

5

Considerações finais

O que foi apresentado neste trabalho traduz um aspecto da complexa estratégia acionada por Derrida, para falar da alteridade através da idéia de justiça, e para demonstrar o que ela traz de abertura para pensar o problema da exclusão sem cair no discurso familiar, previsível, calculável; um discurso que em termos gerais está assentado na noção de homem e/ou nos valores presentes nos humanismos estabelecidos.

Com isto fica claro que esta idéia de justiça, orientada pela problemática da *différance*, traduz também o esforço, por parte do autor, de abarcar uma gama variada (ou infinita) de questões que se faz necessário enfrentar, quando se está comprometido em discutir o tipo de problema referido. O que explica o fato de apresentarmos essa justiça como possibilidade da justiça, e que encontra na idéia de responsabilidade sem limite um dos modos de assegurá-la – trazendo consigo a necessidade de se assumir um compromisso ético com a justiça.

Estas questões foram tratadas em consonância com a escrita derridiana, que é expressa a partir dos problemas que estão mais próximos de “nós”, como é o caso do capítulo 4, e também das questões que parecem mais longínquas, como é o caso dos capítulos 2 e 3, onde o grau de formalidade com que os problemas são ali apresentados, se mostra compatível com o grau de dificuldade do percurso efetuado pelo autor, e que em termos muito gerais representa o esforço para questionar os limites de uma lei que é hegemônica no Ocidente, a lei do ser.

Não obstante tal indicação, estas “considerações finais” procuram mostrar que a fecundidade do discurso de Derrida para pensar a diferença em nossa época, e a originalidade como ele desenvolve a reflexão sobre o problema, não implica desconsiderar o pensamento heideggeriano, que escolhemos aqui como um fio condutor entre outros, para apreciar os argumentos acionados pelo autor no decorrer dessa reflexão. E aqui eu me refiro a uma indicação fornecida por ele (registrada no capítulo 3), acerca da importância da questão aberta por Heidegger sobre a delimitação da metafísica – a delimitação do ser como presença -, também conhecida como uma problemática sobre o esquecimento do ser; que na abertura desta tese (cf. capítulo 2) foi focalizada a partir da questão sobre a possibilidade

de uma ética (no filósofo alemão), e que teve como referência (entre outras) a crítica do humanismo; uma crítica que n’*Os fins do homem* é questionada por Derrida, que já informado pelo pensamento da *différance* deixa entrever que é preciso tratar a justiça em sua ligação com a ética. E deixa também entrever que é preciso abrir uma espaço para “mediar” essa ligação, que no nosso caso foi apresentada como possibilidade da justiça, ou como possibilidade de se fazer justiça em relação às singularidades.

Isto posto, começo pela questão sobre a possibilidade da justiça no âmbito do direito.

Esta questão, como vimos, foi impulsionada pela discussão sobre a problemática envolvida na distinção entre direito e justiça, em especial quanto à pretensão do direito exercer-se em nome da justiça, uma justiça que “*exige instalar-se num direito que deve exercer-se (constituído e aplicado) pela força ‘enforced’*”. Esse debate que foi tratado a partir da idéia da justiça como aporia levou o autor a distinguir o direito e a justiça nos termos que seguem.

O direito não é a justiça. O direito é o elemento do cálculo, e é justo que exista direito, mas a justiça é incalculável, exige que se calcule com o incalculável; e as experiências aporéticas são experiências tão improváveis quanto necessárias da justiça, quer dizer, momentos em que a decisão entre o justo e o injusto não está nunca assegurada por uma regra.³⁶²

Lembro ainda que a distinção apresentada, e o desdobramento que daí se seguiu, esteve orientado por um propósito mais geral: a de que o questionamento sobre o direito e sobre a justiça, constitui um questionamento sobre os fundamentos do direito, da moral e da política. Cito mais uma vez a passagem que corrobora essa idéia.

