

## 6

### Considerações Finais

#### 6.1

#### A Universidade Moderna

A ideia que temos da Universidade hoje é a de filha do Iluminismo, ou melhor dizendo: filha da modernidade. Por isso, é importante observarmos o contexto da preparação e da criação da Universidade de Berlim. Basta lembrar que no Brasil a organização da Universidade do Brasil e, posteriormente, da Universidade de Brasília (UnB) foi marcada por esse modelo moderno.

A Universidade moderna é marcada por uma tentativa de transformação do modo como o ensino era desenvolvido – resumindo-se a mera transcrição dos livros via professor (os métodos de imprensa ainda não eram tão desenvolvidos, e o livro era uma raridade, o que muda a partir do século 18).

Johann Gottlieb Fichte (1762-1814) desenvolve um “plano dedutivo de uma instituição de ensino superior”, a ser edificada em Berlim, em 1810, que está estreitamente associado a uma Academia de Ciências. O texto *Por uma Universidade orgânica*<sup>1</sup> possui uma forma muito mais direta do que, por exemplo, outras obras de Fichte como a *Doutrina da ciência*. Nessa obra, Fichte estava interessado em ser compreendido sem ambiguidades, já que tentava oferecer ao Estado prussiano a melhor fórmula de Universidade a ser fundada em breve. O plano dedutivo de Fichte é uma reflexão sobre as medidas a serem tomadas diante dos desafios. Fichte buscava encontrar novas formas de interação entre professor e aluno (privilégio dos *elenchos* socrático), a introdução de novos critérios para avaliar a qualidade da produção acadêmica e, ainda, a reformulação dos conceitos de ciência e de pesquisa. Não se trata de adicionar e armazenar conhecimentos disponíveis, mas desenvolver pesquisa, conforme uma metodologia. Assim se institui um novo tipo de erudito, que tenta atrair os estudantes a partir de suas linhas de pesquisa. Fichte considera as Universidades do século 18 como meros institutos de recitação e de repetição. Quando elas surgiram, sua função era substituir os livros raros ou não existentes. Mas agora, com a circulação crescente de livros, chegaria o momento de refutar projetos que favoreciam a transmissão prático-mecanicista do saber e dar margem a uma cultura científica completamente nova na Alemanha. Na teoria idealista da Universidade, a filosofia seria sua matriz organizadora, pois quem é capaz de imprimir unidade ao todo é o espírito filosófico. Por meio dele, deve ser apreendida, na instituição superior, a totalidade da matéria científica em sua unidade

---

1 FITCHE, Johann Gottlieb. *Por uma universidade orgânica*. Rio de Janeiro: Eduerj, 1999.

orgânica. Para Fichte, ensinar os alunos da Universidade não consiste em ensinar o que já está nos livros. O que é necessário é mostrar o processo de como chegar ao conhecimento. A prática da ciência na Universidade ou na instituição de ensino superior seria o passo seguinte para a educação da nação alemã rumo à clareza e à independência do espírito e caberia ao corpo científico preparar a “renovação de todas as relações humanas”.

Como vimos, Kant escreve um texto sobre a Universidade em 1798, atribuindo à faculdade de filosofia o conceito de verdade e às faculdades superiores (teologia, medicina e direito) o de utilidade. A faculdade de filosofia controla as demais e se torna útil por se fundar na verdade, a “primeira e essencial condição da sabedoria”. Fichte foi ainda mais radical. Para ele, o filósofo deveria ser moralmente o melhor indivíduo de sua época. A Universidade seria a institucionalização da ideia de homem.

No passado, quando as Universidades surgiram, a construção científica do novo mundo em grande parte estava por ser feita. As Universidades se transformaram no substituto dos livros raros ou inexistentes. Depois da invenção das máquinas de impressão, o livro se tornou bastante comum. No entanto, ainda permanece o consenso de que as Universidades devem transmitir de novo o conhecimento existente nos livros, ou seja, deve repetir o que já se encontra à disposição de todos. Fichte diz que as Universidades não tiveram só o demérito de reproduzir o conteúdo do livro, mas elas aperfeiçoaram o conteúdo do livro, tentando publicar livros novos sobre o mesmo assunto. Mas essa renovação de conteúdo não justifica a continuidade da Universidade. Ela deve ser mais do que isso. A academia seria responsável pela relação da ciência com a vida real. O estudo tem como objetivo aplicar o que se apreende na vida e transformar o conhecimento em obras. Dessa forma, a finalidade última da Universidade seria a arte de empregar o conhecimento. Apreendemos com a consciência das regras dessa atividade de aprendizagem, pois é em razão dessa atividade da consciência de suas regras, uma parte elementar de nossa personalidade e de nossa vida, que podemos desenvolver com liberdade. A atividade livre da apreensão se chama entendimento, que é diferente da aprendizagem mecânica, na qual o entendimento não é sequer ativado, somente reina a natureza cega. Fichte pensa em uma instituição onde se desenvolveria, com sensatez e conforme as regras, a consciência. Dessa maneira, a Universidade seria uma escola em que se ensina a arte do emprego científico do entendimento.

Há uma separação entre o objetivo do colégio e o da Universidade. O primeiro seria a escola da arte do emprego científico do entendimento, como mera capacidade de apreensão e de memória. E a Universidade seria a escola da arte do emprego do entendimento como faculdade de juízo. A tarefa da Universidade é a arte do emprego científico do entendimento.

A Universidade teria a missão de mostrar como um conceito é formado e colocá-lo como regra infalível para a constituição do conhecimento. Fichte mostra que o colégio também tem essa missão e por isso a academia deve entender-se com ele, a fim de especificarem a delimitação dos respectivos campos. Para ele, o colégio deveria ser a escola da arte do emprego científico do entendimento como mera capacidade de apreensão e de memória (exercício artístico da língua). E a Universidade deveria ser a escola da arte do emprego do entendimento como faculdade do juízo. A tarefa da Universidade, para Fichte, é a arte do emprego científico do entendimento.

O ensino científico deve passar da forma simples de apresentação do que está nos livros para a forma do diálogo. Assim se constrói a verdadeira academia, no sentido da escola socrática. Fichte mostra os modos como o mestre da Universidade deve se manifestar aos seus discípulos:

- 1) Exames: exames não do espírito do saber, mas da arte do saber. O conteúdo dado deve ser tomado como premissa e deve ser investigado o modo como esse conteúdo foi elaborado.
- 2) Conversação: o aprendiz pergunta e o mestre questiona a pergunta levantada, nascendo daí um diálogo socrático.
- 3) Tarefas a serem resolvidas pelo aluno por escrito: a matéria aprendida não deve ser reproduzida, mas dela ser extraído algo de diferente e novo. O mestre deve então expressar, em sua avaliação, sua opinião sobre a ordem e a clareza da matéria apresentada.

Fichte mostra as considerações preliminares sobre o aluno dessa instituição. Ele mostra a necessidade de uma preparação adequada do colégio para a Universidade, e a melhora das Universidades pressupõe a melhora dos colégios.

É importante falarmos desse projeto moderno de Universidade, pois foi a partir dele que Derrida desenvolveu sua análise sobre o ambiente universitário contemporâneo.

