

O hiato entre a justiça e a ética políticas: a cosmopolítica de Jacques Derrida*

Klaus-Gerd Giesen**

Resumo: Em algumas publicações recentes, Jacques Derrida desconstrói o cosmopolitismo de Kant tentando assim ampliar seu alcance conceitual. Para fazer isso, Derrida se baseia menos na “face do Outro” de Lévinas do que no conceito nietzschiano de além-do-homem, no decisionismo de Schmitt, e na concepção heideggeriana de “Ser”. Contudo, aqui se argumenta que Derrida, em última instância, apóia sua ética política numa fundação inteiramente mítica. O artigo termina com uma análise das implicações ideológicas desse aspecto de sua filosofia.

Palavras-chave: Derrida – cosmopolitismo – Kant – desconstrução – ética política – ideologia

Convido, certamente, a mais cosmopolitismo. [...] Mas, ao mesmo tempo, o cosmopolitismo não basta
Jacques Derrida (1999)

* O autor agradece a Ricardo R. Terra, assim como a todos os outros participantes do seminário de Filosofia Política da Universidade de São Paulo, pelas críticas e sugestões quando da apresentação, em 25 de setembro de 2000, de uma primeira versão deste texto. Tradução de Marta Kawano.

** Professor de Ciência Política na Universidade de Leipzig.

Foram muitos os que, no passado, censuraram Jacques Derrida por não incluir a esfera do político no campo de suas investigações. De uma década para cá, ou seja, após o fim da guerra fria, a situação mudou: multiplicaram-se os escritos do filósofo francês em que a dimensão política, por não poder ser isolada dos outros domínios, passou a ocupar um lugar preponderante. Isso por vezes deu ocasião a interpretações surpreendentes, como, por exemplo, a de Drucilla Cornell, que situa o pensamento político derridiano no cruzamento dos caminhos de Lévinas, Adorno e Horkheimer (Cornell 7, p. 180; Baker 2, especialmente as p. 19-20).

Os textos de Derrida consagrados à questão do político sempre englobam a questão internacional, isso quando ela não é visada em primeiríssimo lugar⁽¹⁾. Ele é inicialmente circunscrito pelo viés de uma leitura aprofundada do direito cosmopolita kantiano. Na primeira parte de nossa investigação, procuraremos recuperar essa leitura, e mensurar as modificações que Derrida deseja trazer ao direito cosmopolita com vistas àquilo que denomina uma “cosmopolítica por vir”. A segunda parte será dedicada a inserir esse movimento no quadro mais geral do esforço de desconstrução de Jacques Derrida. Terminaremos pondo em evidência os efeitos ideológicos que um tal procedimento não deixará de revelar (Parte III).

I

É academicamente notório que a abordagem desconstrutivista proposta por Derrida pode – e até mesmo deve – ser aplicada a qualquer noção ou configuração conceitual julgada demasiadamente “estável”. O objetivo primeiro é sempre desestabilizar as certezas, as consciências boas demais e as tradições fortemente enraizadas nos imaginários teóricos. A maior parte do trabalho filosófico de nosso autor consiste precisamente em problematizar e contaminar, com o objetivo de subverter e metamorfosear, as con-

venções lingüísticas, *a fortiori* quando apresentam implicações políticas quase imediatas.

Um dos alvos privilegiados desses últimos anos é o cosmopolitismo de Immanuel Kant. Embora não hesite em declarar alto e bom som que, de uma certa maneira, “permanece kantiano” (Derrida 14, p. 39), e reclame para si o espírito kantiano das Luzes (*idem* 15, p. 50)⁽²⁾ – o que à primeira vista causa surpresa da parte de um autor classificado como pós-modernista –, nem por isso Derrida deixa de opor-se aos conceitos-chave do cosmopolitismo de Kant, esforçando-se por remanejá-los profundamente, o que equivale, na realidade, a transpô-los. Uma tal estratégia, experimentada durante muitos anos nos domínios filosóficos mais diversos, permite a Jacques Derrida nunca se opor, por assim dizer, pura e simplesmente, a tal ou tal termo ou teorema, mas revolvê-lo incessantemente por todos os lados até que sua significação original se tenha dissolvido numa configuração mais ampla, que traz então a marca característica de seu inventor. Assim, ninguém é induzido a erro se Derrida se diz *também* kantiano, mesmo alterando inteiramente o aparelho conceitual do dispositivo cosmopolita: “Numa leitura de Kant”, diz ele numa obra de entrevistas, “procuro apontar em que o cosmopolitismo de Kant é algo notável, que se deve visar, mas que se deve também saber transgredir” (*idem* 18, p. 69)⁽³⁾.