Um questionamento desconstrutivo que começa ... por desestabilizar, ou complicar a oposição entre *nomos* e *physis* – quer dizer, a oposição entre a lei, a convenção, a instituição, por um lado, e a natureza, por outro, com todas as [oposições] que elas condicionam, por exemplo, e não é senão um exemplo, a do direito positivo e do direito natural *différance* é o deslocamento desta lógica oposicional ... um questionamento desconstrutivo que começa, como foi o caso, por desestabilizar, complicar ou lembrar aos seus paradoxos valores como os do próprio e da propriedade em todos os seus registros, o de sujeito, e portanto do sujeito responsável, do sujeito do direito e do sujeito da moral, da pessoa jurídica ou moral, um tal questionamento desconstrutivo é, de parte a parte, um

³⁶² Derrida. *Do direito à justiça*, op.cit. pp. 27-28.

questionamento sobre o direito e sobre a justiça. Um questionamento sobre os fundamentos do direito, da moral e da política.³⁶³

Este questionamento, tal como apresentado nos momentos “finais” do capítulo anterior, se abre para uma proposta que toma corpo através de um duplo movimento: a de que é preciso forjar uma negociação da justiça incalculável com o que está mais próximo da associação que se faz sobre a justiça, a saber, o direito. E aqui Derrida se refere ao direito como fazendo parte de um campo, o campo jurídico, que nessa qualidade não consegue assegurar as suas fronteiras; e isso porque há outros campos que intervêm nele, e que também não são apenas campos, como “*a ética, o político, a técnica, o econômico, o psico-sociológico, o filosófico, o literário, etc.*”.

Como corolário desta proposta (segundo movimento), o autor indicou que é preciso forjar uma negociação para além dos territórios ou das zonas já identificáveis do direito, da moral ou da política, i.e. forjar uma negociação para além dos territórios atualmente identificáveis da jurídico-politização em sua vertente geo-política (como direito internacional). E nesse caso se faz necessário reinventar uma ordem para além dessa politização do jurídico. O que implicaria reelaborar o conceito de emancipação, de franqueamento ou de libertação, onde então outros territórios, ou outras zonas poderiam abrir-se no sentido de contemplar problemas que, na atualidade, são ainda tratados como secundários ou marginais (cf. tópico 4.4, A justiça presente e a justiça *por vir*).

Levando em conta as sugestões aí apresentadas, procurei reconstituir o debate (tópico 4.5) sobre alguns dos posicionamentos de Derrida acerca das políticas da diferença em sua relação com a concepção de evento (o *por vir*).

Através desta discussão pudemos mostrar, de uma forma mais ampla o modo como o autor pensa a idéia de negociação, que no âmbito do capítulo 4 está assentada primordialmente na dinâmica do jogo da justiça como incalculável e calculável, que por sua vez se abre para o *por vir* (o este que advém), onde então se torna possível encontrar um ponto em que o cálculo encontra seu limite.

Este limite do cálculo é tratado (no texto *Imprevisível liberdade*) através da idéia de hospitalidade, que funciona como uma estratégia para falar (mas não

³⁶³ Derrida. *Do direito à justiça*, op.cit. p. 16.

somente) das decisões políticas - ou dos discursos retóricos – tomadas sobre o problema dos fluxos migratórios, e do seu controle.

Neste contexto, como vimos, o posicionamento de Derrida é inequívoco: não se pode discutir uma política de controle sobre o referido problema sem incluir um projeto de trabalho que contemple a singularidade das línguas.

Este problema, que foi ilustrado à luz de casos concretos, i.e. à luz das situações de violência sofridas por migrantes diante de um julgamento, serviu para demonstrar que o problema da singularidade das línguas é um elemento importante para indicar o limite do cálculo e, por conseguinte, também para denunciar a violência que ocorre no âmbito do jogo da linguagem, violência que no direito é expressa através da sua pretensão de manter o domínio, por meio de um critério de cálculo informado pela tecnologia, sobre a decisão em geral. Uma pretensão que foi manifestada através da ilustração dessas situações de violência, exemplarmente traduzida em uma passagem já citada (cf. final do capítulo 4)

A violência desta injustiça ... não é uma violência qualquer, nem uma injustiça qualquer. Esta injustiça supõe que o outro, a vítima da injustiça da língua, aquela que todas as outras supõem, seja capaz de [falar] uma língua em geral, seja ela um homem enquanto animal falante, no sentido de que nós, os homens, damos a esta palavra, linguagem. Houve aliás um tempo, que não está nem longe nem acabado, em que nós, os homens, “queria dizer” nós, os Europeus, adultos, machos brancos carnívoros e capazes de sacrifícios.

