

PARTE 3 - POLÍTICA

7

Desconstrução (é) política

Uma vez constatada a força performativa da linguagem, a sua “mística” instituidora e os efeitos devastadores que um discurso pode ocasionar, torna-se impossível ler os textos clássicos da metafísica impunemente. Com as armas fornecidas pela desconstrução, todo texto torna-se problematizável, todo conceito deve responder por sua filiação, todo discurso revela-se perigoso, visto que não pode evitar o risco de perversão a que todos os discursos estão submetidos. Com efeito, a estrutura de suplemento já presente na linguagem falada, interdita qualquer tentativa de purificação da língua. A língua é desde sempre diferida e, apesar do desejo de domínio da língua do mestre, a língua não pode ser apropriada nem purificada por nenhum sujeito, individual ou coletivo. Achar que se domina uma língua – assim como pressupor que se domina o ‘querer-dizer’ de um determinado autor ou texto filosófico – é a estrutura subjacente a toda forma de opressão e de violência.

Apesar da desconstrução ser eminentemente ‘política’, pode-se afirmar que, a partir da década de 1980, os textos de Derrida voltaram-se mais explicitamente para temas ético-políticos e atravessaram o debate da filosofia política contemporânea de modo bastante instigante. Nesse sentido, buscarei agora associar a desconstrução com a ‘política’, ou seja, com aquilo que tradicionalmente se acostuma chamar de ‘prática’ em oposição à ‘teoria’. Dessa forma, a ‘política’ sempre foi entendida como algo voltado para a ação e transformação da realidade, em oposição à mera ‘interpretação’ da realidade (certamente a tese 11 de Marx tem tudo a ver com isso). E uma das críticas mais injustas feita à desconstrução é a alegação de que ela seria ‘apolítica’ ou que seus textos difíceis e contraditórios nos incitariam a uma passividade politicamente irresponsável, uma vez que não propõem nenhum programa de ação, não indicam ‘o que fazer’.

A leitura efetuada por Richard Rorty, por exemplo, ilustra bem esse tipo de crítica. De acordo com sua classificação dos filósofos em ‘ironistas privados’ e

‘liberais públicos’, Derrida pertenceria à primeira turma, uma vez que seus textos preenchem nosso desejo (privado) de questionar a metafísica (assim como faz Nietzsche e Heidegger), mas não possuem consequências políticas⁶³².

No entanto, além da insustentável oposição entre público e privado, a noção de política utilizada por Rorty é bastante redutora. Segundo Rorty, o político diz respeito a questões pragmáticas, no sentido de reformas e compromissos de curto prazo (*short-terms compromises*). Nesse sentido, seguindo o seu (neo) pragmatismo, o campo do político não precisa de ‘fundações filosóficas’, visto que ele seria restrito a tomada de decisões concretas e imediatas. Assim, discussões metafísicas sobre as diversas concepções de justiça, a questão da natureza da democracia e a experiência do indecível não podem ser aplicadas na esfera pública, o que significa dizer que não possuem consequências políticas. Uma vez que o conflito entre valores fundamentais não pode ser resolvido, mas apenas aceito como consequência do pluralismo (assim como pensava seu mentor John Dewey), então tudo que podemos esperar é que o crescimento econômico desenvolva atitudes mais tolerantes e, assim, a harmonia poderá ser enfim estabelecida. Na posse de tais crenças, compreende-se porque Rorty não consegue ver a utilidade das reflexões conduzidas por Derrida.

Entretanto, como bem ressalta Chantal Mouffe, com seu anti-fundacionalismo arraigado, Rorty não percebe a diferença entre rejeitar ‘fundamentos’ para a democracia e rejeitar toda e qualquer reflexão filosófica sobre fundamentos, como se a sua concepção de política fosse ‘neutra’, ou seja, como se ela não dependesse, em alguma medida, de certos pressupostos e de um certo entendimento sobre a natureza da política. Nesse sentido, desconsiderar a

