitivo, a uma forma de compra, venda e troca. Derrida observa que o caminho de Nietzsche nessa crítica é o de afirmar que o cristianismo corresponde ao momento da destruição da justiça, já que ela é um privilégio alcançável por um contrato numa economia cruel em que o sacrifício da dívida é “o golpe de mestre do cristianismo”. Para usar as palavras com que Derrida se refere às críticas nietzscheanas, uma “hybris sacrificial” que estaria fora do âmbito da crença (DERRIDA, 1999a, p. 154-156). Como já mencionado aqui, Derrida pensa o dom como aquilo que, na hospitalidade incondicional, foge à lógica do cálculo e da economia de troca, tema que ele retomará quando for discutir o que chama de responsabilidade infinita.

As promessas que Nietzsche refuta como opressoras aparecem em Kant como um problema moral: na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, ele discute a validade de, se estou em apuros, fazer uma promessa com a intenção de não cumpri-la. Primeiro, argumenta Kant, é preciso saber até que ponto essa promessa pode me livrar de um problema imediato, mas me causar outro mais grave posteriormente. Ele discute ainda até que ponto essa “pretensa esperteza” me levará a perder a confiança, um mal que pode ser muito mais prejudicial do que dizer a verdade ao invés de fazer uma falsa promessa. Por fim, Kant defende que seria mais prudente – e daí decorre o imperativo da prudência – agir conforme “uma máxima universal e adquirir o costume de não prometer nada senão com a intenção de cumprir a promessa” (KANT, 2004a, p. 40).

O problema da promessa se articula ao da mentira. Kant vai apresentar a mentira como uma falta à obrigação moral e, principalmente, um mecanismo pelo qual cada um teria o poder de desacreditar todas as declarações. Mentir torna-se

²⁶ O mundo verdadeiro inalcançável, indemonstrável, impossível de ser prometido, mas, já enquanto pensamento, um consolo, uma obrigação, um imperativo. (O velho sol, no fundo, mas através de neblina e ceticismo; a ideia tornada sublime, pálida, nórdica, königsberguiana.)

agir de maneira injusta contra o Direito, fazendo com que todos os direitos fundamentados em contratos não tenham mais validade, o que, em termos kantianos, seria uma “injustiça causada à humanidade em geral”. Dizer a verdade seria, portanto, um dever que fundamenta todos os outros deveres. “Ser verídico (honesto) em todas as declarações é, portanto, um mandamento sagrado da razão que ordena incondicionalmente e não é limitado por quaisquer conveniências”, defende Kant em *Sobre um pretense direito de mentir por amor aos homens* (2002, p. 6), a partir do que considera a necessidade de dizer a verdade, independentemente dos seus efeitos. Esse texto, de 1797, é um diálogo com o filósofo francês Benjamin Constant e contesta os argumentos deste último, para quem o dever de dizer a verdade não seria incondicional, mas relativo²⁷.

Já em Derrida a promessa se dissocia de valores como vontade, intenção ou querer-dizer. “De cada vez que abro a boca, de cada vez que falo ou escrevo, *prometo*”, e o grifo é de Derrida (1996d, p. 100). Fora disso que ele está propondo como promessa, não há nenhuma possibilidade de linguagem; falar é prometer. Num texto dedicado à mentira, Derrida formula uma pergunta que, sozinha, já é capaz de contestar toda a argumentação kantiana sobre o dever para com a verdade: “Não direi, portanto, toda a verdade daquilo que eu penso. Meu testemunho será parcial. Terei culpabilidade nisso? Significará que eu lhes menti? Deixo essa questão suspensa, pelo menos até o momento da discussão, e, provavelmente, para além dela” (DERRIDA, 1996b, p. 11).

Derrida recupera a associação entre o imperativo kantiano da veracidade e o imperativo das luzes, à *loucura da luz do dia*, como no título de Blanchot²⁸ do qual se vale Fernanda Bernando (2005, p. 975) para falar em “violência das luzes”, luzes que interditam sombras, segredos e singularidades. Kant reivindica que a *Alfklärung* depende de um exercício da razão pública, em nome da qual o segredo fica interdido.

Há segredos – é o que diz o pensamento da desconstrução.

²⁷ O texto de Kant mais próximo ao que Constant estaria discutindo está no parágrafo 9º (“Sobre a mentira”) de *Metafísica dos Costumes* (KANT, 2003, p. 271). Em toda sua obra a veracidade constitui um mandamento sagrado da razão, um mandamento incondicional, que não pode obedecer a nenhum tipo de conveniência ou circunstância, como ficará mais explícito no ensaio *Sobre um pretense direito de mentir por amor aos homens* (KANT, 2002).

²⁸ *La Folie du Jour*, Maurice Blanchot (2002).

Eis-me aqui: o sim da responsabilidade infinita

*Gênesis 22*²⁹ é uma passagem do *Antigo Testamento* que tem sido lida na filosofia como um desafio para pensar a ética. Autores como Kierkegaard, Hegel, Thomas Mann, Kafka, Aurebach, Maurice Blanchot e Lévinas já tinham se valido da leitura dessa passagem bíblica para, a partir do sacrifício de Abraão, colocar questões para o pensamento. Derrida chega nessa longa linhagem aportando uma leitura que pretende, ao mesmo tempo, levar adiante as críticas de Nietzsche ao cristianismo e apontar os limites do idealismo kantiano.