No esquema apresentado no capítulo 3, a crítica da linguagem está associada à discussão sobre o etnocentrismo da metafísica, sobre a ligação do *logos* como verdade com o modelo da escritura fonética – mas que enquanto modelo não responde a “*nenhuma Necessidade de essência absoluta e universal*”.³⁶⁴ Isto quer dizer que apesar da condição logocêntrica se mostrar hegemônica na cultura, na ciência e na filosofia do Ocidente, seria possível romper com a hegemonia dessa condição, não implicando com isso a sua extinção.

Expliquemos melhor o que aí é dito. Segundo Derrida, um modelo não é uma estrutura, i.e. não é um sistema construído e em perfeito funcionamento, mas antes um ideal que almeja alcançar essa condição – um ideal que dirige “*explicitamente um funcionamento que de fato nunca é totalmente fonético*”,³⁶⁵ ou

³⁶⁴ Derrida. Gramatologia, op.cit. p. 37.

³⁶⁵ Idem.

nunca funciona perfeitamente. E por não funcionar perfeitamente é passível de questionamento(s), como o da violência da injustiça aludida pelo autor: onde se “supõe que o outro, a vítima da injustiça da língua, aquela que todas as outras supõem, seja capaz de [falar] uma língua em geral, seja ela um homem enquanto animal falante, no sentido de que nós, os homens, damos a esta palavra, linguagem.”

O questionamento efetuado no âmbito do capítulo em questão, que está assentado na promessa de uma experiência que está *por vir*, a experiência da alteridade absoluta, não impede portanto que se denuncie uma tal injustiça, nem tampouco deve servir de álibi para o alheamento das lutas ético-políticas que envolvam discriminações.

A passagem recortada remete ainda para uma discussão levantada por Derrida sobre o nascimento da etnologia como ciência, que só pôde nascer no momento em que a cultura européia, i.e. a história da metafísica e dos seus conceitos, deixou de ser considerada enquanto cultura de referência. Daí a crítica do etnocentrismo,³⁶⁶ “condição da etnologia”, ser tida por Derrida como “*hitoriamente contemporânea da destruição da história da Metafísica.*”³⁶⁷

O ponto crítico a ser destacado tem a ver com o estatuto do discurso da nova ciência, que vai buscar nos conceitos da tradição metafísica os recursos para a desconstrução desses conceitos, ou ainda, vai buscar os recursos para denunciar as premissas do etnocentrismo.³⁶⁸

Ora, a Etnologia, - como toda a ciência – surge no elemento do discurso. E é em primeiro lugar uma ciência européia, utilizando, embora defendendo-se contra eles os conceitos da tradição. Conseqüentemente, quer o queira quer não, e isso depende de uma decisão do etnólogo, este acolhe no seu discurso as premissas do etnocentrismo no próprio momento em que o denuncia. Esta necessidade é irreduzível, não é uma contingência histórica.³⁶⁹

Assim como na etnologia, também na filosofia e na psicanálise assistimos a este tipo de movimento: “*É com os conceitos herdados da metafísica que, por*

³⁶⁶ De uma maneira geral, a referida crítica tinha o propósito de questionar o autocentrismo de uma cultura como referência para a avaliação de outras culturas.

³⁶⁷ Derrida. *A escritura, o signo e o jogo ...* op.cit. p. 235.