Essa gaia ciência começa, no campo que aqui nos interessa, pondo em evidência o fato empírico de que as proposições contidas na *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita* e em outros escritos kantianos “anunciam, ou seja, a uma só vez predizem, prefiguram e prescrevem um certo número de instituições internacionais que não viram a luz senão neste século e, em sua maior parte, após a Segunda Guerra Mundial” (*idem* 14, p. 12-3). Elas seriam portanto de alguma maneira a História em marcha, e tratar-se-ia de, sem atacá-las frontalmente, embora recobrandos-lhes lados inteiros, traçar-lhes os limites e as dificuldades.

É a universalização abstrata de Kant que se encontra em primeiro lugar na linha de mira. Derrida a situa no tempo e no espaço: “Esse texto de espírito cosmopolítico [*Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*] [...] é o texto mais fortemente *eurocentrado* que existe, cer-

tamente não apenas em sua axiomática filosófica, mas em sua referência retrospectiva à história greco-romana, assim como na referência prospectiva à hegemonia futura da Europa, que, no dizer de Kant, ‘um dia provavelmente dará leis a todas as outras’” (Derrida 14, p. 22; *itálico nosso*). Kant teria então elaborado um conceito de cosmopolitismo inteiramente tributário de *uma* tradição filosófica limitada geográfica e genealógicamente, aquela que tomaria seu eixo teleológico – a tradição da modernidade européia – pela via régia fora da qual a História não existiria⁽⁴⁾. Todavia não convém igualmente a Derrida cair num antieurocentrismo. Segundo ele, tratar-se-ia antes de tudo de deslocar o debate para além do eurocentrismo e do antieurocentrismo, numa cosmopolítica por vir, que não seria mais inteiramente tributária de certos conceitos filosóficos europeus, como o conceito de soberania estatal.

A segunda parte do pensamento kantiano pode ser analisada como uma consequência da primeira. Com a publicação de *Spectres de Marx*, em 1993, Derrida a formula sem fazer referência a Kant, embora deixe transparecer implicitamente um vínculo com a instauração de um sistema de direito internacional eurocentrista. Ele escreve o seguinte: “O direito internacional deveria estender e diversificar seu campo até nele incluir – ao menos se for consequente com a idéia da democracia e dos direitos do homem que proclama – o campo econômico e social *mundial*, situado além da soberania dos Estados. Ainda é possível inspirar-se no ‘espírito’ marxista para criticar a pretensa autonomia do jurídico e denunciar sem trégua a inspeção efetiva das autoridades internacionais por poderosos estados-nação, por concentrações de capital tecnocientífico, de capital simbólico e capital financeiro, de capitais estatais e capitais privados” (*idem* 11, p. 140-1). Estando o aspecto econômico-social ausente do projeto kantiano, seria preciso reintroduzi-lo plenamente numa cosmopolítica por vir, criando, para começar, a seguinte evidência: “Nunca a violência, a desigualdade, a exclusão, a fome e, portanto, a opressão econômica, afetaram tantos seres humanos na história da Terra e da humanidade” (*id., ibid.*, p. 141)⁽⁵⁾.