Não se trata mais de matar Deus – disso Nietzsche já havia se ocupado –, mas de se debruçar sobre o sacrifício de Abraão a partir da pergunta posta por Kierkegaard no Problema III de *Temor e Tremor*, no qual o filósofo dinamarquês está interrogando por que Abraão guardou segredo do pedido divino de sacrificar

²⁹ “1) E foi depois destas palavras que Deus experimentou a Abraão. E disse-lhe: “Abraão!” E disse: “Eis-me aqui!” 2) E disse: “Toma, rogo, teu filho, teu único, a quem amas, a Isaac, e vai-te à terra de Moriá, e oferece-o ali como holocausto, sobre um dos montes que te direi.” 3) E madrugou Abraão pela manhã, albardou o seu jumento, e tomou seus dois moços com ele, e Isaac, seu filho; e partiu lenha de holocausto, e levantou-se, e foi ao lugar que lhe disse Deus. 4) No terceiro dia, levantou Abraão seus olhos e viu o lugar de longe. 5) E disse Abraão a seus moços: “Ficai aqui com o jumento e eu e o mancebo iremos até lá, e adoraremos, e voltaremos a vós.” 6) E tomou Abraão a lenha de holocausto, e a pôs sobre Isaac, seu filho; e tomou em sua mão o fogo e a faca; e andaram ambos juntos. 7) E falou Isaac a Abraão, seu pai, e disse: “Meu pai!” E falou “Eis-me aqui, meu filho.” E disse: “Eis o fogo e a lenha, e onde está o cordeiro para o holocausto?” 8) E disse Abraão: “Deus proverá para si o cordeiro para o holocausto, meu filho; e andaram ambos juntos. 9) E chegaram ao lugar que lhe havia dito Deus, e edificou ali, Abraão, o altar e pôs a lenha em ordem, e amarrou a Isaac seu filho, e o colocou no altar, sobre a lenha. 10) E estendeu Abraão sua mão, e tomou a faca para imolar seu filho. 11) E chamou-o um anjo do Eterno, dos céus e disse: “Abraão, Abraão” E disse: “Eis-me aqui”. 12) E disse: “Não estendas tua mão ao mancebo e não lhes faças nada; pois, agora sei que, temente de Deus és tu, e não negaste teu filho, teu único filho, a mim. 13) E levantou Abraão seus olhos, e viu, e eis que um carneiro estava embaraçado numa árvore por seus chifres; e foi Abraão, e o tomou o carneiro e o ofereceu em holocausto, em lugar de seu filho. 14) E chamou Abraão o nome daquele lugar: “O Eterno verá” e do qual dirão futuramente: “Neste monte do Eterno (Deus) aparecerá (a seu povo). 15) E chamou um anjo do Eterno a Abraão, pela segunda vez, dos céus, 16) e disse: “Por mim jurei, disse o Eterno! Porque fizeste esta coisa, e não negaste teu filho, teu único; 17) aberçoar-te-ei, e multiplicarei tua semente, como as estrelas dos céus, e como a areia que está à beira-mar; e herdará tua semente a porta dos seus inimigos. 18) E se abençoarão em tua semente, todas as nações da terra; porque ouviste a minha voz”. 19) E voltou Abraão a seus moços, e levantaram-se e foram juntos a Beer-Sheba: e morou Abraão em Beer-Sheba. 20) E depois destas coisas, foi anunciado a Abraão nestes termos: “Eis que deu à luz Mica, também ela, filhos a Nahor, teu irmão: 21) a Utz, seu primogênito, e a Buz, seu irmão, e a Kemuel, pai de Aram, 22) e a Kessed, e a Hazó, e a Piadásh, e a Idlaf e a Betuel. 23) E Betuel gerou Rebeca. A estes oito (filhos), deu à luz Milcá, para Nahor, irmão de Abraão. 24) E sua concubina, de nome Reumá, deu à luz também ela a Tebah, e a Gaham, e a Táhash, e a Maachá.” *Genesis XXII*. Estou citando o texto publicado como “A lei de Moisés e as haftarot”, tradução comentada do rabino Meir Matzliah Melamed, publicada no Rio de Janeiro pela Congregação Religiosa Israelita do Brasil Beth-El. Agradeço a Sergio Becker pelo privilégio do acesso ao texto.

Isaac³⁰. Nesse diálogo com Kierkegaard e com a leitura que Lévinas faz de Kierkegaard, se valendo do campo aberto por Nietzsche, Derrida quer ir além das proposições de responsabilidade pensadas por Kant e pela tradição jurídico-política que nele se inspira e se fundamenta.

Em Kant, a incondicionalidade da lei moral define a violência a ser exercida contra os desejos, contra as pulsões, que devem ser submetidas ao cálculo dos imperativos. Dívida e dever são inseparáveis da culpa, de uma estrutura na qual jamais estamos quites – é esta a crueldade à qual Nietzsche se refere.

Derrida toma o gesto de Abraão como exemplo de um gesto que não espera quitação, que escapa a qualquer economia, um gesto fora do cálculo. É no *mysterium tremendum*, no momento em que Deus me vê e eu não o vejo, que Derrida localiza a responsabilidade, que se desloca da autonomia kantiana para a heteronímia desse “Ele me vê”. E a responsabilidade infinita passará a ser pensada por Derrida como uma “transação entre o imperativo da autonomia e imperativo da heteronomia” (BORRADORI, 2004, p. 141)

Derrida se valerá da leitura de Jan Patöcka, cristão tcheco com quem Derrida compartilha o fato de ser leitor de Heidegger. O argumento de Patöcka que interessa a Derrida é que o cristianismo ainda não teria se consumado ou se realizado na Europa. A partir de Patöcka, Derrida pensa a experiência do *mysterium tremendum* como uma experiência de relação com a alteridade, que no cristianismo se chama Deus, mas cuja estrutura é a de relação com *todo outro*. O *mysterium tremendum* será pensado como uma experiência de tremor – diante do dom do amor infinito da dessimetria do olhar divino que me vê e eu não vejo, tremor diante da desproporção entre o dom infinito e a minha finitude. Trememos porque estamos nas mãos de Deus. Trememos diante do segredo inacessível de um Deus que decide por nós, ainda que sejamos responsáveis, livres para decidir, trabalhar, e assumir nossa vida e nossa morte. Mesmo que se tirasse Deus dessas frases – e se substituísse pela palavra alteridade –, ainda nos restaria uma experiência de tremor.