³⁶⁸ Derrida toma como exemplo a oposição natureza-cultura (utilizado de forma ambígua nas pesquisas do etnólogo francês Claude Lévi-Strauss), que apesar dos seus rejuvenescimentos e maquilagens, é “congenita à filosofia. É mesmo mais velha que Platão. Tem pelo menos a idade da Sofística. Desde a oposição *physis/nomos*, *physis/techné*, chega até nós graças a uma cadeia histórica que opõe a “natureza” à lei, à instituição, à arte, à técnica, mas também à liberdade, ao arbitrário, à história, à sociedade, ao espírito, etc.” (pp. 235-236).

³⁶⁹ Derrida. *A escritura, o signo e o jogo ...* p. 235.

exemplo, Nietzsche, Freud e Heidegger operaram”.³⁷⁰ Esse movimento que acompanha as reflexões de Derrida no seu trato com o pensamento heideggeriano, é não raras vezes acionado quando ele se refere à face ambígua da posição de Heidegger com respeito a concepção do ser como presença e ao logocentrismo; ou ainda, quando ele desconstrói as premissas do debate sobre a delimitação do “nós” na crítica do humanismo tal como efetuada pelo filósofo alemão.

Vale observar que se chegamos a considerar, a título de exemplo, o momento de nascimento de uma ciência, que se denomina como “ciências humanas”, é porque talvez através daí nosso autor queira pôr em foco um dos aspectos que configura a reunião da rede em torno da afirmação do pensamento do homem, do “nós”; e que na passagem recortada precedentemente, onde ele denuncia a violência que ocorre no âmbito do jogo da linguagem, essa mesma violência apareça associada ao “nós”. Essa violência remonta a um “*tempo que não está nem longe nem acabado, em que nós, os homens, ‘queria dizer’ nós, os Europeus, adultos, machos brancos carnívoros e capazes de sacrifícios.*”

Numa das principais conclusões d’*Os fins do homem*, encontra-se a sugestão de que é preciso pôr um fim, ou romper efetivamente com o pensamento do homem. Ali ficou demonstrado que a substituição efetuada por Heidegger em relação ao *télos* do homem – a substituição do “nós-os-homens” (o nós da metafísica) pelo “nós-homens” – consistiu em restaurar a dignidade do homem, i.e. a sua essência, a partir do valor de proximidade, de presença em geral.

Observemos que ao lançar mão da idéia de presença como *Anwesenheit*, presença em geral, Heidegger estava querendo delimitar a sua posição por relação à determinação da presença como *Gegenwärtigkeit* (*determinação fundamental da ousia*), i.e. da “*presença no sentido temporal da permanência*”.³⁷¹ Isto significa (segundo Derrida) que o questionamento heideggeriano sobre a autoridade do presente e da metafísica, tinha um propósito, “*nos conduzir a pensar a presença do presente*”, i.e. a essência do presente.

³⁷⁰ Derrida. *A escritura, o signo e o jogo ...* p. 234. Vale lembrar que estas palavras aparecem no contexto da discussão sobre o questionamento contemporâneo do conceito de centro, que teria começado a anunciar-se e a ser trabalhado através destes autores; e onde o aparecimento dessa produção é tratada por Derrida no âmbito do sistema de diferenças - ou de oposições binárias, como presença/ausência – que busca diluir ou apagar a idéia de signo.

³⁷¹ Cf. Derrida. *Ousia e Gramé*, op.cit.

A restauração da essência do homem consistiria então na restauração da proximidade do ser e do homem, ou seja, na restauração da essência do presente. O próprio do homem (nós-homens) é estar próximo do ser, e estar próximo do ser é próprio do homem.

Esta equação, por sua vez, serviu de elo para mostrar que no âmbito da linguagem heideggeriana, a relação sentido (verdade) do ser - sentido (verdade) do homem, guiada pela idéia de autenticidade (de próprio), trazia um apelo que motivou Derrida a questionar o alcance da proposta requerida pelo filósofo alemão – na contemporaneidade – sobre a proximidade entre homem e ser.