## 6.2

### A Questão da Herança

Derrida sugere que a herança filosófica não seja recebida passivamente, mas seja uma herança que leve à formulação de perguntas e de proposições novas.<sup>2</sup> Em

<sup>2</sup> DERRIDA, J. *Culture et dépendances – Spécial Jacques Derrida*, present by F.-O. Gisbert, with the participation of E. Levy, C. Pépin, D. Schick e S. Werba (France 3 Television, may 2002). Translated by D. Egéa-Kuehne. Não existe cópia impressa disponível.

uma reflexão fundamental para a filosofia, a pessoa tem que pôr essa herança em questão e repensá-la. Essa desconstrução, Derrida entende como “uma tensão entre memória, fidelidade, a preservação de algo que foi dado a nós e, ao mesmo tempo, heterogeneidade, algo absolutamente novo”.<sup>3</sup>

Um paradoxo recorrente está por trás dessa tensão: a necessidade de não se aceitar tudo, nem rejeitar tudo, ser fiel e infiel a um legado; não aceitar uma herança “passivamente”, como um pacote fechado, mas desconstruí-la, percebendo suas fraturas, suas aberturas, suas inconsistências. Não destruir os sistemas precedentes de pensamentos, mas tentar analisá-los, descobrir suas composições, suas presunções e suas suposições. Por exemplo, quando Derrida utiliza os filósofos que o precederam, ele “faz as obras falarem a partir do interior de si próprias, através de suas falhas, seus brancos, suas margens, suas contradições, sem procurar condená-las à morte”.<sup>4</sup>

Derrida sempre se reconheceu, tanto na vida como no trabalho do pensamento, como um herdeiro. Para ele, esse reconhecimento leva à necessidade de uma resposta a “uma espécie de dupla injunção, a uma designação contraditória.”<sup>5</sup> É preciso primeiro saber e saber reafirmar o que vem antes de nós, e que, portanto, recebemos antes mesmo de escolhê-lo, e nos comportarmos sob esse aspecto como sujeitos livres”.<sup>6</sup> Considerando que nossa herança vem antes de nós, vem a nós, é recebida por nós sem termos chance de escolhê-la. Nós nascemos com ela, como nascemos inseridos em um determinado idioma. O que é deixado a nós é o poder para reafirmar isso, ou seja, aceitar isso e confirmar isso.

Sim, a herança, mas não sem um passo crítico. A contradição que Derrida percebe está entre a passividade da recepção e a decisão de dizer “sim”.<sup>7</sup> Com essa decisão, essa aceitação, vem a necessidade para:

(...) selecionar, filtrar, interpretar e, portanto, transformar, não deixar intacto, incólume, não deixar salvo aquilo mesmo que se diz respeitar antes de tudo. E depois de tudo, não deixar a salvo: salvar, talvez, ainda, por algum tempo, mas sem ilusão quanto a uma salvação final.<sup>8</sup>

3 DERRIDA, J. Roundtable discussion with Jacques Derrida. Villanova University, 3 October 1994. Disponível em: <http://www.hydra.umn.edu/derrida/vill.html>

4 DERRIDA, J.; Roudinesco, E. *De que amanhã*. p. 11.

5 DERRIDA, J.; Roudinesco, E. *De que amanhã*. p. 12.

6 DERRIDA, J.; Roudinesco, E. *De que amanhã*. p. 12.

7 DERRIDA, J.; Roudinesco, E. *De que amanhã*. p. 13.

8 DERRIDA, J.; ROUDINESCO, E. *De que amanhã*. p. 13.

Essa mesma herança ordena, para salvar a vida (em seu tempo finito). Assim é importante que se reinterprete, critique, desloque, isto é, que se intervenha ativamente para que tenha lugar uma transformação digna desse nome; para que alguma coisa aconteça, um acontecimento da história, do imprevisível “por vir”.<sup>9</sup> Por conseguinte e paradoxalmente, a pessoa, para ser fiel a algo, deve aceitar ser infiel a isso, para melhor analisar, criticar e interpretar. É precisamente dentro dessa herança que se podem achar as ferramentas conceituais que permitirão à pessoa desafiar os limites dela – como tradicionalmente ela se definiu e impôs.

Derrida cita o exemplo dos direitos humanos no âmbito do direito internacional. Embora os direitos do homem mudem incessantemente, não podemos deixar de evocar a *Declaração Universal dos Direitos do Homem*, para reconhecermos o direito das mulheres, o direito das crianças, o direito de trabalhar, o direito à educação, à filosofia, ao ensino de filosofia, e assim por diante. Mas é preciso efetuar esse gesto em nome de uma noção de direito já presente no projeto de *Declaração Universal dos Direitos do Homem*, ela própria alicerçada na declaração de 1789.<sup>10</sup>

### 6.3

#### O Direito da Filosofia nas Instituições

Vimos que Derrida desde jovem tenta responder aos ataques feitos pelo governo conservador francês à filosofia nas instituições. Atualmente as ameaças contra a filosofia permanecem, embora renovadas, no contexto sociopolítico atual de globalização – que Derrida prefere chamar de mundialização. Ataques à filosofia oriundos tanto das instituições governamentais (como a ideia de resultado e eficiência) como da sociedade tecno-capitalista (por exemplo, nas pesquisas científicas financiadas). Ironicamente, e como Derrida mostrou ao discutir o projeto “Haby”, de destruição da filosofia. Tal ataque, na realidade, é também uma posição filosófica.<sup>11</sup> Ele acontece em nome de uma certa filosofia “não formulada – ainda mais perigosa desde que é ignorada em todos os níveis”.<sup>12</sup>

Filosofia para todos – essa foi a militância de Derrida. Além dos numerosos textos publicados, conferências e entrevistas, também há, por exemplo, a evidência concreta do Groupe de Recherches sur l’Enseignement Philosophique (Grep), o États Généraux de la Philosophie e o Colégio Internacional de Filosofia (Ciph), um

<sup>9</sup> DERRIDA, J.; ROUDINESCO, E. *De que amanhã*. p. 13.

<sup>10</sup> DERRIDA, J.; ROUDINESCO, E. *De que amanhã*. p. 31.

<sup>11</sup> DERRIDA, J. *Negotiations – Interventions and Interviews – 1971-2001*. p. 14.

<sup>12</sup> DERRIDA, J. *Negotiations – Interventions and Interviews – 1971-2001*. p. 14.

colégio aberto à internacionalidade filosófica,<sup>13</sup> onde a cultura filosófica, sua herança e sua tradição de questionamento estão mantidas vivas,<sup>14</sup> e onde novos modos de pensamento e de questionamento são bem-vindos e encorajados. Derrida falou, escreveu e atuou na defesa e na manutenção de um direito de acesso à filosofia e ao ensino da filosofia para todos, sem limite de idade, nível social, língua, lugar etc. Ele enxerga isso como uma maneira de manter o campo da tradição aberta, fazendo coisas que deixem o acesso à filosofia livre para o maior número de pessoas.