⁶³² Rorty, Richard. *Remarks on deconstruction and pragmatism*, op. cit. pág. 13. Também em *Achieving our country*, Rorty sustenta que os filósofos anti-metafísicos que são frequentemente chamados de *cultural leftists* – como Heidegger, Foucault, Derrida e outros – deveriam ser relegados à vida privada e não tomados como guia para a deliberação política. Nas suas palavras; “a noção de responsabilidade infinita formulada por Lévinas, e às vezes utilizada por Derrida, como também as frequentes descobertas derridianas da impossibilidade, intangibilidade e irrepresentabilidade, podem ser úteis para alguns de nós em nossa busca privada de perfeição. Mas quando, no entanto, tomamos nossas responsabilidades públicas, o infinito e o irrepresentável são meras inconveniências. Pensar as nossas responsabilidades nesses termos constitui um obstáculo à efetiva organização política”. Rorty. *Achieving our country*. Cambridge: Harvard University Press, 1998. Geoffrey Bennington, comentando a leitura equivocada que Rorty faz da desconstrução, destaca o ‘inacreditável’ título escolhido por Rorty, *Achieving our country*, que afirma uma estrutura teleológica e metafísica bastante clássica, como se o país a que se refere, ou seja, os Estados Unidos, pudesse ser definido por uma idéia que deve ser atingida. Ver, a respeito, Duque-Estrada, Paulo Cesar. *Desconstrução e Ética*. “Entrevista com Geoffrey Bennington”, op. cit. pág. 211.

questão da indecidibilidade significa negligenciar uma parte fundamental de toda e qualquer política, ou seja, a questão da responsabilidade da decisão⁶³³.

É exatamente nesse sentido que a desconstrução pode ser considerada como uma ‘hiper-politização da política’. Como ressalta Derrida, a desconstrução nos alerta que, sem levar em conta seriamente a questão da indecidibilidade, torna-se impossível pensar os conceitos de decisão política e de responsabilidade ética. O indecidível não é um simples momento a ser atravessado após uma reflexão ou negociação. Mesmo após a tomada da decisão, a indecidibilidade continua latente, visto que a opção não escolhida ou as possibilidades eliminadas continuam espectralmente a existir. Com efeito, qualquer consenso é apenas a estabilização de algo essencialmente instável e caótico. Esta é a condição de possibilidade de uma democracia pluralista, onde os conflitos e antagonismos impossibilitam uma ‘solução final’⁶³⁴.

É nesse sentido que a democracia, para Derrida, deve manter-se sempre ‘por vir’, ou seja, atravessada pela indecidibilidade e aberta ao elemento da promessa. Derrida afasta-se dos elementos schmittianos que dominam o ‘realismo’ na política, como a clássica oposição entre amigos e inimigos, visto que eles continuam presos à idéia de uma refundação da política. Refundar a política significa, acima de tudo, reterritorializá-la e vinculá-la aos elementos de filiação e pertença a uma determinada comunidade que se pretende homogênea. Mas a desconstrução aponta para a direção oposta e acredita que a chance da política e da democracia contemporâneas está exatamente em pensar uma política para além do conceito clássico de política, isto é, para além do território, para além do *demos*, para além da soberania: uma “comunidade sem comunidade”.

Nesse sentido, Derrida não nos deixa esquecer que a filosofia ocidental é comprometida com instituições, conceitos e práticas arcaicas do ético, do jurídico e do político ainda dominadas por “uma certa metafísica ontoteológica da soberania, ou seja, autonomia e onipotência da pessoa – individual ou estatal – liberdade, vontade egóica, intencionalidade consciente, o eu, o ideal do eu e do

⁶³³ Mouffe, Chantal. “Deconstruction, Pragmatism and Democracy”, in *Deconstruction and Pragmatism*, op. cit. pág. 11.

⁶³⁴ Nesse sentido, o modelo agonístico de democracia proposto por Chantal Mouffe parece se alinhar com as aporias da desconstrução como ressalta Pablo Ghetti em “Democracia radical e oportunidades da justiça” in Duque-Estrada, Paulo Cesar. *Desconstrução e Ética*, op. cit. pág. 113

supereu”⁶³⁵. O discurso identitário carrega o fantasma teológico da soberania e assume formas terríveis na história recente. Por exemplo, o princípio de soberania estado-nacional – “que os Estados Unidos protegem de maneira intratável quando se trata da sua e limitam quando se trata da dos outros”⁶³⁶ – protagonizou dois processos opostos: a invenção dos direitos do homem e dos fundamentos do direito internacional e uma lista ainda não concluída de crueldades e genocídios, guerras e deportações em massa.