³⁰ Os três problemas de Kierkegaard em *Temor e Tremor* são: I – Existe uma suspensão teleológica da moralidade? II – Existe um dever absoluto para com Deus? III – Pode moralmente justificar-se o silêncio de Abraão perante Sara, Eliezer e Isaac? (KIERKEGAARD, 2008, p. 48, 62, 75).

Lendo Patocka, Derrida retoma a crítica ao cristianismo para mostrá-lo como um cristianismo ainda incompleto, dentro do platonismo, marcado por recalques que não foram pensados ou assumidos. Patocka pensa o *mysterium tremendum* como o mistério cristão que ainda não foi assumido nem realizado pelo cristianismo. Derrida toma esse ponto de partida para propor uma leitura do sacrifício de Abraão como a experiência do *mysterium tremendum* ainda não realizado, como marca de toda responsabilidade digna desse nome, um sim que é reconhecimento da alteridade, abertura ao todo outro, que é sempre inteiramente outro.

“Eis-me aqui”, dirá Lévinas, é responder “a tudo e a todos”. É dizer “sim, sim”, como no monólogo de Molly Bloom. A responsabilidade infinita consistiria num sim incondicional, um sim que é dito ao outro, e *todo outro é totalmente outro*, para lembrar a formulação de Derrida sobre alteridade a partir de Lévinas. Assim como a hospitalidade incondicional, responsabilidade infinita é também ela uma experiência impossível: “É esta experiência de indecível que torna possível a responsabilidade, porque, diante de um programa calculável, ela não tem nenhuma chance. Ela é, portanto, sob esse ângulo, inegável. Mas o outro é imprevisível e, sob este outro ângulo, a responsabilidade é impossível” (DERRIDA, 1988, p. 210).

“Eis-me aqui” é uma resposta de Abraão que não poderia ter sido dada ao imperativo categórico kantiano – age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal –, uma resposta que não poderia ter sido dada pelo uso da faculdade da razão. Uma resposta ao outro, sem hesitação, implica sacrifício de outros, e eu só posso cumprir a minha responsabilidade para com o outro sacrificando outros outros. Sempre que eu me dedico a uma causa particular, estou sacrificando outras causas, outras questões, e a estrutura do sacrifício é a estrutura mesma da responsabilidade, que me faz responder a um outro – na passagem de Abraão, Deus –, sacrificando meu amor a um outro – no caso de Abraão, Isaac –, um outro ao qual eu vou deixar de responder em nome da minha responsabilidade.

Passagens

O principal texto de Derrida sobre responsabilidade é *Donner la Mort*, em que ele começa lendo um texto de Jan Patöcka³¹ no qual o autor mostra que o cristianismo supõe o acesso à responsabilidade por um “eu livre”: de um lado, estaria o desejo ou o mistério demoníaco; do outro, a responsabilidade. A oposição entre mistério e responsabilidade seria o solo comum das religiões ditas do livro, como o cristianismo, o judaísmo e o islamismo, nas quais o demoníaco se define pela irresponsabilidade ou pela não-responsabilidade. Essa gênese que Patöcka recupera se confundiria com a genealogia do sujeito capaz de dizer “eu”, o sujeito na sua relação a si como instância de liberdade, de singularidade da responsabilidade, da relação a si como ser diante do outro. O mistério aparece, assim, como “condição irreduzível na história conjunta do sujeito, da responsabilidade e da Europa” (DERRIDA, 1999a, p.12).

Em Patöcka, tornar-se responsável se liga ao *mysterium tremendum*: tremor que apreende o homem quando ele se torna uma pessoa, na sua singularidade, aos olhos de Deus, quando “a pessoa se vê vista pelo olhar de um outro, de um ‘eu superior absoluto e inacessível, que nos tem na mão interiormente, não exteriormente” (PATÖCKA, citado em DERRIDA, 1999a, p. 21). Derrida argumentar que esse aterrorizante segredo do *mysterium tremendum* – ter a alma exposta ao olhar do outro, de um outro como transcendente, um outro que me vê sem que eu possa vê-lo – se exemplificaria no sacrifício de Abraão.

Derrida segue de perto as afirmações de Patöcka para depois apresentar suas proposições ou, para ficar nos termos do pensamento da desconstrução, para propor deslocamentos. Patöcka afirma que só se poderia falar em religião a partir do momento em que o mistério demoníaco estivesse *dépassé* – verbo do qual Derrida quer valorizar a ambiguidade e para o qual os dicionários registram como sinônimo de ultrapassar, superar e, em sentido figurado, desviar, sair da rota, desconcertar:

Há religião, no sentido próprio da palavra, a partir do instante em que o segredo ou o sagrado, o mistério orgiástico ou demoníaco seriam, se não destruídos, ao

³¹ *La civilisation technique est-elle une civilisations de déclin, et pourquoi?* Como indica o título, o texto faz uma discussão sobre tecnologia, debate que se articula com a questão da tecnociência referida em nota 5 no primeiro capítulo. Novamente observo que o tema está fora do escopo desta tese, mas sua recorrência aponta para uma das possibilidades de continuação desta pesquisa.

menos dominados, integrados e enfim assujeitados à esfera da responsabilidade. O sujeito da responsabilidade seria o sujeito que pôde assujeitar o mistério orgiástico ou demoníaco. Mas é, de um mesmo golpe, para se assujeitar livremente ao todo outro infinito que vê sem ser visto. A religião é responsabilidade ou ela não é religião. Sua história só tem sentido dentro de uma *passagem* à responsabilidade (DERRIDA, 1999a, p. 17, grifo do autor).