Derrida problematiza a distinção feita por Canguilhem entre a “filosofia como negócio” e a “filosofia crítica do ensino”, na qual Canguilhem desenvolveu seu argumento contra a reforma “Haby” (Canguilhem apud Derrida).<sup>15</sup> Derrida acreditou que fazer tal distinção seria paralisante e, de fato, o Greph se empenhou em estabelecer uma estreita conexão entre as duas filosofias e demonstrar sua necessidade. Contudo, Derrida concorda com a afirmação de Canguilhem de que “para o ensino da filosofia seria necessário uma filosofia crítica do ensino”, reconhecendo que isso somente representa um dos aspectos do projeto Greph. Por meio do Greph, dos Estados Gerais, do Colégio Internacional de Filosofia, bem como por meio de seus inúmeros trabalhos publicados e entrevistas, o engajamento de Derrida no ensino da Filosofia é bem presente em sua obra e ele sempre insistiu “na necessidade de mudanças pedagógicas nas escolas, nas Universidades e nos veículos de comunicação”.<sup>16</sup> Por exemplo, em 1994, em uma mesa-redonda na Villanova University, ele falou sobre sua “luta em conceder espaço para o ensino da filosofia e para a pesquisa filosófica”.<sup>17</sup> A filosofia seria pensada primeiramente nas escolas. Na entrevista de 2002 no *Le Monde de l'Éducation*, ele declarou que “a questão do ensino está em todo meu trabalho e em todo meu engajamento político-institucional, e eles interessam às escolas, à Universidade e à mídia”.<sup>18</sup> Mais recentemente, seguindo o profundo interesse expressado pelos meios de comunicação sobre a habilidade dos políticos para analisar e responder às manifestações sociopolíticas (a proliferação das corporações corruptas e, mais tragicamente, o “empurrão” do ex-presidente dos Estados Unidos para a guerra contra o Iraque), Derrida concedeu uma entrevista

<sup>13</sup> DERRIDA, J. *Negotiations – Interventions and Interviews – 1971-2001*. p. 18.

<sup>14</sup> DERRIDA, J. *Negotiations – Interventions and Interviews – 1971-2001*. p. 15.

<sup>15</sup> DERRIDA, Who's afraid philosophy: *Right to Philosophy I*. Translated by Jan Plug. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2002. p. 196.

<sup>16</sup> DERRIDA, J. Autrui est secret parce qu'il est aoutre. *Le monde de l'Éducation*, n. 284, p. 14-21, 16.

<sup>17</sup> DERRIDA, J. Rountable Discussion with Jacques Derrida. Villanova University, 3 October 1994. Disponível em: <http://www.hydra.umn.edu/derrida/vill.html>

<sup>18</sup> DERRIDA, J. Rountable Discussion with Jacques Derrida. Villanova University, 3 October 1994. Disponível em: <http://www.hydra.umn.edu/derrida/vill.html>

a Charles Pépin, transmitida pela *France 3*. Nessa entrevista, é questionado “se a força deste mundo, conduzida por Estados e corporações, deveria nos dar acesso ao ensino da filosofia”.

A resposta de Derrida não foi no sentido de nutrir “ilusões sobre a forma pedagógica e institucional” tal como o ensino de filosofia poderia ser feito. Mas ele reconhece que corporações executivas, políticas, e especialmente estadistas, se beneficiaram disso, em particular desde que todas as decisões atualmente tomadas (decisões ditas éticas, teólicas, relativas à herança do direito internacional) têm sido objeto da pesquisa filosófica.

Em *Imprevisible liberté*, as mesmas questões relativas aos cientistas são colocadas. Enquanto fazia a distinção entre “científico” e “ciência”, Derrida notou que não importa o quanto eles podem ser competentes em suas áreas de habilidade (“competente” e “áreas de habilidade” necessitarão de um exame minucioso mais tarde), às vezes, os cientistas ofereceram algumas respostas tolas quando tocaram em filosofia ou ética.<sup>19</sup>

Derrida recorre a Valéry para falar sobre a cultura filosófica. Tal cultura não existe apenas para permanecer livre e bem,<sup>20</sup> mas para crescer e ser essencial para que os indivíduos aprendam “como ler (...) como ouvir e até mesmo como escutar (...) como ver (...) ler, ouvir e ver de novo”.<sup>21</sup>

Para que o ensino da filosofia floresça e cresça, a pessoa deve continuar a ler; “a relação com a tradição deve ser cultivada sempre que possível”.<sup>22</sup> Mas, ao mesmo tempo, enquanto estamos sendo verdadeiros para com a memória da cultura, para o que alguém recebe do passado, enquanto continua com a fé para preservar e passar adiante a herança, a disciplina e o rigor da profissão, algo deve deter a tradição e se esforçar para inaugurar algo novo, para reformar e renovar a riqueza filosófica.<sup>23</sup> A pedagogia envolvida no ensino da filosofia não pode ser algo de mera reprodução, no qual seria logo orientada a se fechar sobre si mesma. Isso deve incluir em questão verdades passadas e suposições. O direito à filosofia e ao ensino da filosofia leva a um direito de questionamento da filosofia. Derrida sempre mencionou a questão da “missão da Universidade” e, em sua entrevista de

<sup>19</sup> DERRIDA, J.; ROUDINESCO, E. *De que amanhã*. p. 84.

<sup>20</sup> DERRIDA, J. *Negotiations – Interventions and Interviews – 1971-2001*. p. 15.

<sup>21</sup> VALÉRY, P., citado por Derrida em *The other heading: reflections on today's Europe*. 1992, p. 70.

<sup>22</sup> VALÉRY, P., citado por Derrida em *The other heading: reflections on today's Europe*. 1992, p. 70.

<sup>23</sup> DERRIDA, J. *Culture et dépendances – Spécial Jacques Derrida*, present by F.-O. Gisbert, with the participation of E. Levy, C. Pépin, D. Schick e S. Werba (France 3 Television, may 2002). Translated by D. Egéa-Kuehne. Não existe cópia impressa disponível.

maio de 2002, ele recordou o conceito de Universidade: “Um lugar de absoluta independência no questionamento e na questão da verdade, em face de qualquer poder político, econômico ou religioso, etc.”<sup>24</sup>

#### 6.4

#### O Aspecto Político: aporia do tempo e da lei

Nesta tese, procuramos enfatizar o aspecto político do pensamento de Derrida. É verdade que o aspecto político não foi objeto de atenção de Derrida antes de 1990. A partir daí, ele deu mais atenção ao termo do que no passado, elaborando estatutos de instituições que, como vimos, ele ajudou a fundar. Podemos argumentar que toda questão na qual o pensamento de Derrida é posto acarreta implicações de aspectos políticos.

Derrida trata mais especificamente da aporia em seus textos recentes, como o ensaio intitulado *Aporias* (1994). *Aporia* vem do grego *aporos* que significa “sem passagem” ou “sem saída”. A aporia é algo que é impraticável. Uma rota impraticável é uma rota que não pode ser atravessada, é um caminho inacessível. Para o eleata Zenão, que foi o primeiro a usar o termo, a aporia implica a suspensão (*epokhé*) da decisão, o ponto onde o caminho do pensamento para e a decisão é suspensão. A definição comum da aporia é uma herança dos sofistas pré-socráticos, que ligavam a aporia a dois discursos contraditórios de igual valor. A suspensão da decisão era mais um modo de perplexidade do que imperícia de fundamentar qualquer uma das falas.

Derrida mostra que o termo aparece depois dos sofistas na Física de Aristóteles.<sup>25</sup> Para Aristóteles, seguindo Zenão, o tempo *é e não é*. Se o tempo é pensado em termos de sua divisibilidade, então deve ser pensado em termos do *agora*. O presente é sempre passado ou futuro. O pensamento do tempo é, portanto, aporético, segundo Aristóteles. O tempo provoca o pensamento, que acaba como a aporia (sem passagem) do pensamento.<sup>26</sup> É importante notar que Derrida não considera a aporia no sentido tradicional do termo, segundo o qual aporia é algo em que os paradoxos devem se fundamentar e que só terá valor se for acentuado seu caráter crítico. O pensamento de Derrida é quase sempre simplificado por

<sup>24</sup> DERRIDA, J. *Culture et dépendances – Spécial Jacques Derrida*, present by F.-O. Gisbert, with the participation of E. Levy, C. Pépin, D. Schick e S. Werba (France 3 Television, may 2002). Translated by D. Egéa-Kuehne. Não existe cópia impressa disponível.