Por isso, esta nova forma de pensar da desconstrução exige uma reflexão rigorosa, exige uma releitura de toda a tradição política e filosófica que nos legou os conceitos de política e de democracia que agora tentamos desconstruir. É por isso que aqueles que esperam da desconstrução respostas diretas e imediatas que atendam às expectativas da ‘esquerda radical’ certamente irão se decepcionar. Apesar de se posicionar à esquerda e tomar posições políticas claras, como no caso dos imigrantes na França, Derrida nunca escreveu uma obra ‘política’, nem mesmo de ‘filosofia política’ e isto por uma simples razão: a desconstrução questiona estes conceitos metafísicos. Como coloca Bennington:

“It is misguided to expect Derrida’s work to answer to the concepts of ‘politics’ or ‘political philosophy’ just because these are metaphysical concepts – and insofar as Derrida’s constant concern has been to comprehend and exceed metaphysics, he can hardly be expected to rely simply on metaphysical means so to do”⁶³⁷.

Afinal, para além da pseudo neutralidade do pragmatismo, qual a natureza do político ou da política? De onde provém tais conceitos, qual sua genealogia, ou seja, qual sua herança? Para a desconstrução, nenhuma política pode se anunciar como radical ou revolucionária sem questionar sua herança, sem reconhecer, negociar e problematizar sua genealogia necessariamente metafísica. Lembremos as palavras de Derrida: “Uma herança não é jamais dada, é sempre uma tarefa. Permanece diante de nós, tão incontestavelmente que, antes mesmo de querê-la ou recusá-la, somos herdeiros, e herdeiros enlutados, como todos os herdeiros”⁶³⁸.

⁶³⁵ Derrida, *Estados da alma da psicanálise*, pág. 16. Editora Escuta, São Paulo, 2001.

⁶³⁶ Derrida, *Estados da alma da psicanálise*, op. cit. pág. 55.

⁶³⁷ Bennington, Geoffrey. *Interrupting Derrida*, pág. 19. Routledge, 2000.

⁶³⁸ Derrida, *Espectros de Marx*, op. cit. pág. 78.

É preciso, portanto, se quisermos realmente pensar o político de modo responsável, retomar o início dessa história: a *Metafísica* de Aristóteles. Desde o início da tradição filosófica ocidental, o conceito de política aparece como uma noção ambígua, visto a sua tensa cumplicidade com a metafísica. Por um lado, como Aristóteles proclama na sua *Metafísica*, a tarefa suprema da Filosofia seria a de investigar os primeiros princípios e as primeiras causas. Nesse sentido, a Filosofia enquanto Metafísica seria fundamentalmente uma ciência teórica e especulativa e, de certo modo, uma ‘arqueologia’ (uma busca da *arché*). Entretanto, na mesma obra, Aristóteles também proclama que, na tradução de Bennington: “The highest science, which is superior to every subordinate science, is the one that knows in view of what end each thing must be done. And this end is the good of each being and, in a general manner, the supreme good in nature as a whole” (982b, 3-7)⁶³⁹.

Percebemos, portanto, uma indeterminação quanto a qual seria a tarefa precípua da Filosofia. De um lado, temos princípios e causas e, de outro lado, fins e bens, ou seja, uma teleologia que, pouco a pouco, vai sendo definida como ‘prática’ em oposição à ‘teoria’ ou seja, em oposição à dimensão teórica da busca especulativa pelos primeiros princípios. Já em *Ética à Nicômaco* (1094a18-1094b7), a questão da relação entre metafísica e política reaparece, mas a ambigüidade continua visível. Afinal, o conceito filosófico de política é subordinado à metafísica ou superior a ela? É a finalidade que determina a especulação teórica ou o contrário? Qual a relação entre teoria e prática, de acordo com a tradição filosófica ocidental?