Destaco mais uma vez as palavras que teriam impulsionado Derrida a questionar o alcance desta proposta: “*Manter-se de pé na clareira do ser é o que eu chamo ek-sistência do homem. Só o homem tem como própria essa maneira de ser*”.³⁷²

Na terminologia derridiana, a segurança dessa proximidade (“*tal como ela habita e se habita a si mesma na língua do Ocidente*”) estaria sofrendo um abalo. O que seria um indício de que o círculo focalizado no *télos* do homem, que se completa no âmbito do pensamento do ser, precisa ser rompido. Cito novamente a passagem que aponta para essa sugestão:

o fim do homem é pensamento do ser, o homem é o fim do pensamento do ser, o fim do homem é o fim do pensamento do ser. O homem é desde sempre o seu próprio fim, isto é, o fim do seu próprio. O ser é, desde sempre, o seu próprio fim, isto é, o fim do seu próprio.³⁷³

O tom entusiasmado e imperativo do encadeamento proposto não está calcado somente no abalo da aludida segurança, mas também na expectativa de abertura de um maior questionamento sobre a referida relação no âmbito do pensamento ocidental, questionamento que para o autor está ligado à exigência infinita de se fazer justiça “*à singularidade do outro, as singularidades*”; uma justiça, ou uma concepção de justiça que (como vimos) foi elaborada por Levinas, e assimilada por Derrida em razão da “*infinitude e da relação heteronômica com outrem, com o rosto de outrem que me ordena, de quem não posso tematizar a infinitude e de quem sou refém*.”³⁷⁴ Esse outrem, ou essa alteridade absoluta, foi tratada pelo autor como uma experiência

³⁷² Ousia e Grammé, Heidegger apud Derrida, p. 174.

³⁷³ Derrida. *Os fins do homem*, op.cit. p. 175.

³⁷⁴ Idem. *Do direito à justiça*, op.cit. p. 36.

para discutir o duplo movimento da justiça (a justiça calculável e a que permanece *por vir*); uma experiência que foi acionada para introduzir um outro aspecto do debate sobre a *différance* (cf. *La différance*), estrategicamente apresentado como o mais próprio a ser pensado.

Parto, pois, estrategicamente, do lugar e do tempo em que “nós” estamos, ainda que a minha abertura não seja justificável e seja sempre a partir da *différance* e da sua “história” que nós podemos pretender saber quem “nós” somos e onde estamos e o que poderiam ser os limites de uma “época”.³⁷⁵

Esta referência aos fins do homem tinha o propósito de abrir a discussão sobre o tempo, que encontra na exigência de ligação entre tempo e espaço – como “devir-tempo” do espaço e “devir-espaço” do tempo – o suporte para a afirmação da concepção derridiana de alteridade.

Este suporte foi representado principalmente por duas figuras, a de Freud e a de Aristóteles, que em suas pesquisas teriam encontrado um meio de driblar o jogo da ausência e da presença. Em Freud isto foi feito através do conceito de inconsciente, uma alteridade – ou uma alteridade radical – que nos permite entrar em relação com um passado que não foi nunca presente; e cujo “*‘por vir’ futuro não será nunca a produção ou a reprodução na forma da presença*”, ou de um “*vir-a-ser-passado daquilo que foi presente*”.³⁷⁶

Este passado que não foi nunca presente, como vimos, foi enunciado por Levinas para qualificar o outrem (qualificar a alteridade absoluta), motivo pelo qual Derrida chega a indicar que a *différance*, desse ponto de vista, abarcaria a crítica da ontologia clássica efetuada por Levinas. Tratar-se-ia de uma rede que, ao lado igualmente de Nietzsche, “*reúne e atravessa a nossa ‘época’ como delimitação da ontologia (presença)*”.

Esta delimitação – determinação do ser em ente(i)dade, em presença – só se deixou compreender por conta do surgimento da problemática aberta por Heidegger sobre o esquecimento da diferença entre a presença (o ser) e o presente (o ente).

³⁷⁵ Derrida. *La différance*, op.cit. p.38.