Derrida se interessa em seguir essa *passagem* que ele grifa, em percorrer a história dessa ligação entre o mistério demoníaco e o engajamento na responsabilidade. Nessa *passagem* há um segredo sobre o segredo, constituído numa sequência de rupturas e de recalques: Platão rompeu com o mistério orgiástico para instaurar uma primeira experiência de responsabilidade, mas a saída do mistério orgiástico não é uma passagem ao não-segredo, e sim a conversão de um segredo a outro. A seguir, vem o *mysterium tremendum* do cristão responsável, segunda marca da gênese da responsabilidade como uma história do segredo.

A história do eu responsável teria sido construída na *passagem* entre esses dois segredos, na qual o mistério anterior é subordinado, mas jamais suprimido. Derrida chama a atenção para o vocabulário psicanalítico usado por Patöcka, que recorre a palavras como incorporação ou recalque. Incorporação, no caso do platonismo, esconde o mistério orgiástico que subordina, assujeita e disciplina, e recalque, no caso do cristianismo, reprime e esconde o mistério platônico, num movimento em que há um luto³², uma forma de lidar com a perda de um mistério substituindo-o por outro.

Essas duas conversões históricas à responsabilidade, tal qual Patöcka as analisa, sintetizariam o movimento pelo qual o segundo mistério é aniquilado pelo primeiro. Um segredo é tempo guardado e assujeitado por outro segredo: o mistério platônico incorpora o mistério orgiástico, e o mistério cristão recalca o mistério platônico. Para Patöcka, assim como para Derrida, a história dessa relação do segredo com os três mistérios (orgiástico, platônico e cristão) ainda não foi assumida pela Europa.

Ambos defendem que a Europa desconhece e nunca assumiu a sua história como uma história da responsabilidade. O sujeito clássico, o homem histórico que surge a partir de Kant, não quer confessar “o abismo que cruza sua própria

³² Para um aprofundamento do tema do luto em Derrida, ver Continentino (2006).

historicidade” (DERRIDA, 1999a, p. 19). E por que deveria fazê-lo?, pergunta Derrida. Para reconhecer que ser responsável, ser livre ou capaz de decidir, não é uma possibilidade adquirida ou condicionada, como quer fazer crer o conceito clássico da responsabilidade, tal qual proposto por Kant, que exclui da sua essência essa longa e inconfessada corrente histórica e religiosa. Ser responsável, seria reconhecer a relação com a alteridade intrínseca a toda experiência.

Se é tão difícil assumir essa história, é porque ela permanece em aberto, como um problema jamais resolvido, argumenta Derrida, pelas ligações entre responsabilidade, fé e dom. A fé e a responsabilidade caminhariam juntas – “por mais paradoxal que isso possa parecer a alguns” – e as duas deveriam ultrapassar, ao mesmo tempo, o controle e o saber [*maîtrisse et savoir*]. Lembro que, para Derrida, a fé não é apenas uma experiência religiosa, mas está na estrutura da linguagem e em toda estrutura de pensamento.

A única decisão responsável digna desse nome seria tomada *sabendo não saber*, seria aquela que reconhece o tremor, o abalo de toda decisão, o segredo inacessível – segredo aqui não como algo a ser decifrado, mas o segredo como a inacessibilidade que nos coloca a necessidade de reconhecimento do *talvez*, que nos põe *diante de*, que nos impõe a reconhecer o *como se* da estrutura de todo pensamento.

No recalcque desses abalos que Derrida quer recuperar, dois segredos heterogêneos se misturam: o segredo da historicidade, que o sujeito clássico kantiano não assumiu, mas deveria assumir; e o segredo do mistério orgiástico, com o qual a história da responsabilidade deveria romper. Haveria nesses dois segredos uma dimensão política, proposta por Derrida a partir de uma genealogia conjunta do segredo e da responsabilidade, que resumo brevemente:

1. É preciso não mais esquecer que o mistério foi incorporado e recalçado, mas jamais destruído. A história guarda um segredo que ela encripta, “um segredo do seu segredo”. Há no mistério orgiástico um permanente movimento de retorno do recalçado, não apenas no platonismo, mas também no cristianismo e na secularização.

2. Há nessa leitura psicanalítica do segredo como luto uma economia de ascendência heideggeriana. Num nível ontológico, Heidegger teria repetido os temas do cristianismo, como o cuidado, a queda, o conceito vulgar de tempo e o ser-para-a-morte, que se ligaria à significação da morte no cristianismo. O cristão

recebe de Deus a significação da morte e pauta sua vida a partir disso. Até que ponto, ao pensar o *Dasein* como ser para a morte, Heidegger manteria essa estrutura da vida orientada pelo “dar a morte?”. Patöcka, ele também um leitor de Heidegger, identifica essa cristianização heideggeriana e, para confrontá-la, faz o que Derrida chama de “movimento oposto e simétrico”, reontologizando os temas históricos do cristianismo e dando ao *mysterium tremendum* um conteúdo ontológico do qual Heidegger teria tentando – sem sucesso – escapar³³.

3. O gesto de Patöcka em relação a Heidegger teria como intenção mostrar como a repetição dos temas cristãos em Heidegger afeta o cristianismo, para o qual Patöcka e Derrida reivindicam a persistência de um certo platonismo. No coração do cristianismo europeu ainda haveria a *repetição* do platonismo, confirmando as alegações de Nietzsche de que o cristianismo é “o platonismo do povo” (DERRIDA, 1999a, p. 39-42).