Segundo Bennington, todas as demais oposições que moveram a história das idéias, como entre ser e dever-ser, teoria e práxis, conhecimento e ação, podem ser derivadas dessa primeira cisão a partir da qual a própria Filosofia se auto-compreendeu ao longo de sua tradição. E Derrida nada mais faz do que continuar nessa tensão, sem ceder ao desejo de responder a ela ou de “arrumar a casa”. Como a desconstrução é o pensamento da aporia, nada mais coerente do que *manter a ambigüidade estrutural que inaugura a tradição filosófica*. Nesse sentido, os textos de Derrida não podem ser considerados ‘políticos’, se espera-se deles respostas a demandas ‘políticas’. Com efeito, eles se situam na margem

⁶³⁹ Aristóteles, *Metafísica*, apud Bennington, “Derrida and Politics” in *Interrupting Derrida*, op. cit. pág. 23.

entre metafísica e política, na idecibilidade entre pensar e agir, entre princípios e fins, tal como apontada, mesmo que inadvertidamente, por Aristóteles.

Desse modo, a desconstrução ressalta que a profunda ambigüidade contida no conceito de política denuncia, com efeito, a ambigüidade do próprio conceito de conceito, o que nos leva a concluir que o pensamento derridiano é ‘político’ de ponta a ponta, ou seja, mesmo quando está desconstruindo um conceito tradicionalmente entendido como ‘teorético’. Nesse sentido, a desconstrução libera a energia contida no conceito metafísico de política, fazendo com que todos os conceitos com os quais ela trabalha sejam potencialmente políticos. Nas palavras de Bennington: “Derrida on this account would liberate a sort of energy in the metaphysical concept of politics, so that *all the conceptual dealings deconstruction has could be taken to be political*”⁶⁴⁰.

Contudo, a definição corrente da filosofia política consiste em afirmar que a política teria um incontestado apelo à realidade e uma função imediata de transformação dessa mesma realidade. Já a teoria seria uma forma de interpretação dessa realidade, sem o compromisso imediato com sua transformação, visto que exigiria mais tempo para especulações e reflexões. A política, por sua vez, não tem tempo para instabilidades semânticas ou tensões conceituais de ordem especulativa. O imperativo da política é a ação e, de preferência, a ação imediata. Tudo se passa como se o campo da política fosse extratextual, extralingüístico, como se a sua ‘realidade’ não dependesse de nenhum sinal, de nenhuma marca, de nenhum grafema. Nesse sentido, escreve Derrida:

“Agora, o que uma ‘história’, uma ciência e ação que se pretendem resolutamente e ingenuamente extradiscursivas e extratextuais *fazem*? O que poderiam, afinal, uma história *realista* ou uma filosofia política *fazer na verdade* se elas falharem em trazer à tona e em prestar contas com a extrema formalização, novas aporias, instabilidades semânticas, todas essas preocupantes conversões que trabalham os signos? Se elas não tentarem ler todas essas possibilidades de aparência contraditória (‘relação sem relação’, ‘comunidade sem comunidade’, etc.) tudo o que estes ‘discursos sofisticados’ nos lembram? Digamos isto: muito pouco, quase nada. Elas perderiam o mais difícil, o mais resistente, o mais irreduzível, o mais outro sobre a ‘coisa mesma’”⁶⁴¹.

⁶⁴⁰ Bennington, G. “Derrida and Politics”, op. cit. pág. 24.

⁶⁴¹ Derrida, *Politics de l’amitié*, pág. 99. Galilée, Paris, 1994.

Para a desconstrução, a interpretação não é uma mera preparação para a ação. A teorização e a interpretação são, na verdade, intermináveis e nunca irão preparar o momento da decisão. Uma decisão que pudesse ser preparada e programada não seria mais uma decisão. Seria simplesmente a administração de um programa. Para haver decisão digna do nome, é preciso que esta se dê no ambiente da indecidibilidade. Somente levando em consideração essa condição inescapável da indecidibilidade é que podemos efetivamente decidir com responsabilidade. Nesse sentido, escreve Derrida sobre a responsabilidade da desconstrução:

“O que correntemente se chama de desconstrução não corresponde, embora alguns tenham interesse em espalhar tal confusão, a uma abdicação quase niilista diante da questão ético-político-jurídica da justiça, mas a um duplo movimento: 1. O sentido de uma responsabilidade sem limite, e deste modo necessariamente excessiva, incalculável, diante da memória; e, assim, a tarefa de lembrar a história, a origem e o sentido, e portanto também os limites, dos conceitos de justiça, de lei e de direito, de valores, normas, prescrições que ali se impuseram e se sedimentaram, permanecendo, a partir de então, mais ou menos legíveis ou pressupostos; 2. Esta responsabilidade em relação à memória – memória de uma herança que é ao mesmo tempo uma herança de um imperativo ou de um feixe de injunções – é uma responsabilidade diante do conceito mesmo de responsabilidade que regula a justiça e a justeza de nossos comportamentos, de nossas decisões teóricas, práticas, ético-políticas”⁶⁴².

É nesse sentido que a *écriture* é política, mesmo sem carregar bandeiras, mesmo sem participar de manifestações. A desconstrução não busca mais um sujeito coletivo que leve adiante o ‘ideal revolucionário’, como parece ter sido (e ainda permanece⁶⁴³) o sonho do marxismo. A força revolucionária está na língua por vir, está na força disruptiva de uma democracia por vir, está na promessa (que

⁶⁴² Derrida, *Force de Loi*, pág 951, Versão distribuída no « Colloquium on Deconstructions and the possibility of justice » realizado em outubro de 1989 na Cardozo law School. Trad. De Mary Quaintance.

⁶⁴³ Nesse sentido, a celebrada obra *Multidão* de Toni Negri e Michael Hardt, apesar do esforço em criticar a noção de povo e de pátria e de execrar as violências dos Estados nacionais modernos, ainda buscam um ‘ser social’ ou ‘força elementar’ que, mesmo disforme e monstruoso, seria capaz de criar uma ‘sociedade alternativa’. Tais ‘redes alternativas de afeição e organização social’ seriam possíveis através do compartilhamento de ‘linguagens, símbolos, idéias e relações’, uma vez que o ‘paradigma imaterial da produção’ adota a ‘performatividade, a comunicação e a colaboração como características centrais’. Assim, de modo bastante ‘habermasiano’, Negri confia na linguagem que é ‘produzida em comum’ e na ‘competência lingüística humana genérica’ como propulsoras das novas ‘práticas do comum’ que tornam possível a criação de uma democracia baseada na expressão e na vida em comum. E, segundo os autores, “realizar esta possibilidade será o projeto da multidão” (pág. 263). Apesar de todas as advertências, fica difícil não entender a multidão como o novo sujeito coletivo que, mesmo não se identificando com o povo, guarda em si a esperança da revolução. Cf. Negri e Hardt, *Multidão*. Ed. Record, 2005.

também é uma ameaça) do *talvez*⁶⁴⁴, um talvez que nunca será abolido por nenhum programa de ação. Nesse sentido, escreve Derrida sobre esta estranha língua revolucionária:

“De cada vez que escrevo uma palavra, ouves, uma palavra de que gosto e que gosto de escrever, o tempo desta palavra, o instante de uma única sílaba, o canto desta nova internacional ergue-se então em mim. Nunca lhe resisto, estou imediatamente na rua ao seu apelo, mesmo se aparentemente, desde madrugada, trabalho em silêncio à minha mesa”⁶⁴⁵.

“De cada vez que escrevo, estou na rua”. Em cada palavra, uma palavra de ordem. “Dizer é fazer”, diria Austin na tradução de Danilo Marcondes. Onde estaria, portanto, o limite entre teoria e prática? Como acusar a desconstrução de ser despolitizante e irresponsável com base nessa dicotomia insustentável? Com efeito, o que a desconstrução rejeita é a criação de um novo mito, de um novo sujeito coletivo ou qualquer outra forma de ‘agenciamento coletivo’, seja ele chamado de proletariado, operariado, trabalhadores, marginais, excluídos, multidão, etc. Não existe um sujeito redentor que levará a política ao seu *telos*. Aliás, o fim da política, tal como pensada pela tradição, é o seu fim, ou seja, o seu acabamento, um momento de não-violência onde ela não seria mais necessária. Mesmo os filósofos que pensaram a violência estrutural da política, como Hobbes, Hegel e Marx, a pensaram no interior da perspectiva teleológica da não-violência. É por isso que toda a filosofia política é uma filosofia do fim da política.