<sup>25</sup> Aristotle. *Physics – The Complete Works of Aristotle*. Princeton: Princeton University Press, Book IV1894b: 218a.

<sup>26</sup> Aristotle. *Physics – The Complete Works of Aristotle*. Princeton: Princeton University Press, Book IV1894b: 218a.

entendimentos gerais desses paradoxos.<sup>27</sup> Por exemplo, aporia para Derrida não é o que era para os pré-socráticos: uma oscilação entre dois discursos contraditórios.

A condição de possibilidade para a idealidade do fonema é também a condição de sua impossibilidade.<sup>28</sup> Assim, a contradição é aplicada para uma única entidade e não para duas diferentes. Derrida chama isso de “repetição originária”. Essa repetição é também a repetição originária da lei (o que chamamos de iterabilidade da lei). Mas o entendimento de Derrida sobre a *aporia* também excede o uso aristotélico do termo. Para Aristóteles, a aporia do tempo está no fato de que o tempo *é e não é*. Para Derrida, na aporia segundo Aristóteles, o tempo é pressuposto em termos do “presente”.<sup>29</sup> A aporia aristotélica do tempo só é possível a partir de uma pré-decisão sobre a natureza do tempo. O tempo “*é*” e “*não é*” porque ele é pensado em termos do *agora*. Dito isso, a aporia de Aristóteles não pode ser desligada do Ser e do Tempo (como desejou Heidegger), para uma oposição entre dois modos de tempo (temporalidade primordial e autêntica e tempo vulgar – tempo pensado em termos do presente). A aporia permanece impraticável para Derrida. Em outras palavras, se os termos da aporia do tempo são desconstruíveis, a aporia do tempo não o é. Um termo não pode pensar o outro ao mesmo tempo em uma junção de *agoras*. Se Derrida sugere que o conceito de *rastro* é o caminho para pensarmos nessa junção, então o *rastro* não equivale ao “conceito” de um “pensamento”. A impossibilidade dessa junção é a impossibilidade da coexistência de *agoras*. O tempo constitui a impossível possibilidade que forma a condição não desconstruível do tempo e do espaço.

Esse conceito organiza de uma forma concentrada tudo que se refere à desconstrução. Embora não seja nosso propósito articular o tema da aporia às obras de Heidegger e Lévinas, é importante assinalar que é a partir desses dois pensadores que Derrida considera a aporia do tempo e a aporia da lei, ou seja, suas estratégias conceituais e seus entendimentos sobre a tradição e o futuro.<sup>30</sup> No entanto, Derrida é

<sup>27</sup> BEARDSWORTH, Richard. *Derrida and the political*. London and New York: Routledge. p. 33.

<sup>28</sup> Não adentraremos aqui na interpretação derridiana da filosofia de Saussure, Husserl e Lévi-Strauss, para mostrarmos a compreensão desconstrutora da linguagem. Derrida mostra a fragilidade das separações impostas por esses pensadores, como, por exemplo, a distinção entre significante-significado, de Saussure; a distinção entre índice e significado, de Husserl; e a distinção entre povos com escritura e povos sem escritura, de Lévi-Strauss.

<sup>29</sup> DERRIDA, J. Ousia e Gramme. In: *Margins of philosophy*. Chicago: University of Chicago Press, 1982. p. 53.

<sup>30</sup> Heidegger, em nosso entender, faz uma espécie de genealogia do tempo, ao mostrar que o ser foi tratado de maneira errônea na tradição filosófica. Tal maneira é identificada a partir de uma confusão entre ser e ente, que está profundamente ligada à questão do passar do tempo. A entificação do ser é uma das formas de enclausurar o tempo. Em Lévinas, é mostrado como a questão da impossibilidade da alteridade radical força uma promessa sempre por vir. Assim, para Lévinas, a lei sempre foi uma promessa por vir.

sempre cuidadoso ao multiplicar os termos de sua estratégia conceitual para prevenir um termo de assumir uma posição transcendental. Acreditamos que a aporia marca o gesto e a escolha de todas as estratégias. A filosofia de Derrida, junto com suas implicações de aspectos políticos, pode ser mais bem articulada na forma de um pensamento aporético, ou seja, em termos da aporia da decisão e da decisão da aporia. Partimos da ideia de que o pensamento da aporia traz questões do tempo e da decisão, que nos conduz a pensar sobre a relação entre lógica, instituição, violência e história. Assim, a natureza irreduzível da aporia com respeito ao político pode ser considerada a partir da relação entre a desconstrução e as considerações feitas por Heidegger e Lévinas acerca do aporético.

Heidegger e Lévinas são considerados por Derrida os maiores filósofos depois da tradição filosófica moderna e os exalta por seus engajamentos intelectuais. Embora neste trabalho não tratemos das duas genealogias da tradição metafísica (uma em termos do tempo – Heidegger – e a outra no termo da lei – Lévinas), é importante salientar que o pensamento de Derrida pode ser relacionado com qualquer uma das duas porque sua desconstrução da metafísica acontece em termos de tempo e de lei. As implicações políticas disso são importantes e são quase sempre menosprezadas. Para Derrida, a aporia da lei é a aporia do tempo, a aporia do tempo é a aporia da lei. Um bom exemplo para compreendermos esta articulação é a leitura de Derrida sobre a Declaração de Independência dos Estados Unidos da América. Em sua leitura, Derrida mostra que a independência dos Estados Unidos é descrita em termos de indecidível e posteriormente produzida.

Derrida nomeia esse quase-conceito “indecidível”, ou seja, o que habita as oposições conceituais, como, por exemplo, as que estamos tratando aqui, fala/escrita, significante/significado etc., tornando-as possível, sem, contudo, se deixar compreender por elas ou, por meio delas, vir a constituir dialeticamente um terceiro termo. Nas palavras de Derrida, os indecidíveis são unidades de simulacro, falsas propriedades verbais, nominais ou semânticas, que não se deixam mais compreender na oposição filosófica (binária) e que, entretanto, habitam-na, opõem-lhe resistência, desorganizam-se, mas sem nunca constituírem um terceiro termo, sem nunca dar lugar a uma solução na forma da dialética especulativa.<sup>31</sup>

A união dos Estados é descrita como uma violência da *assinatura*<sup>32</sup> da Declaração e, ao mesmo tempo, é produzida mediante essa assinatura. Os Estados

<sup>31</sup> DUQUE-ESTRADA, Paulo César. Derrida e a escritura. In: *Às margens: a propósito de Derrida*. Rio de Janeiro: Edições Loyola, PUC-Rio. p. 13.