Estou traduzindo como repetição a palavra *ventriloque*, usada por Derrida e que poderia até carregar uma ideia mais forte que repetição. No entanto, a escolha de repetição não é uma mera dificuldade de tradução, mas também uma forma de ficar no vocabulário psicanalítico ao qual, na percepção de Derrida, Patöcka recorre, e falar disso que Lacan³⁴ considera um dos quatro conceitos fundamentais da psicanálise a partir da formulação de Freud (1975) sobre as ligações entre recordar, repetir e elaborar. Entre outras dimensões que a palavra repetição tem no campo da psicanálise, repetir seria a expressão do impedimento de lembrar aquilo que foi esquecido e recalçado. Repetição se articularia, portanto, com as estruturas de recalque às quais Derrida e Patöcka se referem.

Os traços dessa repetição estariam em dois pontos: no assujeitamento da decisão responsável ao saber; no fato de a consciência cristã da responsabilidade ser incapaz de pensar o seu recalque do platonismo. Nas palavras Derrida,

Ética ou política, a consciência cristã de responsabilidade é incapaz de pensar o que o mistério platônico incorpora do mistério orgiástico. Isso aparece na determinação do que é justamente o lugar e o sujeito de todas essas responsabilidades, a saber, *a pessoa* (DERRIDA, 1999a, p. 44).

³³ No recorte da leitura que estou empreendendo não me cabe aprofundar o debate entre Patöcka e Heidegger, que vai além desse texto e do tema dessa tese.

³⁴ Os outros três são inconsciente, transferência e pulsão (Lacan, 1985).

A insuficiência dessa tematização estaria no início do pensamento da responsabilidade, que não tematizou o que é ou o que deve ser a pessoa responsável. No platonismo a responsabilidade está ligada ao assujeitamento do segredo orgiástico, enquanto no cristianismo a responsabilidade estaria ligada ao mistério e à internalização do segredo como um sacrifício ético.

A *passagem* do platonismo ao cristianismo, que seria a transição entre o acessível e o inacessível – inacessível que aparece na decisão de Abraão de sacrificar seu filho, mesmo sem entender as razões de Deus –, é ainda uma passagem que Patöcka alega estar incompleta. Na hipótese de Patöcka, da qual Derrida vai partir, a responsabilidade cristã ainda não foi realizada. O que Patöcka vai chamar de mistério cristão se localizaria numa dessimetria do olhar do outro sobre mim, uma desproporção que será valorizada por Derrida, *um mistério cristão que ainda não teria chegado ao cristianismo, um cristianismo porvir*. Nas palavras de Derrida,

O cristianismo não chegou ao cristianismo. O que não chegou ainda é o compromisso, na história, na história política, e também na política europeia, da nova responsabilidade anunciada pelo *mysterium tremendum*. Por causa da *polis* platônica, não houve ainda uma política autenticamente cristã. A política cristã deve romper mais radicalmente com a política greco-platônica-romana para cumprir enfim o *mysterium tremendum*. Nessas condições, haveria um futuro para a Europa, e um futuro em geral, porque Patöcka fala mais de uma promessa do que de um acontecimento passado ou de um fato. Essa promessa já teria tido lugar. O tempo dessa promessa definiu ao mesmo tempo a experiência do *mysterium tremendum* e o duplo recalque que o institui, duplo recalque pelo qual ele reprime, mas assim lhe guarda, o orgiástico incorporado pelo platonismo e o platonismo ele mesmo (DERRIDA, 1999a, p. 49).

Ainda que sem se alinhar a Patöcka, Derrida quer valorizar no texto de Patöcka a ideia de que a Europa só será aquilo que ela deve ser quanto for “plenamente cristã”, o que aconteceria quando o *mysterium tremendum* tiver sido adequadamente tematizado. É o que ele vai se propor a fazer na leitura do sacrifício de Abraão: tematizar o *mysterium tremendum* como experiência de relação à alteridade.

Silêncios e segredos

A leitura de Kierkegaard para Gênesis 22 tem como pano de fundo São Paulo, o judeu Saul que se converteu ao cristianismo e tornou-se seu principal propagador, cujas meditações sobre um Deus escondido e misterioso inspiraram o título *Temor e Tremor*. No Problema III (*Pode moralmente justificar-se o silêncio de Abraão perante Sara, Eliezer e Isaac?*), Kierkegaard discute a justificativa ética para o segredo de Abraão fazendo uma distinção que será cara a Derrida: a ética, entendida como o geral e o manifesto, como o lugar do diálogo; e o silêncio de Abraão, que se cala porque não pode falar. Diz Kierkegaard:

Abraão silencia...pois não pode falar; em tal impossibilidade estão a aflição e a angústia. Pois, se não posso me fazer entender, não falo, ainda que discurso noite e dia sem descanso. Este é o caso de Abraão; pode dizer tudo, menos uma coisa, e quando não pode falá-la de modo a ser entendido, não fala. A palavra, que me permite traduzir-me no geral, é um repouso para mim. Abraão pode exprimir as coisas mais lindas a propósito de Isaac que uma língua possa comportar. Contudo, em seu coração conserva uma coisa muito diversa; esse algo mais profundo, que é o desejo de imolar o filho porque é uma prova (KIERKEGAARD, 2008, p. 106).

A partir da distinção de Kierkegaard entre a palavra – que estaria ligada à ética e à generalidade – e o silêncio de Abraão, Derrida faz sua leitura do sacrifício de Abraão, no qual não estaria em jogo apenas o segredo entre Abraão e os seus, tal como Kierkegaard propõe. Para Derrida, no sacrifício de Abraão estão em jogo dois segredos: o segredo entre Abraão e a sua família, a quem ele não conta as exigências divinas, mas também um segredo entre Deus e Abraão, que não diz a Abraão por que está exigindo o sacrifício de Isaac. Abraão guardou segredo porque estava em segredo, ele está obrigado ao segredo porque o pedido de sacrifício de Isaac é para ele também um segredo.