Em terceiro lugar, pode-se revelar um desacordo relativo ao alcance do terceiro artigo definitivo do *Projeto da paz perpétua*, a saber, as condições de uma hospitalidade universal. Nele Immanuel Kant anuncia a famosa

“posse comum da superfície da Terra, cuja forma esférica obriga [os homens] a tolerar-se uns ao lado dos outros por não poderem dispersar-se infinitamente e também por uns não terem, originariamente, mais direito do que outros a uma região” (Kant 28, p. 350). Disso deduz um direito de visita que não depende da filantropia e deve ser cuidadosamente distinto de um direito de imigração. Jacques Derrida saúda essa abertura com respeito ao estrangeiro e ao refugiado, mas logo lamenta que a referência à posse comum da superfície da Terra seja “sobretudo para dela excluir o que *se eleva, se edifica e se erige* acima do solo: hábitat, cultura, instituição, Estado, etc.” Tudo aquilo que, no próprio solo, não for mais o solo, mesmo fundando-se na terra, não deve ser incondicionalmente acessível a qualquer um que chegar” (Derrida 15, p. 53). Isso excluiria a hospitalidade como um direito de residência, limitando-a unicamente ao direito de visita. Por outro lado, escreve: “Ao definir rigorosamente a hospitalidade como um direito (o que, sob muitos aspectos, é um progresso), Kant lhe assinala condições que a fazem depender da soberania do Estado [...]. Hospitalidade significa aqui *publicidade* do espaço público [...]; a hospitalidade da cidade ou a hospitalidade privada são dependentes e controladas pela lei e pela polícia do Estado” (*id.*, *ibid.*, p. 56)⁽⁶⁾.

Segundo Derrida, tratar-se-ia doravante de saber como transformar e levar adiante esse direito público kantiano, fazendo-o passar de uma concepção puramente política e jurídica a uma hospitalidade realmente transnacional. Caberia, antes de tudo, sondar “se esse progresso é possível num espaço histórico situado *entre* A Lei de uma hospitalidade incondicional, *a priori* oferecida a qualquer outro, a qualquer um que chegue, *seja ele quem for*, e as leis condicionais de um direito à hospitalidade sem o qual A Lei da hospitalidade incondicional correria o risco de permanecer um desejo piedoso, irresponsável, sem forma e sem efetividade, e até mesmo de perverter-se a todo momento” (*id.*, *ibid.*, p. 57).

Encontramos aqui pela primeira vez o apelo a uma abertura em relação àquilo que Derrida denomina A Lei de uma hospitalidade infinita. Ao mesmo tempo notamos a tensão permanente que parece opô-la à própria possibilidade de enraizá-la num direito cosmopolita real. Um tal hiato – não

redutível – apresenta-se, para Derrida, toda vez que uma decisão concreta deve ser tomada. Segundo quais critérios ou referências tomar a decisão? Como administrar a tensão entre os dois pólos? Podemos aproximar-nos da resposta, para ulteriormente retomá-la, examinando mais de perto a quarta reserva que Derrida enuncia contra o direito cosmopolita kantiano. Trata-se da hostilidade, a qual se considera, em regra geral, representar a exata antinomia da hospitalidade.

Nas relações internacionais, a hostilidade está mais comumente associada à guerra, ao menos em seu estado virtual. Em seu doravante célebre *Adieu à Émmanuel Lévinas*, Derrida contesta a pressuposição jusnaturalista de Kant segundo a qual “tudo na natureza começa pela guerra” (a hipótese do estado de natureza), já que, nesse caso, a paz não seria “mais um fenômeno natural, simétrico, e que se pudesse simplesmente opor à guerra”, mas seria “de uma outra ordem, de natureza não natural [e] institucional (portanto, político-jurídica)” (Derrida 16, p. 154). Seguir-se-ia que “a paz não é simplesmente a interrupção das hostilidades, a abstenção de fazer guerra ou o armistício, mas igualmente, e conjuntamente, uma promessa de paz perpétua; como consequência disso, talvez não houvesse paz, “contudo, se paz houvesse, deveria ser eterna e, como paz instituída, paz jurídico-política, não-natural” (*id.*, *ibid.*, p. 155; *idem* 9, p. 289).