³⁷⁶ Segundo Derrida, o inconsciente difere-se, e também delega representantes, mas não há indício de que esse delegante “‘exista’, seja presente, seja ‘ele mesmo’ em qualquer parte e menos ainda que ele se torne consciente”. Nessa estrutura (do retardamento) a alteridade marca-se em efeitos irreduzíveis fora-de-tempo. (Cf. *La différance*, p. 54).

Esta discussão sobre a delimitação, ou sobre a determinação do ser em presença, remete ainda para uma suspeita levantada por Derrida no debate sobre a “justiça presente” (no âmbito do direito) em sua relação com o saber.

No contexto do referido debate o autor chamou a atenção para a positividade do excesso de interpretação, no direito, face à exigência requerida pelo mesmo de se fazer justiça, e que por não ter um horizonte de espera, como no saber (o saber regulador ou messiânico), pode apontar para um porvir (*avenir*), que por sua vez nada tem a ver com o futuro. Isto porque o futuro

perde a abertura, a vinda do outro (que vem) sem a qual não há justiça; e o futuro pode sempre reproduzir o presente, anunciar-se ou apresentar-se como um futuro presente na forma modificada do presente.³⁷⁷

Isto posto, me volto para Aristóteles, que segundo Derrida já teria conseguido pôr em foco a ligação entre tempo e espaço, ou ainda teria conseguido exceder a alternativa da presença e da ausência. Essa questão que foi posta em cena a partir da reconstituição da problemática erigida por Heidegger sobre o esquecimento do ser, procurou mostrar inicialmente que a tradição metafísica, ao suprimir a aporia aristotélica sobre o tempo, privilegiou apenas uma dimensão das suas colocações sobre a definição do tempo, a do ser como presença.

Nesta definição o tempo é pensado em suas duas modalidades, como passado e como futuro. “*O ente é o não-tempo, o tempo é o não-ente na medida em que se determinou já secretamente o ente como presente, a ente(i)dade (ousia) como presença*”. Nesse caso, o tempo e o movimento são pensados a partir da *ousia* como presença.³⁷⁸

Nas análises do tempo como cálculo, ou seja, em sua dimensão matemática, Aristóteles admite que o tempo não pode ser perfeitamente matematizado – o que quer dizer que “*o agora [o presente] não pertence à essência do tempo, está fora do tempo*”³⁷⁹; “*o tempo, como número do movimento, está do lado do não-ser, da matéria, da potência, do inacabamento. O ser em ato, a energeia, não é o tempo, mas a presença eterna*”. Essa compreensão do movimento e do tempo como presença em ato trouxe uma outra indicação, a de que ambos não são nem presentes nem ausentes: “*o tempo não é o não-ser, e os não seres não são no tempo. Para ser no tempo, é*

³⁷⁷ Derrida. *Do direito à justiça*, op.cit. p. 46.

³⁷⁸ Derrida. *Ousia e Grammé*, op.cit. p. 87.

³⁷⁹ Idem, p. 99.

necessário ter começado a ser e a tender, como toda a potência, para o ato e para a forma".³⁸⁰

Esta interpretação foi "guiada" pelo termo *ama*, traduzido como "ao mesmo tempo", "conjuntamente", e também indicado como um advérbio temporal-intemporal, trazendo em germe um apelo para a não-coexistência das partes do tempo - que uma vez constituída (a não-coexistência), seria experimentada como "impossibilidade do impossível". Mas esse apelo, como vimos, alude também a um "entre", onde então é possível estabelecer a não-coexistência a partir de uma coexistência específica; ou seja, a partir "*de uma certa simultaneidade do não-simultâneo, na qual a alteridade e a identidade do agora são conjuntamente mantidas no elemento diferenciado de um certo mesmo*".³⁸¹ Ao propor uma tal coexistência, Aristóteles teria tomado uma decisão conceitual em favor da articulação entre o tempo e o espaço como diferença constituída, e nos termos de uma cumplicidade "*do mesmo e do outro no interior do com ou do conjuntamente, do simul no qual o ser-conjuntamente não é uma determinação do ser, mas a sua produção mesma*".³⁸²

Esta discussão assemelha-se em vários pontos com a efetuada por Derrida, por exemplo, quando ele nos fala sobre a alteridade como uma heterogeneidade que não seria primeiramente oposicional, dada a sua inscrição no elemento diferenciado do mesmo (que não é o idêntico) como *différance*; ou ainda, dada a sua inscrição nesse elemento como um movimento (da *différance*) de espaçamento: um "devir-espaço" do tempo, um "devir-tempo" do espaço.