O duplo segredo está imbuído assim de uma dupla necessidade: porque Abraão não pode nada menos do que guardá-lo e porque, no fundo, ele não mesmo não o conhece: sabe que existe, mas desconhece tanto o sentido como as razões últimas que o sustenta (QUEVEDO, 2006, p. 176).

Derrida toma a leitura de Kierkegaard para dizer que é exatamente ao guardar segredo que Abraão assume toda a responsabilidade por sua decisão e que ser responsável é estar sempre só e restrito à sua singularidade. Toda decisão

responsável, para ser digna desse nome, seria em si solitária, como foi a decisão de Abraão. Ao contrário do que pretendeu Kant, não se pode amparar a responsabilidade na razão, porque a responsabilidade infinita – e, nos termos de Derrida, toda responsabilidade é infinita ou não é responsabilidade – é uma experiência singular de relação com a alteridade, experiência que se dá a cada decisão, decisão sempre carregada de uma experiência de tremor.

Derrida liga a responsabilidade infinita ao silêncio, ao segredo e ao secreto, segredo que faria parte da estrutura da relação com a alteridade (DERRIDA, 1999a, p. 86). Contrária, assim, o que pensa o senso comum e o que, de Platão a Hegel, foi consenso também na filosofia: ser responsável seria atuar no campo geral e público da razão. Reaparece, aqui, o diálogo com Kant: a razão kantiana é pública e está ligada à permanente necessidade de prestar contas de seus atos e gestos. O que Fernanda Bernado chama de “violência das luzes” seria essa exigência de não-segredo, exigência que, como vai propor Derrida, é uma exigência destinada a *des*-responsabilizar. Na tradição filosófica, “fenomenalizar” vale mais do que guardar segredo, e, na mesma medida, o universal vale mais que o singular.

Para abordar os segredos e o silêncio de Abraão é necessário retomar a maneira como Derrida pensa a linguagem: a singularidade da decisão silenciosa de Abraão se perderia na linguagem, se perderia se Abraão tivesse falado aos seus. A primeira destinação da linguagem seria me privar ou me afastar [*délivrer*] da minha singularidade. Nas palavras de Derrida,

Ao suspender minha singularidade absoluta na fala, eu abduco de um mesmo golpe da minha liberdade e da minha responsabilidade. Eu não sou jamais eu mesmo, só e único, a partir do momento em que falo. Estranho contrato, paradoxal e também aterrorizante, esse que liga a responsabilidade infinita ao silêncio e ao segredo. [...] Ora, o que nos ensina Abraão nessa abordagem do sacrifício? Que, longe de assegurar a responsabilidade, a generalidade da ética leva à irresponsabilidade. Ela arrebatava a falar, responder, prestar contas, portanto a dissolver minha singularidade no elemento do conceito (DERRIDA, 1999a, p. 87-88).

A linguagem é, para Derrida, o lugar da alteridade, o lugar de tentativa de apropriação, dessa apropriação que nunca se dá completamente. O paradoxo do monolíngue é ter uma língua – a língua materna – e jamais ter sequer uma língua. O “eu” que se forma na linguagem fala sempre a língua do outro, identificação a si desde sempre abalada pelo outro, pela impossibilidade de retorno a si, pelo

acesso interdito e pela exposição radical à alteridade. Estar na linguagem é estar lançado numa experiência de tradução absoluta – sem referência ao original –, sem língua originária ou de partida (DERRIDA, 1996d, p. 93).

Derrida mostra que Kierkegaard diferencia a exigência ética, que se regula e se regula sobre a generalidade, e a responsabilidade. Kierkegaard alega que Abraão sabe que, se falar aos seus, estará cumprindo o que a tradição entende por ética, mas será interrogado sobre a sua decisão. Para questionar esse ideal da publicização, Derrida defende que o sacrifício de Isaac expõe os limites do pensamento conceitual sobre a responsabilidade como aplicação de uma regra, numa narrativa que pode ser lida como a narrativa do paradoxo que habita os conceitos de dever e de responsabilidade.

E de que paradoxo Derrida está falando? Lembro que, para o pensamento da desconstrução, os paradoxos e as aporias não são atravessáveis, mas são apenas identificadas como elementos constitutivos da conceitualidade e do discurso filosófico. O paradoxo está na afirmação de que todo conceito de responsabilidade se destina a des-responsabilizar, na medida em que se destina a criar uma regra e a generalizar:

Ética como irresponsabilização, contradição insolúvel e, portanto, paradoxal entre a responsabilidade em geral e a responsabilidade absoluta. A responsabilidade absoluta não é responsabilidade, ela não é em todo caso a responsabilidade geral ou em geral. Ela deve ser absolutamente e por excelência excepcional ou extraordinária: como se a responsabilidade absoluta não devesse mais suspender [*relever*] um conceito de responsabilidade e devesse, portanto, se manter inconceituável, quer dizer impensável, para ser isso que ela deve ser: irresponsável, portanto, para ser absolutamente responsável (DERRIDA, 1999a, p. 89).

A ética se destina a *des*-responsabilizar porque a ética estaria dentro da ordem do cálculo, como o direito, que não se destina a fazer justiça, que também só poderia ser alcançada em respeito à singularidade irreduzível. Derrida distingue o direito como desconstruível e a justiça como não desconstruível, ela também como uma experiência do impossível. A justiça seria, também, um “sim, sim” ao singular, à alteridade, àquilo que está fora da ordem do cálculo e da regra. Este “sim, sim” seria a responsabilidade inicial, original – se é que se pode usar esta palavra sem cair no risco de buscar uma origem – à qual estamos submetidos desde sempre, da qual não seria possível estar “fora”.