Já a desconstrução não deseja que a política, logo, a possibilidade da liberdade, chegue ao fim. E isso significa aceitar a violência primordial de todo discurso. Significa liberar o performativo, ou seja, denunciar a sua denegação⁶⁴⁶, mesmo após Austin. Não existe nenhum constatativo puro, nenhuma simples informação. Como já salientamos, a violência habita a linguagem, está presente

⁶⁴⁴ Em *Politics de l'amitié* Derrida faz uma leitura de um fragmento de Nietzsche em *Para além do bem e do mal*, onde este fala de um novo tipo de filosofia capaz de pensar o ‘talvez’. Para Derrida, este talvez radical nos remete à indecidibilidade estrutural, ou seja, ele é a condição de possibilidade de qualquer evento, incluindo o evento da decisão. Ver a respeito, Bennington, *Interrupting Derrida*, op. cit. pág. 26.

⁶⁴⁵ Derrida, *O Monolingüismo do outro*, op. cit. pág. 89.

⁶⁴⁶ Numa entrevista para o *Le Monde*, ao ser intimado a falar diretamente sobre a linguagem, Derrida nos diz que é preciso insistir sobre esse ‘nome provisório, a pragmática’ e sobre aquilo que ela denega. Nesse sentido, a denegação do performativo não deve ser entendida como um julgamento, mas como um formidável evento que é, ele mesmo, performativo e normativo. Derrida. « Le langage (*Le Monde* au téléphone) » in *Points de Suspension*, pág.183. Galilée, Paris, 1992.

em todas as línguas e discursos, inclusive naqueles que se auto-intitulam humanitários e libertadores. Todo performativo, todo ato instituidor ou fundador é violento. E essa situação não deve ser lamentada, muito menos esquecida. Com efeito, as maiores violências são cometidas ‘em nome de’ alguma coisa que se pretende não-violento, como a justiça, a lei ou o direito. O esquecimento do momento fundador, da força violenta de ruptura que o instituiu é o que, na verdade, constitui o perigo maior. Nesse sentido, Derrida não nos deixa esquecer o liame indissociável entre a soberania do estado nacional, seu monopólio da força organizada e a extrema crueldade. O monopólio da violência legitimada pelo direito ou pela revolução também é violenta e cruel, mesmo que instituída ‘em nome’ do povo, da nação ou da multidão.

Com efeito, Derrida busca uma redefinição do político desvinculada da noção de *polis* ou de qualquer sentido de identidade coletiva pautada na confrontação com o inimigo, na exclusão do outro, guiada por um fantasma conceitual primitivo da comunidade. A “democracia por vir” que conclama não está fundada na soberania do Estado-nação nem no princípio de pertencimento, com seus elementos de sangue, solo e fronteiras. Para Derrida, “todo enraizamento nacional enraíza-se primeiramente na memória ou na angústia de uma população deslocada – ou deslocável”⁶⁴⁷.

A desconstrução deve continuar rebelde à *res publica* do político, mesmo do democrático ou de qualquer democracia fundada num conceito estatista, estado-nacionalista, soberanista e, portanto, detentor do político⁶⁴⁸. Todo nacionalismo é potencialmente agressivo e a idéia de construir um nacionalismo razoável, pacífico, liberal-democrata, é uma perigosa ficção. Isto porque, por mais bem intencionada que seja, toda lógica de identidade está dominada por uma violência que anula a diferença e reduz o outro ao mesmo⁶⁴⁹.

⁶⁴⁷ Derrida, *Espectros de Marx*, op. cit. pág. 112.

⁶⁴⁸ Derrida, *Estados-da-alma da psicanálise*, op. cit. pág. 62.