<sup>32</sup> “Na fala, o que se chama de enunciação marca a presença do momento no qual eu falo. A assinatura deveria ser seu equivalente no escrito. O “eu aqui-agora”, implicado em toda enunciação, e perdido no escrito, é a princípio recuperado na assinatura que se apõe ao texto, o que implica que a assinatura, para marcar um “aqui-agora”, esteja sempre de direito acompanhada pela marca de um lugar e de uma data” (BENNIGTON, Geoffrey. *Jaques Derrida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. p. 108)

Unidos foram unicamente inventados como um Estado para ser descrito, uma vez que a assinatura foi feita, depois do evento.<sup>33</sup> A declaração da república representa a vontade prioritária das pessoas participantes daquele ato de declaração. E essa vontade é primeiramente inventada por esse ato. A desarticulação do momento da invenção é de natureza temporal. Essa desarticulação do tempo mostra em si mesma a necessidade da violência de uma lei inventada: a invenção dos Estados Unidos é violenta desde o momento em que nem uma lei prévia ou um Estado prévio pode justificar isso. Derrida descreve essa violência temporal nos termos de uma “indecidibilidade da frase constativa e performativa”.<sup>34</sup> Notamos esse argumento, que é reproduzido em vários textos sobre a fundação da lei.

Em vez de justo, pode dizer-se legal ou legítimo, em conformidade com um direito, regras e convenções que autorizam um cálculo, mas com um direito cuja origem fundadora não faz mais do que arredar o problema da justiça. Porque no fundamento ou na instituição desse direito, o mesmo problema da justiça terá sido posto, violentamente resolvido, quer dizer, enterrado, dissimulado, recalçado. O melhor paradigma é aqui a fundação dos Estados-Nações ou ato instituinte de uma constituição que instaura aquilo que, em francês, se chama o estado de direito.<sup>35</sup>

A fundação do direito é violenta e quando se fala de justiça imagina-se algo não violento. A justiça tem, então, um *por vir* que, segundo Derrida, deve ser distinguido de futuro. Enquanto o futuro pode sempre reproduzir o presente ou apresentar-se como um presente futuro na forma modificado do presente, o porvir (*à venir*) não está mais na dimensão do evento. Esse *porvir* está tanto na justiça como na democracia, na literatura e na Universidade. “Talvez seja por isso que a justiça, na medida em que não é apenas um conceito jurídico ou político, abre ao porvir a transformação, a reforma ou a refundação do direito e da política.”<sup>36</sup>

Assim esse *porvir* que circunda ideias como justiça, ética, democracia, educação, Universidade, embora seja sempre impossível (haja vista a própria

<sup>33</sup> Não é nosso intuito aqui aprofundar o quase-conceito “evento”. Queremos acentuar sua importância para a fundação de um Estado e, conseqüentemente, para a constituição de uma pretensa *presença*.

<sup>34</sup> Derrida constata a grande contribuição para a desconstrução do filósofo da linguagem John Langshaw Austin, que, com a sua distinção entre *constatativos* e *performativos*, foi para Derrida um dos primeiros a mostrar que a forma como se usa a palavra acaba por interferir em seu significado. Ele distingue o performativo do constativo. Essa terminologia pode ser utilizada para pensar sobre o que está escrito na lei e sobre algo que acontece “fora” da lei. Por exemplo, esse “nós” da declaração de independência não inclui os índios, os negros. Dessa forma, a lei está entre o performativo, que seria o fato de esse “nós” ser restrito, e o constativo, que seria o que está escrito na declaração, onde esse “nós” passa a ideia de uma totalidade absoluta possível.

<sup>35</sup> DERRIDA, Jaques. *Força de lei*. Porto: Campo das Letras, 2003. p. 39.

<sup>36</sup> DERRIDA, Jaques. *Força de lei*. Porto: Campo das Letras, 2003. p. 46.

significação do termo, está sempre por vir, mas nunca vem), é o que, para Derrida, mantém viva a renovação constante. A desconstrução é, então, o compromisso de desafiar o pensamento e as construções conceituais em uma crítica ilimitada que levará a constantes e várias transformações.<sup>37</sup> No caso da fundação do Estado americano, notamos que toda invenção só pode ser reconhecida depois de um evento, e a história de suas exclusões são exterminadas pelo ato da invenção. Por exemplo, nesse “nós” não estão presentes os índios, os negros, os imigrantes. Então essa declaração de independência tenta, por meio desse “nós”, a exclusão dos negros e dos índios.

A insuperável violência da lei (sua aporia) é mostrada na demora do tempo. Um ato de legislação sempre vem muito cedo ou muito tarde, embora a violência de um ato da lei mostre, e talvez de maneira exemplar, que o tempo é *différance*. Por isso, a retroatividade ficcional da assinatura<sup>38</sup> é o movimento de um futuro anterior do qual é o rastro da “não adequação do presente com ele mesmo.”<sup>39</sup> O “quase-conceito” *rastró* empregado por Derrida serve para mostrar que a linguagem se constitui por meio dessa não adequação do presente. Os Estados americanos deverão ser unidos através de uma assinatura de suas convicções. Mas essa assinatura é um golpe de força, comum a toda lei. O *rastró* – a passagem do tempo – é a lei das leis (a lei que nenhuma lei pode justificar).

A radical incapacidade para fundar a lei (a falta de fundamento *a priori*) é a radical incapacidade para escapar da demora do tempo. A aporia do tempo e a aporia da lei vêm juntas, segundo Derrida, na relação da demora entre a passagem do tempo e a invenção humana.

A leitura de Derrida da Declaração de Independência dos Estados Unidos se baseia no ponto de “suspensão da lei no tempo”, o qual a instituição tenta preencher para justificar a violência da lei. Isso mostra também a necessidade de justificação da lei – para dar significado, para encobrir a violência e fazê-lo de modo efetivo –, o que é apenas derivativamente uma questão de ideologia ou de poder. A ideologia ou o poder aparece porque, antes de tudo, a instituição tenta preencher a “suspensão da lei no tempo” (há uma sucessão de *agoras* que é contido pela presença da instituição). E, então, a lei justifica a instituição porque o tempo deve ser contido. Mais uma vez, lembramos que não há nada *a priori* que justifique uma lei. É isso

<sup>37</sup> Não entraremos aqui na questão da *responsabilidade*, que é outro grande tema na obra de Derrida. A crítica infinita não deve ser feita sem responsabilidade para com esse porvir, pois ele é o motor do pensamento.

<sup>38</sup> DERRIDA, Jaques. Déclarations d'indépendance. In: *Otobiographies: l'enseignement de Nietzsche et la politique dum nome propre*. Paris: Galilée. p. 22

<sup>39</sup> DERRIDA, Jaques. Déclarations d'indépendance. In: *Otobiographies: l'enseignement de Nietzsche et la politique dum nome propre*. Paris: Galilée. p. 23.

que, segundo Derrida, orienta o aparecimento das ideologias e do poder. A negação da *indecidibilidade* da lei é um repúdio ao tempo. O contraste da redução metafísica da passagem do tempo para a presença (a partir da reflexão sobre as necessidades políticas) reflete sobre a irredutibilidade do tempo, o que, por sua vez, significa que a duração da experiência da aporia da lei “é” tempo. Decisões e invenções que levem em consideração essa experiência têm grande chance de reconhecer a diferença, contribuindo para uma violência menor.