A articulação entre justiça e singularidade é, lembra John Caputo, o que Derrida chama de “aporias da justiça”. Só existe justiça se existir aporia, onde o caminho está bloqueado. Se o caminho está livre, então se está apenas seguindo a lei, aplicando a lei em seus horizontes possíveis, programáveis e calculáveis. Ao diferenciar justiça e direito, Derrida confere à justiça as características de “infinita, incalculável, rebelde às regras, estranha à simetria, heterogênea e heterotrópica”, enquanto coloca o direito como “um dispositivo estabilizável, estatutário e calculável, um sistema de prescrições regulamentadas e codificadas” (DERRIDA, 2007a, p. 41).

Justiça e responsabilidade seriam, assim, aporéticas. Derrida equipara a responsabilidade infinita com a justiça, quando afirma que a “*decisão* entre o que é justo e o que é injusto nunca é garantida por uma regra”. Estamos de volta ao ponto da ausência de fundamento que nos permita afirmar que algo é justo ou que é injusto. O mesmo se aplicaria à maneira como ele pensa a responsabilidade infinita, ligada à impossibilidade de ser responsável na mera aplicação de uma regra e à singularidade, que na leitura do sacrifício de Abraão é chamada de Deus.

“O Deus de Abraão é um e único”, observa Derrida (1999a, p. 97), e nessa singularidade de Deus em relação a Abraão estaria a estrutura exemplar de toda relação com a singularidade. O silêncio de Abraão seria, assim, representativo de uma experiência que traz, ao mesmo tempo, a singularidade do segredo – e só o que há é segredo, segredo que não é algo, não é decifrável, não é revelado – e a relação com a alteridade para a cena da responsabilidade.

Derrida também discute a questão do dever, que em Kant determina o agir moral. Para cumprir seu dever, o sujeito da responsabilidade kantiana deve exercer um poder sobre si mesmo, um poder que tem como origem a qualidade da virtude, aí entendida como fortaleza moral da vontade de um homem no cumprimento do seu dever.

Seguindo Kierkegaard, Derrida irá afirmar que a relação entre Abraão e Deus não se dá *somente por dever* – o grifo é de Derrida, porque para cumprir um dever em relação a Deus não se pode agir na forma de uma “generalidade sempre mediada e comunicável que se chama dever. O dever absoluto que me liga a Deus, na fé, deve se portar além de todo dever” (DERRIDA, 1999a, p. 91). O dever absoluto, que se distingue do agir por dever, implicaria num tipo de dom para

além do esquema calculável entre dívida e dever. Ao contrário de, como quis a tradição, responsabilidade e dever serem conceitos éticos aos quais se pode recorrer para a aplicação de uma regra, em Derrida passam a ser pensados como aquilo que nos coloca em relação à singularidade absoluta do outro, do qual Deus é apenas um nome.

Quando Abraão diz “Eis-me aqui”, estaria oferecendo a Deus a única e primeira resposta possível ao chamado do outro. Com esta resposta, Abraão estaria sendo ao mesmo tempo o mais moral e o mais imoral, o mais responsável e o mais irresponsável dos homens,

absolutamente irresponsável porque absolutamente responsável, absolutamente irresponsável diante dos homens e dos seus familiares, diante da ética, porque respondendo absolutamente ao dever absoluto, sem interesse nem esperança de recompensa, sem saber porque e em segredo: a Deus e diante de Deus. Ele não reconhece nenhuma dívida, nenhum dever diante dos homens porque ele está em relação a Deus – uma relação sem relação já que Deus é absolutamente transcendente e escondido e secretado³⁵, não lhe dando nenhuma razão compartilhável, em troca dessa morte duplamente dada, não compartilhando nada nessa aliança dessimétrica (DERRIDA, 1999a, p. 103).

O segredo e o silêncio de Abraão são fundamentais na leitura de Derrida, para quem, se Abraão falasse, ele se tornaria inteligível, apresentando motivos convincentes para a sua ação, e teria cedido à tentação da generalização da ética, essa generalização destinada a *des*-responsabilizar. “Ele não seria mais Abraão, o único Abraão em relação singular com o Deus único”. O que, para Derrida, faz a decisão de Abraão ser responsável é o fato de ser uma resposta diante do outro absoluto. O paradoxo da responsabilidade estaria, no entanto, no fato de a decisão não ser guiada nem pela razão nem por uma ética justificável diante dos homens, da lei ou de qualquer tribunal, o que levará Derrida a argumentar que tudo se passa *como se* – e a ênfase nessa expressão é minha – não se pudesse ser responsável ao mesmo tempo diante do outro e diante dos outros, diante “dos outros do outro”.

Por essa leitura de Kierkegaard, Derrida propõe que Deus, o Deus singular ao qual Abraão obedece em silêncio e em segredo, é o todo outro, figura e nome do todo outro. E, repetindo a formulação que já havia feito na leitura de Lévinas,

³⁵ Derrida está operando aqui com dois sentidos da palavra *secret*: tanto pode se referir a segredo como também a secretado, apartado, separado, externo a.

dirá que *todo outro é totalmente outro*, fórmula da qual se subentenderia que, tanto quanto todo outro,

Deus está em toda parte em que há todo outro. E como cada um de nós, cada outro, todo outro é infinitamente outro na sua singularidade absoluta, inacessível, solitária, transcendente, não manifesta, não presente originariamente ao meu ego; isso que se diz da relação de Abraão com Deus se diz da minha relação sem relação a todo outro como todo outro, em particular ao meu próximo ou aos meus que me são também inacessíveis, tão secretos ou transcendentais como Iahavé (DERRIDA, 1999a, p. 110).