⁶⁴⁹ Nesse sentido, a crítica pós-colonial contemporânea, como a desenvolvida pelo indo-britânico Homi K. Bhabha, trabalha a questão do nacionalismo sob o enfoque da desconstrução ao assinalar a ambigüidade contida em todos os discursos identitários. Segundo ele, a força narrativa e psicológica que a nacionalidade apresenta na produção cultural é efeito da ambivalência da ‘nação’ como estratégia narrativa. Tal hibridismo, próprio da linguagem, faz com que a retórica nacionalista constitua um modelo exemplar para pensar a lei da indecidibilidade que comanda todos os discursos. Desse modo, a nação moderna constitui a metáfora principal de uma comunidade imaginada, um ato de interpretação secular repleta de simbolismos e atavismos e que não pode ser descartada como uma simples construção arbitrária. Reconhecer essa ambivalência estrutural é essencial para tentar compreender como funcionam as estratégias de identificação

Mas isso não significa dizer que a desconstrução seja contra o diálogo, a argumentação ou algo como uma ‘ética da discussão’ que busque um entendimento com o outro, mesmo sabendo da dissimetria absoluta dessa relação. O que a desconstrução denuncia é que, mesmo na discussão mais desarmada e transparente, mesmo no mais pacífico momento de persuasão e convencimento, a força e a violência se fazem presentes. Com efeito, elas são irreduzíveis. No entanto, Derrida acredita numa possibilidade de não-violência enquanto promessa, enquanto uma certa relação de amizade que ele chama de *aimance*, uma relação não-apropriativa com o outro e que excluiria a violência. Nesse sentido, escreve Derrida:

“I do not believe in non-violence as a descriptive and determinable experience, but rather as an irreducible promise and of the relation to the other as essentially non-instrumental. This is not a dream of a beatifically pacific relation, but of a certain experience of friendship perhaps unthinkable today and unthought within the historical determination of friendship in the West”⁶⁵⁰.

No entanto, mesmo sem propor programas de ação ou inventar novos sujeitos ou formas de agenciamento coletivo, alguns textos recentes de Derrida discutem questões éticas e políticas contemporâneas prementes, como o dilema dos refugiados e imigrantes ilegais e o grave problema da anistia e da reconciliação nas situações mais sangrentas da história ocidental, como o holocausto e o apartheid na África do Sul. Através da aplicação da ‘lógica’ da desconstrução, ou seja, através de uma investigação histórica, contextual e temática de determinado conceito herdado da tradição ocidental, Derrida busca trazer à tona a lógica implícita em tal conceito, ou seja, o seu duplo imperativo. Nesse sentido, o cosmopolitismo, o perdão, a amizade e a democracia são conceitos que o ocidente utiliza para promover discursos sobre tolerância e hospitalidade, sem prestar contas à sua lógica dupla e contraditória e à exigência de negociação que eles implicam.

Apresento, a seguir, alguns exemplos de textos recentes em que Derrida desenvolve tais questões. No entanto, limito-me a apontar rapidamente as linhas

cultural, isto é, as interpelações discursivas que funcionam em nome ‘do povo’ ou ‘da nação’ e os constroem como sujeitos e objetos de séries narrativas. Cf. Bhabha, Homi. “DissemiNação. O tempo, a narrativa e as margens da nação moderna” in *O Local da Cultura*. Ed. UFMG, Belo Horizonte, 2001.

⁶⁵⁰ Derrida, *Remarks on deconstruction and pragmatism*, op. cit. pág 83.

centrais de tais trabalhos, deixando para uma futura agenda a tarefa de desenvolvê-los.

1. Em *Politics de l'amitié*, Derrida aponta para um novo pensamento sobre a comunidade através da estrutura paradoxal da amizade. Tal como entendida tradicionalmente, a amizade, ao contrário do amor, não tende para uma fusão entre as partes, não propugna por um fim fusional. Desse modo, uma relação de amizade mantém uma certa distância que permite que cada parte conserve sua individualidade através do mútuo respeito. Entretanto, a exata distância a ser mantida será sempre problemática, fazendo com que, paradoxalmente, o melhor amigo seja aquele mais distante, visto que será ele o que mais respeitará a singularidade do outro. Nesse sentido, Derrida propõe pensar uma comunidade desvinculada das fantasias fusionais contidas nas noções de povo e pátria, ou seja, independente da uni-identidade que sempre acompanhou o sujeito coletivo na modernidade. Uma ‘comunidade sem comunidade’, uma reunião de amigos que não precisam estar próximos, que não precisam habitar o mesmo território nem compartilhar nenhuma fantasia de pertencimento comum, pois afinal, como escreveu Aristóteles: “Oh my friends, there is no friend”.