Isto quer dizer que, tal como o termo *ama*, o indecível apela para uma coexistência específica, uma coexistência que é possibilitada pelo movimento de espaçamento, sem a qual a *différance* não poderia suportar, contornar e acolher ao mesmo tempo (no jogo da escrita), a heterogeneidade, ou as oposições, como por exemplo, a oposição sujeito-objeto, presença-ausência, etc. – um movimento que, como indicamos no contexto desta discussão, também deixa entrever tudo o que é excluído por meio da linguagem. E não por acaso Derrida buscou o apoio de pensamentos que conseguiram driblar o jogo da presença e da ausência, uma das determinações segundo a qual a metafísica nomeia a diferença.

³⁸⁰ Derrida. *Ousia e Grammé*, op.cit. p. 99

³⁸¹ Idem, p. 94

³⁸² Idem, p. 93.

O argumento do autor é de que as determinações que nomeiam a diferença pertencem ao texto metafísico e, nessa medida, a determinação da diferença ontológica (heideggeriana) estaria igualmente inscrita no círculo que reproduz tais determinações. Daí Derrida chegar a afirmar que a *différance* se mostraria anterior à questão do ser, porque já não mais postulada como diferença entre ser e ente, entre presença e presente.

Esta indicação ganha um outro contorno quando nos voltamos para *Os fins do homem*, que de modo incisivo pôs em relevo a necessidade de se romper com o círculo focalizado no fim do homem. O que quer dizer que esse texto não procurava simplesmente afirmar a anterioridade da *différance* (ou da ligação exigida pela mesma) por relação à diferença ontológica requerida por Heidegger, mas igualmente operar um deslocamento sobre uma das discussões desenvolvidas no âmbito desse círculo, a questão da ética, e que no entender de Derrida não constitui um motivo de preocupação para essa ontologia. Uma certeza que é fortuitamente colocada sob suspeita, no contexto do *Ousia e Grammé*, quando ele se pergunta: “*por que qualificar a temporalidade de autêntica – ou própria (eigentlich) – e de inautêntica – ou imprópria – desde o momento em que toda a preocupação ética foi suspensa?*”

E neste ponto (mas não somente), Derrida fornece uma pista sobre os termos do diálogo que ele pretende estabelecer (n’*Os fins do homem*) com o filósofo alemão: ao invés de se deter nesta suspeita – o que implicaria “permanecer” no âmbito dos questionamentos heideggerianos sobre o conceito de homem e o conceito de sujeito – ele optou por levantar o problema da relação (em Heidegger) entre humanismo e verdade do ser. Isso que foi feito a partir da discussão sobre o “nós” (o homem) no pensamento metafísico, permitiu ao autor demonstrar os limites desses questionamentos, ou dessa crítica do humanismo, que consistiu em substituir o homem simplesmente metafísico – o homem concebido como *animal rationale* – por uma concepção mais própria do homem, o *Dasein*, considerado o ente exemplar pela proximidade que mantém com o ser. Registro mais uma vez as palavras de Heidegger citadas por Derrida:

O próprio do homem, o seu ‘*eigenheit*’, a sua ‘autenticidade’, é o de se relacionar com o sentido do ser, de o escutar e de o interrogar (*fragen*) na ek-sistência, de manter-se de pé na proximidade da sua luz.³⁸³

³⁸³ Heidegger apud Derrida. *Os fins do homem*, p. 174.