Ao formalismo teleológico do direito kantiano, que suspenderia indefinidamente – a partir de uma perspectiva eurocentrada que deixaria de lado a dimensão socioeconômica mundial – tanto a paz a ser instituída e a hospitalidade por vir, quanto a abertura em direção a uma democracia situada além do Estado e da nação (*idem* 12, p. 128-9)⁽⁷⁾, Jacques Derrida opõe, num primeiro momento, o pensamento de Émmanuel Lévinas. Este se caracteriza particularmente por uma abordagem não-formalista e imediata da questão da alteridade, que, na visão de Derrida, está na base dos conceitos de paz, de hospitalidade e de democracia. A princípio “jogando” Lévinas contra Kant, sem que isso seja feito num sentido dialético propriamente dito, Derrida visa inspirar-se nos dois, sem pretender conciliar o inconciliável. Com essa singular aproximação – que cabe reconstruir em todas as suas ramificações teóricas e ideológicas –, ele nos faz entrever uma justificativa interes-

sante, porém perigosa, da profunda modificação que visa trazer ao projeto cosmopolita kantiano, modificação que ambiciona uma abertura *infinita* na direção de uma cosmopolítica que sempre será, necessariamente, por vir. Para captar toda a dimensão da aposta, penetremos no universo conceitual derridiano.

Derrida examina o pensamento levinasiano sobre a hospitalidade. Para Lévinas, “é extremamente importante saber se a sociedade, no sentido corrente do termo, é o resultado de uma limitação do princípio segundo o qual o homem é um lobo para o homem ou se resulta, ao contrário, da limitação do princípio de que o homem é *para* o homem. O social, com suas instituições, suas formas universais, suas leis, provém do fato de se terem limitado as conseqüências da guerra entre os homens, ou do fato de se ter limitado o infinito que se abre na relação ética do homem com o homem?” (Lévinas 30, p. 74-5). À hipótese kantiana do estado de natureza original, Lévinas opõe a hipótese da face (*visage*) original do outro, daquele que diz “sim” a outrem numa relação intersubjetiva não-simétrica, daquele que me ordena servir-lhe. Noutros termos, desde o início eu seria responsável pelo outro sem esperar a recíproca, antes mesmo que a figura de um terceiro interviesse. É o que Émmanuel Lévinas chama “a possibilidade de uma responsabilidade pela alteridade do outro homem” (*idem* 32, p. 155), ela agiria em mim independentemente de “todas as garantias de justiça sistemática, [que] permanecem sem caução, e nas quais o humano é desumanizado” (*id.*, *ibid.*, p. 157), pois que submetido aos movimentos de idéias de uma “filosofia da neutralidade impessoal, [que] exaltam a obediência [cega, poderíamos acrescentar] que nenhuma face comanda”, donde a tendência à desumanização (*idem* 33, p. 332).

Portanto, a ética de Lévinas, contrariamente à de Kant, não é mais uma moral de regras que ditam a virtude. Trata-se antes de uma espécie de despertar original, de um “eu” responsável por outrem⁽⁸⁾. Aplicado à questão da hospitalidade, isso significa que, segundo Lévinas, nosso ponto de partida deveria ser de preferência a paz original, e não o estado de natureza que permitisse instituir ulteriormente uma paz político-jurídica e, portanto, armada. Por extensão, isso significa também que seu conceito de paz é infinita-

mente mais amplo que o de Kant, indo até a “sugestão de que a paz é um conceito que ultrapassa o pensamento puramente político” (Lévinas 29; *idem* 31, p. 228).

À primeira vista, Jacques Derrida parece subscrever a concepção levinasiana da paz e da hospitalidade originais. É ele quem escreve em *Adieu à Emmanuel Lévinas*: “O ato de fechar a porta, a inospitalidade, a guerra, a alergia já implicam, como possibilidades suas, a hospitalidade oferecida e recebida: uma declaração de paz original ou, mais precisamente, pré-origi-nária. Este é talvez um dos aspectos inquietantes que, na lógica de uma relação muito emaranhada com a herança kantiana [...], possibilitam distinguir a paz ética e original segundo Lévinas (original, mas não natural: seria melhor dizer pré-origi-nária, anárquica), da ‘paz perpétua’ e de uma hospitalidade universal, *cosmopolítica*, portanto política e jurídica, ou seja, aquela mesma que, adverte-nos Kant, deve ser instituída para interromper um estado de natureza belicoso... Para Lévinas, ao contrário, a própria alergia, a recusa e o esquecimento da face vêm inscrever sua negatividade segunda sobre um fundo de paz, sobre o fundo de uma hospitalidade que não pertence à ordem do político...” (Derrida 16, p. 92).