A partir de mais esse deslocamento, se poderia, em analogia à expressão de Caputo – “religião sem religião” –, falar em “deus sem Deus”, em que *todo outro é totalmente outro*. Derrida quer assim pensar em deus – já fora do estereótipo da adoração e da idolatria, deus como (re)nomeação para alteridade, deus como possibilidade de guardar um segredo, deus como parte dessa história do segredo, história na qual ele também fará um deslocamento.

Na tradição, o segredo é geralmente pensado como aquilo que está fora do campo de visão, como aquilo que é invisível aos olhos, está guardado ou escondido. *Abscondito*, *absconditus* quer dizer escondido, secreto, misterioso, e na maioria das vezes em que *abscondito* designa segredo se torna sinônimo de *secretum*, como aquilo que está separado, retirado, que escapa aos olhos, num privilégio da dimensão ótica. Mas o absoluto não é necessariamente aquilo que não vemos temporariamente e que em algum momento se tornará visível. Derrida recupera do léxico grego a referência ao segredo não como o que escapa da visão, mas como cripta (*kryptô*, *kryptos*) que, além de significar escondido, também remete a além do par visível/invisível. A cripta seria um tipo de segredo ilegível ou indecifrável, um segredo que não se traduz em algo nem se torna visível em algum momento, não pode ser revelado, trazido à luz ou posto à prova, mas um segredo que *resiste* a qualquer tentativa de conhecimento. Esse segredo da cripta remete, diz Derrida, ao todo outro, à dessimetria da minha relação com Deus – que me vê, mas eu não o vejo, que vê o segredo em mim, mas eu não vejo ele me ver.

A filosofia tem sido, acredita Derrida, uma denegação desse segredo, um segredo que não é acessível nem ao saber, nem ao conhecimento nem à objetividade. Derrida pensa a relação com a alteridade como a história desse segredo que não se reduz ao invisível, desse segredo que resiste a qualquer

decifração, do secreto como secretado, apartado, fora de mim, de um segredo que também pode ser chamado de alteridade, um segredo que está no que já apareceu aqui como impossibilidade de apropriação, um segredo que é constitutivo da relação com linguagem, da relação com todo outro que é totalmente outro, um segredo que esconde, mas sobretudo sempre escapa. Um segredo que estou propondo chamar de *feminino*.

Minha hipótese neste trabalho é que é possível renomear o pensamento da desconstrução como pensamento do feminino a partir de tudo aquilo que Derrida se vale para apontar os limites da tradição: a metafísica da presença e a afirmação do sujeito clássico, como apontado no primeiro capítulo; a suspensão, entre aspas, de todos os conceitos filosóficos, a partir do gesto de Nietzsche de suspender a “verdade” entre aspas e associar essa “verdade” à mulher, como discutido no segundo capítulo; a estrutura de ficcionalidade em todo discurso, inclusive o filosófico, indicado na expressão *como se*, fermento desconstrutivo inscrito no imperativo categórico kantiano; a expressão *diante de*, que nos coloca diante da lei, que pode ser a lei do texto, a lei do outro, que nos põe diante da experiência de impossibilidade de acesso a todo outro como inteiramente o outro; o *talvez* e a experiência de tremor, o saber não-saber que ele aponta na leitura que faz do sacrifício de Abraão e que se liga a esta experiência do segredo:

Heterogêneo em relação ao escondido, ao obscuro, ao noturno, ao invisível, ao dissimulável, até mesmo ao não-manifesto em geral, ele não é desvendável. Permanece inviolável até quando se acredita tê-lo revelado. Não que se esconda para sempre numa cripta indecifrável, ou atrás de um véu absoluto. Simplesmente excede o jogo do vendar/desvendar: dissimulação/revelação, noite/dia, esquecimento/anamnésia, terra/céu etc. (DERRIDA, 1995b, p. 44).

Em Derrida, segredo não está mais no campo da interioridade, de algo que se deva ou se possa confessar, declarar, desvendar ou prestar contas, numa exigência de resposta que ele tomará como violenta. “Não mais que a religião, estamos certo disso, a filosofia, a moral, a política ou o direito não podem aceitar o respeito incondicional a esse segredo. Essas instâncias são constituídas como instâncias próprias do pedido de contas, isto é, de respostas, de responsabilidades assumidas” (DERRIDA, 1995b, p. 43). Nesses campos, o segredo se torna um problema, um segredo condicionado à exigência da resposta. Sobre esse segredo, se pode falar ao infinito – *talvez* esta tese não tenha sido outra coisa senão isso –,

contar histórias a respeito, mas o segredo permanecerá “secreto, mudo, impassível”. Segredo, lembra Caputo, não é uma verdade codificada, tão bem codificada que não há ainda um método para alcançá-la. Segredo seria uma condição de “não-saber”, condição que nos lança na paixão – ou, para ficar nos termos psicanalíticos, na pulsão de apropriação.

Nessa história do segredo, deus pode ser entendido como o nome e a minha possibilidade de guardar um segredo que é visível no interior mas não no exterior. Desde que haja essa estrutura de estar consigo, de falar, de produzir um sentido invisível, desde que haja em mim um testemunho daquilo que os outros não veem e que, portanto, é ao mesmo tempo “outro que eu e mais íntimo que eu mesmo”, desde que eu possa guardar um segredo comigo, há isso que Derrida chama de deus, que se desloca para qualquer experiência de alteridade. Já não mais o deus da fé das religiões do livro ou o senhor barbudo sentando num trono, a que Derrida se refere nas suas lembranças de infância. Deus já não precisa mais estar morto, como anunciara Nietzsche, porque o nome deus passa a ser qualquer experiência de alteridade, que desde a leitura de Lévinas, é feminina – deus, uma mulher.