Vimos que a desconstrução efetuada por Derrida sobre a delimitação do “nós”, e o apelo que ela trazia – a necessidade de se romper com o pensamento do ser -, se tornou possível graças a sua insistência em interpelar o pensamento de Heidegger na perspectiva do ente que nós somos – onde ele pôde mostrar que o *Dasein* é “*uma repetição da essência do homem que permite recuar aquém dos conceitos metafísicos da humanitas*”. E ao tomar essa decisão conseguiu desenvolver a sua investigação sem fazer referência ao conceito de inautenticidade, que junto com o de autenticidade leva à discussão sobre a questão da ética; uma discussão que, segundo a leitura efetuada pelo autor sobre a ontologia heideggeriana, reproduz o círculo focalizado no *télos* do homem, estabelecido então por meio do valor de proximidade entre homem e ser. Uma proximidade (ou uma relação) que traz desdobramentos no que se refere à questão da responsabilidade, tal como tratada pelo filósofo alemão.

Esta questão foi levantada em nota (no capítulo 2) a propósito de um esclarecimento feito por Heidegger, na *Carta sobre o Humanismo* (1947), acerca das interpretações sobre o que foi dito na obra de 1927, *Ser e Tempo*, sobre o impessoal. Cito mais uma vez a passagem que apresenta esse esclarecimento.

(...) o que se diz em *Ser e Tempo*, parágrafos 27 e 35, sobre o impessoal [*das man*] não pretende ser, de forma alguma, uma simples contribuição incidental para a sociologia. Igualmente, o “impessoal” não significa apenas a oposição ético-existencial [ôntica] ao ser próprio da pessoa. O que aí se diz, contém, antes uma indicação pensada a partir da questão da Verdade do Ser.³⁸⁴

Neste contexto, como indicamos, Heidegger refere-se implicitamente ao que ele chama de ditadura da publicidade, que no seu afã de uniformizar o que deve ser consumido (“*através de cálculos e manipulações*”) nos retira o sentimento de responsabilidade sobre a nossa existência imediata e próxima (a existência cotidiana). Essa existência, que se mostra com mais nitidez através da convivência no trabalho - e que na maioria das vezes não aparece como uma relação constitutiva da nossa existência -, é marcada pela exacerbação da competição, que por sua vez fomenta um comportamento que nos é familiar, face à lida com o outro, a indiferença. Esse exemplo representa um dos modos deficientes da preocupação, sintetizado pelo autor

³⁸⁴ Heidegger. *Carta sobre o humanismo*, op.cit. pp. 31-32.

nos termos que seguem: “*O ser por um outro, contra um outro, sem os outros, o passar ao lado um do outro, o não sentir-se tocado pelo outro*”.³⁸⁵

Este questionamento heideggeriano sobre a ditadura do impessoal – ou esta outra face da discussão sobre a época da técnica e da ciência, sobre a crítica do pensamento representativo –,³⁸⁶ é informado pela verdade do ser, uma verdade que no âmbito da convivência cotidiana exclui o caráter mais próprio da responsabilidade, o sentimento da responsabilidade de ser.

Responsabilidade de ser, a que procura alertar para o perigo da expansão ilimitada da objetivação, i.e. a do acesso uniforme de tudo para todos, e onde o outro (na convivência cotidiana) é tido como aquele que serve de medida para a minha existência, fazendo com que “*os outros desapareçam ainda mais em sua possibilidade de diferença e expressão*”.³⁸⁷

Responsabilidade sem limite, a que procura assegurar a possibilidade da justiça face à gama variada (ou infinita) de questões que envolvem o problema da exclusão em geral, trazendo consigo a necessidade de se assumir um compromisso ético com a justiça.

³⁸⁵ Heidegger. *Ser e Tempo*, I, op.cit.p. 173 e p. 179.

³⁸⁶ Esta discussão, como vimos, foi apresentada através de um dos escritos de Duque-Estrada, onde é levantada a hipótese de que a possibilidade de uma ética em Heidegger, dependeria “da ultrapassagem, que possa vir a ocorrer, do pensamento representativo”.

³⁸⁷ Heidegger. *Ser e Tempo*, I, p. 179