A experiência da aporia é a mesma para o tempo e para a lei. A passagem do tempo e a forma da violência da lei são dois lados de uma mesma moeda.<sup>40</sup> A *aporia* é, em Derrida, uma experiência impossível. Em Derrida, o impossível é o motor dos acontecimentos. Só o impossível acontece. Não se pode repudiar o tempo. Se o tempo é a demora sobre ele mesmo, não se pode reconhecer a demora como tal. O reconhecimento da aporia do tempo e da aporia da lei não apropria a *aporia*, pois tal apropriação se perderia novamente, repetindo, de forma inversa, a função do nome de Deus.<sup>41</sup> Isso ocorre porque, para a *aporia* ser reconhecida, deve ser impossível reconhecê-la. O reconhecimento deve ser impossível para que o reconhecimento tenha alguma chance.

Para além mesmo da ideia reguladora em sua forma clássica, a ideia, caso ainda seja uma ideia, de democracia por vir, sua ideia como acontecimento de uma injunção penhorada que prescreve fazer vir isso mesmo que não se apresentará nunca na forma de presença plena, é a abertura desse desvio entre uma promessa infinita (sempre insustentável, quando menos, porque exige o respeito infinito pela singularidade e pela alteridade infinita do outro, assim como pela igualdade contável, calculável e subjectal, entre as singularidades anônimas) e as formas determinadas, necessárias, mas necessariamente inadequadas, do que se deve medir com essa promessa. Nessa

<sup>40</sup> BEARDSWORTH, Richard. *Derrida and the political*. London and New York: Routledge, 1998. p. 101.

<sup>41</sup> Para Derrida, todos os conceitos metafísicos são marcados, de alguma maneira, pela ideia de Deus. Ele mostra isso de maneira interessante em sua análise sobre a carta de independência dos Estados Unidos, na qual o Estado americano tem a justificativa em Deus para elaborar suas ações: “Nós, Por conseguinte, representantes dos Estados Unidos da América, reunidos em Congresso Geral, apelando para o Juiz Supremo do mundo pela retidão de nossas intenções, em nome e por autoridade do bom povo destas colônias, publicamos e declaramos solenemente: que estas colônias unidas são e de direito têm de ser Estados livres e independentes, que estão desoneradas de qualquer vassalagem para com a Coroa Britânica, e que todo vínculo político entre elas e a Grã-Bretanha está e deve ficar totalmente dissolvido”. A declaração da independência dá a ilusão de que o melhor nome para esse encobrimento é o nome de “Deus” (“juiz supremo do mundo”). É sempre dito que o nome de Deus se aproxima do regresso infinito da autoridade, ou então, que a clausura do infinito regressa ao nome de Deus. No livro *As Margens – a propósito de Derrida*, Paulo César Duque-Estrada, em seu artigo “Derrida e a escritura”, mostra que, para Derrida, “a voz da verdade é sempre a voz da lei, de Deus, do pai. Virilidade essencial do logos metafísico”. É exatamente isso que constitui a característica falocêntrica da metafísica. Ela se constitui por esse rebaixamento da escritura e sua conseqüente subordinação como simples representação fonética exterior à voz e ao sentido.

medida, a efetividade da promessa democrática, como a de uma promessa comunista, preservará sempre em si, e deverá fazê-lo, essa esperança messiânica absolutamente indeterminada em seu coração, essa relação escatológica com o porvir de um acontecimento e de uma singularidade, de uma alteridade não antecipável. Espera sem horizonte de espera, espera do que ainda não se espera ou do que já não se espera mais, hospitalidade sem restrições, cumprimento de boas-vindas dispensado de antemão, para surpresa absoluta *de quem chega*, a quem não se pedirá contrapartida alguma, nem que se comprometa nos moldes dos contratos domésticos de alguma potência de acolhida (família, Estado, nação, território, solo ou sangue, língua, cultura em geral, humanidade mesma), justa abertura que renuncia a qualquer direito de propriedade, a qualquer direito em geral, abertura messiânica ao que vem, ou seja, ao acontecimento que não teria meios de esperar *como tal*, nem, portanto, de acolher de antemão; ao acontecimento como o estrangeiro mesmo, para que ou para quem se deve deixar um lugar vazio, sempre, em memória da esperança – e se trata precisamente do lugar da espectralidade.<sup>42</sup>

## 6. 5 A Ética da Aporia

No livro *A ética da aporia de Jacques Derrida*, Marko Zlomislic situa o termo *aporia* na obra de Jacques Derrida. Vejamos a seguinte passagem:

*Aporos* significa falta de *poros* ou de caminho. Aporia é o que é intransitável, enquanto *poros* é o que através dele alguma coisa pode passar e deixar a marca de sua passagem. Aporia é mais do que somente dúvida, perplexidade ou dificuldade. Vale notar que a palavra grega *poros* é afim da palavra do inglês arcaico *fare* e da palavra alemã *Fahren*. *Fare* significa ir ou viajar. *Fare* é relacionada com a palavra grega *peran*, que significa “atravessar”, e da palavra sânscrita *piparti* ou “trazer”. *Fare* possui também inúmeros significados como: pegar, suceder, progredir, consumir comida, comer, jantar, aparecer, parecer (quem parece sentir com isso?). A palavra do inglês arcaico *faru* é afim de *ferre* ou “jornada”. O inglês arcaico *faer* é afim do alto médio alemão, *Var* o qual significa “praia” ou “bote”. *Far* ou *Var* é também o preço cobrado para transportar uma pessoa de um lugar a outro. Sócrates questiona o fato de um líder ser sacrificado como pagamento de sua passagem pela vida. Na sua forma arcaica, “*faer*” significa o estado de coisas ou fortuna como a expressada na frase “*What fare?*”. *Fare* é o que é coletado por um barco de pesca e pode também significar *farrow* ou “alternar”. Na escritura de Derrida, a aporia é aquilo que transcende seus próprios limites. Começamos, então, a perceber que nas significações da palavra aporia já existe muita das preocupações de Derrida.

<sup>42</sup> DERRIDA, Jacques. *Espectros de Marx*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994. p. 92-93.

Nos escritos que tentam provar que Derrida não é eticamente relevante, podemos destacar o texto de Habermas, “Discurso filosófico sobre a modernidade”. Nesse texto, é enfatizada a apropriação feita pelos críticos literários americanos sobre a obra de Derrida, que o veem como um vínculo entre a filosofia e a literatura. É bem verdade a grande influência de Derrida na crítica literária americana e no movimento feminista, mas generalizar isso pode ser uma interpretação redutora e artificial. Toben Siebers, em sua *The ethics of criticism*, mostra que a filosofia de Derrida não contém a possibilidade de uma ética. Terry Eagleton, em sua *Literary Theory*, escreveu uma introdução intitulada “Function of criticism: from the spectator to post-structuralism” (A função do criticismo: do espectador ao pós-estruturalismo). Eagleton mostra que a filosofia de Derrida elimina todo o traço político. John Elis, em *Against deconstruction*, mostra que a contribuição de Derrida para a filosofia não é substancial. Esses exemplos podem ser multiplicados, mas mostraremos apenas mais um exemplo, no texto de Gary B. Madison:<sup>43</sup>

Se há uma ética em Derrida, é uma ética da irresponsabilidade. Então sou inclinado a dizer que a ética messiânica de Derrida é um perigo para a ética, como ele mesmo afirma. Esse perigo para a ética serve para legitimar uma noção irracional e irresponsável de responsabilidade. A ética de Derrida é absolutista, assim como sua política.