2. Em *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!*⁶⁵¹, Derrida trabalha o conceito de cosmopolitismo enquanto um conceito herdado da tradição ocidental e, com a ajuda de outros filósofos, como Kant e Hannah Arendt, busca trazer à luz a estrutura dupla e contraditória que subjaz à idéia de cosmopolitismo. De um lado, ele nos remete a um apelo incondicional de hospitalidade que redundaria no acolhimento de todos os imigrantes e refugiados. Mas, por outro lado, uma hospitalidade deve ser condicionada: devem existir certas regras e certas limitações ao direito de asilo. Todas as dificuldades das políticas de imigração residem na negociação entre estes dois imperativos, ou seja, entre o incondicional e o condicional, entre o absoluto e o relativo que constituem tal conceito. Ao revelar tal paradoxo, Derrida não está parализando uma possível ação política, mas, ao contrário, mostrando o ponto de partida que deve ser considerado antes do estabelecimento de qualquer programa de ação política responsável.

⁶⁵¹ Derrida, Jacques. *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!*. Galilée, Paris, 1997.

3. Em *Filosofia em tempo de terror*⁶⁵², entrevista concedida a Giovanna Borradori após o episódio de 11 de setembro de 2001, Derrida aplica a ‘lei do imunitário e auto-imunitário’ para pensar as relações entre a guerra fria e os ataques terroristas em Nova York. Nesse sentido, identifica três momentos cruciais ou três autoimunidades que nos ajudam a pensar as noções de guerra e de terrorismo nos tempos atuais. E, como já havia desenvolvido de modo quase profético em *Fé e Saber*, nos lembra que a mesma religiosidade que combate as máquinas (a razão instrumental e a técnica), também cede lugar ao retorno do primitivo e do arcaico.

4. Em *Voyous*⁶⁵³, Derrida questiona noções mais velhas que a democracia, como o que significa viver junto numa comunidade que se assemelha. Ou ainda, o que nos assemelha uns aos outros para que possamos viver juntos, o que nos é *semblable* no *ensemble*. Uma vez que a democracia é uma força que se apresenta como autoridade soberana (poder de decidir, de ter razão e de impor a lei), logo, como o poder e a ipseidade de um povo, cabe retornar à noção de propriedade, ao próprio e ao *ipse*, ou seja, ao princípio de toda e qualquer autoridade. Através dessa investigação genealógica, Derrida acaba por nos mostrar como as justificativas políticas modernas são redundantes, ou seja, como a tão conclamada soberania popular que legitima o ‘governo do povo pelo povo’ é a causa motriz e a causa final de si mesma. Nesse sentido, a origem da *demos cratia* é, como toda autoridade, a força ou o poder do *kratos*, do soberano, do *ipse* e, portanto, a soberania democrática ou popular é o último nome da mesma teologia política da ipseidade inaugurada na Teogonia de Hesíodo. Ao mesmo tempo, a democracia aparece como o único modelo político capaz de resistir ao totalitarismo. Como dar conta de tal dupla injunção?

Contudo, o que gostaria de marcar é que, para além ou para alguém de tais textos, mais abertamente políticos, a desconstrução, enquanto pensamento da *différance* e do rastro, sempre foi profundamente política. A *écriture*, enquanto concepção muito mais ampla de linguagem, ou melhor, enquanto desconstrução do conceito de linguagem, tal como entendido pela tradição (aí compreendida a

⁶⁵² Borradori, Giovanna. *Philosophy in a time of terror – Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida*. University of Chicago Press, 2003. Derrida se recusou a conservar esse título na versão francesa do livro, devido ao seu tom apocalíptico e um tanto sensacionalista, substituindo-a por “Le concept 11 septembre”.

⁶⁵³ Derrida, Jacques. *Voyous*. Galilée, Paris, 2003.

‘virada’ lingüística) nos remete necessariamente a uma visão política do nosso mundo, no sentido de assumirmos a responsabilidade sem limites que o pensamento da desconstrução evoca.