Se observarmos o artigo intitulado “Hospitality, justice e responsibility: a dialogue with Jacques Derrida”, encontramos: “Eu gostaria de enfatizar a palavra “responsabilidade” (o que parece ser ignorado por Madison e outros críticos). Derrida continua:

Decisão, uma responsabilidade ética ou política é absolutamente heterogênea do conhecimento. Entretanto, devemos saber o máximo possível das normas para fundamentar nossa decisão. Mas mesmo que ela fosse fundamentada no conhecimento, o momento em que eu tomo uma decisão é uma transição, eu entro em um espaço heterogêneo e esta é a condição da responsabilidade. Isto não é apenas um problema, mas uma aporia que temos que encarar constantemente. Assim, a aporia não é uma simples paralisia, mas a aporia ou o “contracaminho” é a condição do caminhar. Se não fosse a aporia, nós não poderíamos caminhar e não poderíamos encontrar o nosso caminho. Caminho interrompido implica aporia. Esta impossibilidade de encontrar “o caminho” é a condição da “ética”.<sup>44</sup>

<sup>43</sup> ZLOMISLIC, Marko. *Jacque’s Derrida aporetic ethics*. New York: Lexington Books, 2007. p. 42.

<sup>44</sup> ZLOMISLIC, Marko. *Jacque’s Derrida Aporitic Ethics*. New York: Lexington Books, 2007. p. 42.

Derrida continua: “*Différance*, entretanto, não é a oposição da ética e da política, mas a sua verdadeira condição. Lá, ela incita ao ato e à resposta imediata e incita também a encarar as responsabilidades políticas e éticas”. Para Zlomislic, Madison e outros que contribuíram para que mal-entendidos fossem absorvidos por uma geração de estudantes – que não se esforçaram para fazer uma análise básica – e, assim, disseminaram equívocos sobre a posição de Derrida no que se refere à ética, à política e à responsabilidade. Derrida diz que valores morais não podem ser expressos como simples regras de conduta, e esse fato aumenta nossa responsabilidade ética. Vejamos um outro trecho de Derrida: “Eu apenas argumento que a política que não mantém a referência ao princípio de hospitalidade incondicional é a política que perde a referência da justiça”. Zlomislic argumenta, então, que essas posições de Derrida não podem ser vistas como relativismo ou niilismo.

De outro lado, existem várias tentativas de mostrar a relevância de Derrida para a política e para a ética. Segundo Zlomislic, essas tentativas, embora simpáticas, não fazem justiça à filosofia de Derrida. Para ele, estas tentativas estão fundamentadas em basicamente quatro análises: Drucilla Cornell, em *The philosophy of the limit*, que tenta introduzir a filosofia de Derrida na teoria legal; Bill Martin, em *Matrix and line*, que busca trabalhar com a possibilidade de uma teoria social em Derrida. John Caputo, em vários artigos encontrados em seus livros, interpreta Derrida, principalmente, como alguém que está desenvolvendo uma apocalíptica religião judaica ou messiânica. Nos dois textos de Simon Critchley, *The ethics of deconstruction* e *Ethics, politics and subjectivity*, o autor segue Robert Bernasconi, ao enxergar Derrida como um levinasiano, e usa Lévinas, segundo Zlomislic, para bloquear o potencial ético de Derrida. Enquanto Critchley argumenta que Derrida é próximo a Lévinas, Zlomislic mostra que há diferenças fundamentais entre o pensamento de ambos. De acordo com Zlomislic, os primeiros trabalhos de Derrida remetem a Platão, no entendimento da fala como presença e a escrita como secundária. Lévinas ainda mantém a metafísica da presença nos seus argumentos. Para o Lévinas de *Totalidade e infinito*, ainda há violência na metafísica da presença. Lévinas vê o problema da violência e tenta escapar da totalidade pelo significado da face, mas ele ainda mantém a face como presença. Derrida mostra que a face é como um significado transcendental. O que faz a ética de Derrida diferente da ética de Lévinas é que Derrida desenvolve a *différance* e a desconstrução da metafísica da presença. Lévinas continua endossando a expressão do rosto (face) como o que está antes do signo. O projeto de Derrida de arqui-escritura<sup>45</sup> é o caminho para

<sup>45</sup> Vejamos o que escreve Bennington: “A generalização tão célebre e tão desconhecida do termo ‘escritura’ ou ‘arqui-escritura’, em estreita colaboração com os termos ‘traço’, ‘*différance*’ e ‘*texto*’, comporta-se com uma clareza e simplicidade totalmente impressionantes, considerando

criticar a violência que Lévinas continuou na metafísica da presença. Em seu último livro, *Otherwise than Being*, Lévinas argumenta que a responsabilidade toma lugar antes de qualquer escolha. Derrida, por um outro lado, está sempre de acordo com a escolha. Sua responsabilidade é a responsabilidade pela escolha impossível. Essa é a diferença entre os últimos trabalhos de Lévinas e Derrida. Enquanto os últimos trabalhos de Lévinas focam a passividade que precede a escolha, Derrida explora a escolha que vem da indecidibilidade.<sup>46</sup>

Diferente de outros intérpretes que, mediante comentários extremamente negativos e acusações vazias, abordam Derrida como um relativista ou um niilista, sem ter lido seu trabalho, ou outros que veem Derrida como possuidor de uma ética sem ética ou de uma possibilidade da ética, Zlomislic tenta mostrar que Derrida tem uma ética. Citamos o próprio Derrida, na entrevista intitulada “Hospitality, justice and responsibility”:

Muito dos que têm escrito sobre a desconstrução entendem a indecidibilidade como paralisia em face de um poder de decidir. Isso não é o que eu entenderia por indecidibilidade. Longe de estabelecer uma oposição entre indecidibilidade e decisão, eu digo que não há nenhuma responsabilidade sem a experiência de alguma indecidibilidade. Se você não experimentasse nenhuma indecidibilidade, então a decisão seria simplesmente a aplicação de um programa, a consequência de uma premissa ou de uma matriz. Então a decisão caminha através de alguma impossibilidade, de acordo com as regras, para que ela se torne uma decisão. Se nós soubéssemos o que fazer antes da decisão, então a decisão não seria uma decisão. Ela seria simplesmente a aplicação de uma regra, a consequência de uma premissa, não seria um problema e, portanto, não seria decisão. Ética e política começam com a indecidibilidade.<sup>47</sup>

Para a decisão ser uma decisão, ela tem que ser feita pelo outro em mim mesmo, o que não vai me exonerar da responsabilidade.

E em *Salvo o nome*, Derrida escreve: “Eu não posso pensar a noção de “caminho” sem estar decidindo em que uma decisão parece impossível. A decisão é ainda possível e programável”.<sup>48</sup>

---

as enormes dificuldades que implica. Isolam-se primeiramente os traços que distinguem o conceito tradicional de escritura, mostra-se depois que esses elementos se aplicam tanto à fala, no seu conceito tradicional, como à escritura, e justifica-se a manutenção do termo escritura para essa estrutura geral. Em poucas palavras: ‘escritura’ implica repetição, ausência, risco de perda, morte; mas fala alguma seria possível sem esses valores; aliás, se ‘escritura’ sempre quis dizer significativo, que remete a um outro significativo, e se, já vimos isso, todo significativo só remete aos outros significantes, então ‘escritura’ nomeará propriamente o funcionamento da língua em geral”.

<sup>46</sup> ZLOMISLIC, Marko. *Jacque’s Derrida Aporetic Ethics*. New York: Lexington Books, 2007.

<sup>47</sup> ZLOMISLIC, Marko. *Jacque’s Derrida aporetic ethics*. New York: Lexington Books, 2007.

<sup>48</sup> ZLOMISLIC, Marko. *Jacque’s Derrida aporetic ethics*. New York: Lexington Books, 2007.

Pretendemos mostrar neste trabalho que o interesse de Derrida ultrapassa o niilismo e o relativismo na ética, o que pode parecer que a indecidibilidade permite o relativismo. Entretanto, esse é o ponto de Derrida para mostrar que onde há indecidibilidade, há necessidade de decisões. A ética de Derrida começa com a explanação de como a decisão ou a escolha ética é possível. Se as decisões éticas pudessem ser fundamentadas, elas não seriam decisões completas. Se há um cálculo utilitário ou um cálculo kantiano do imperativo categórico, as decisões não são completamente genuínas. Algo só será novo quando a escolha for verdadeiramente livre de toda necessidade de fundação e cálculo. Derrida chama esse paradoxo (é a impossibilidade que habilita a decisão) de aporia. Em toda sua obra, ele clarifica a lógica do paradoxo e das decisões. Este trabalho defende quatro argumentos:

- 1) Apenas onde há indecidibilidade, pode haver decisão.
- 2) Apenas onde há disseminação, pode haver responsabilidade.
- 3) Apenas onde há *différance* dentro de um assunto ético, a escolha pode fazer a pessoa responsável.
- 4) Apenas onde temos uma constante desconstrução das teorias e das leis, podemos nos mover através da justiça.

Além do aspecto pedagógico, tentamos mostrar nesta tese o modo como Derrida aborda as questões da instituição – passando pelo processo de fundação do Estado e, conseqüentemente, pela questão do “por vir”, que movimenta, de certo modo, as instituições.

Vimos que, ao falar especificamente da Universidade, Derrida recorre ao *O conflito das Faculdades*, de Kant, como um discurso de fundamental importância para entendermos o projeto moderno de Universidade – que aparece espectralmente na Universidade contemporânea. Contudo, Derrida não esquece de mostrar como o processo de globalização e o enfraquecimento da ideia de Estado-Nação convocam a Universidade atual a repensar sua posição, implicando questões como a responsabilidade acadêmica (de todos aqueles que estão envolvidos na rede universitária).

\*

Nosso estudo está desvinculado das diversas interpretações que consideram Derrida um pensador apolítico e, portanto, sem a mínima preocupação ética. Acreditamos, pelo contrário, que Derrida tem uma preocupação ética em toda sua obra, nos fornecendo um novo entendimento sobre a ética e a “decisão”. Vimos que na contemporaneidade, a Universidade se encontra em uma situação de total

heteronímia, sendo gerida por órgãos externos a ela. Além do mais, com o abalo do Estado nacional, a Universidade ficou sem referências. Como bem disse Readings, cabe à Universidade não contar mais com essa referência. Essa deve ser a decisão a ser tomada pela Universidade. Decisão fora das categorias comuns, decisão fora do jogo da racionalidade.

Importante é perceber o que Derrida entende por decisão. Para Derrida, só onde há decisão pode haver ética, e o simples cumprimento de normas não se configura decisão.

Por exemplo, na instituição universitária atual, é necessário tomar decisões em relação ao seu caminho, para que ela não se renda, sem condição, à lógica do mercado. É necessário, para Derrida, que a Universidade seja um espaço de resistência<sup>49</sup> e que lá seja possível o rígido questionamento. Portanto, Derrida não oferece soluções, mas situa a Universidade no espaço do questionamento, e esse lugar Derrida faz questão de manter, pois é no questionamento que pode haver decisão. Dessa forma, são necessárias resistências contra forças que retiram essa marca fundadora da Universidade, que é o espaço da reflexão radical e contínua. Mas essa reflexão não deve poupar nem os membros da Universidade e nem suas regras e objetivos. Assim essa resistência, a nosso ver, é a decisão que a Universidade deve tomar.

## 6. 6

### **A Universidade Contemporânea: para onde vamos?**

As contrapartidas sempre existiram na Universidade. Se hoje há um predomínio do financiamento privado, mediante pesquisas financiadas por laboratórios privados, no passado, quando o financiamento era feito exclusivamente pelo Estado, este não deixava também de exercer seu poder de restrição na Universidade. O que é importante é pôr em questão essa *contrapartida*, que funciona como moeda no mundo contemporâneo dominado pelo mercado.

Para aonde caminhamos então? Se rompemos com a *máquina de produção acadêmica*, rompemos com a própria ideia de Universidade. Mas é essa institucionalidade que permite, por exemplo, que escrevamos esta tese sobre a desconstrução da Universidade. É essa mesma organização que me confere certa quantia em dinheiro para que eu possa ter disponibilidade para pensar e pesquisar sobre essas questões. Discutir tais temas sobre o viés da desconstrução pode nos causar a impressão de que estaremos sempre numa espécie de atoleiro – onde, embora o critiquemos, nada podemos fazer, pois jamais a ideia de institucionalidade

<sup>49</sup> DERRIDA, Jacques. *A Universidade sem condição*. São Paulo: Estação Liberdade, 2003. p. 24.

será transformada radicalmente. Nesse sentido, Derrida trabalha a ideia de “por vir”, que mostra que a ideia de melhora, de justiça, está sempre *por vir*. Mas ela é a estimuladora das ações, inclusive do “pensamento desconstrutor”. Assim, a ideia de “por vir” rompe com a ideia de uma presença plena, de um estado de coisas ideais.

No Brasil, a estrutura do ensino superior chegou a uma situação de calamidade com o surgimento de diversas instituições privadas. Algumas possuem a denominação “Universidade” e outras são denominadas de Institutos ou Faculdades. São milhares delas distribuídas por todo o Brasil, colaborando acentuadamente para a propagação do discurso da excelência. Porém, como mostramos, tal excelência dever ser cuidadosamente analisada sob diversos ângulos.

A Universidade nos moldes kantianos, apoiada pela noção de Estado e como articulação dos saberes para o progresso da sociedade, já não existe mais. Sua importância também está abalada, pois já existem muitas alternativas para supri-la. A Universidade não é um componente essencial para o funcionamento estatal, e essa parece ser a maior dificuldade nos escritos atuais sobre a Universidade. A maioria deles está repleta de esperanças messiânicas, que sonham com a reestruturação da instituição universitária, como se ignorasse que ideias como racionalidade e Estado estão completamente transformadas, e o projeto universitário apoiado nessas ideias aparece somente como espectro. Pensamos que uma atitude inicial e inovadora, para situarmos a questão, é a certeza da inutilidade da Universidade para o desenvolvimento do Estado globalizado. Essas questões não são colocadas em cheque e, assim, as reformulações sempre ocorrem na expectativa de que essa promessa messiânica aconteça. A desconstrução, ao tentar provocar novas análises, rompe com os esquemas tradicionais do pensamento metafísico, como, por exemplo, a ideia de que a Universidade ainda existe como projeto de sociedade. Repensar a Universidade exige, ao menos, colocar em questão as ideias que sempre conduziram a discussão. Será que faz sentido insistirmos em um discurso humanista da Universidade? Não seria melhor colocarmos em questão a própria ideia de humanidade? Propor tais questões nos leva a um risco que é evitado pela própria comunidade acadêmica, pois pode implicar sua própria supressão. Pensamos que outra instituição já está em andamento, e que o nome Universidade permanece apenas como o espectro de seu conteúdo.