Seguir-se-ia daí que a hospitalidade e a paz não se deixam circunscrever nem deduzir: elas não deveriam ser instituídas. Por exceder o político, não poderiam fundar-se no modo de proceder da politologia ocidental e poriam em causa o próprio conceito de política em sua aceitação mais comum (*id.*, *ibid.*, p. 144-5)⁽⁹⁾. Um indício suplementar da hipótese de que Derrida retoma por conta própria a concepção levinasiana da paz e da hospitalidade originais pode ser encontrado na seguinte passagem da obra *De l’hospitalité*: “A hospitalidade absoluta exige que abra minha casa e não somente ao estrangeiro, [...] mas ao outro absoluto, desconhecido, anônimo, que lhe *dê lugar*, que o deixe vir, que o deixe chegar e ter lugar [*avoir lieu*] nesse lugar que lhe ofereço, sem lhe pedir nem reciprocidade (a entrada num pacto), nem lhe perguntar o nome. A lei da hospitalidade absoluta obriga a romper com a hospitalidade de direito” (Dufourmantelle & Derrida 19, p. 29). Sob esse ponto de vista, Derrida fala de um verdadeiro “imperativo categórico da hospitalidade” (*id.*, *ibid.*, p. 77)⁽¹⁰⁾.

Reencontramos aqui o hiato, já mencionado, entre a *A Lei* e *as leis*. Examinado de perto, ele mostra que Derrida, após extrair-lhe alguns conceitos-chave, assume finalmente também uma certa distância da teoria levinasiana. Com efeito, tendo se servido de Lévinas para desconstruir o formalismo kantiano do direito cosmopolita⁽¹¹⁾, Jacques Derrida submete por sua vez os trabalhos daquele ao procedimento desconstrutivista. Ao examinar essa atitude, aproximamo-nos da segunda parte do presente trabalho, na qual se explicitam os pensamentos que antecedem o desejo de modificação do cosmopolitismo kantiano ou, noutras palavras, na qual se tenta desvelar as causas desse desejo.

II

Em *Violence et métaphysique*, estudo publicado em 1967 em *L'écriture et la différence*, Jacques Derrida estima que, ao se pôr como pontos de partida unicamente a paz e a hospitalidade pré-originais, acabar-se-ia por cometer um erro simétrico ao de Kant. Derrida escreve: “A metafísica de Lévinas pressupõe, num certo sentido, [...] a fenomenologia transcendental que ela quer colocar em questão” (Derrida 8, p. 195). Ao situar a paz e a hospitalidade pré-originais na relação do eu para com a face do outro, de algum modo Lévinas cairia ele mesmo na armadilha que denunciara, ou seja, “chegar, pela via régia da ética, ao ente supremo, ao verdadeiro ente [...] como outro. Este ente é o homem, determinado em sua essência de homem, como face [*visage*], a partir de sua semelhança com Deus” (*id.*, *ibid.*, p. 210). Já se percebem aqui os resquícios heideggerianos aos quais retornaremos mais tarde.

Portanto Derrida dá tão pouca razão a Lévinas quanto a Kant, muito embora se inspire largamente nos escritos de ambos, deles retomando muitos conceitos. Ao postular a paz e a hospitalidade primeiras, Lévinas se situaria no antípoda da hipótese kantiana do estado de natureza original e não

faria senão inverter o esquema original. Ora, tratar-se-ia de superá-lo, de ultrapassá-lo. Nem um nem o outro pólo permitiriam, por si só, uma fundação justificadora de uma cosmopolítica por vir. Se, por um lado, seria necessário recusar-se a escolher, por outro, a verdadeira questão seria precisamente a da fundação ou do fundamento. Escutemos Derrida: “Suponhamos, *concesso non dato*, que não haja passagem garantida, segundo a ordem de uma fundação, segundo a hierarquia fundador/fundado, originariedade principal/derivação, entre uma ética ou uma filosofia primeira da hospitalidade, de um lado, e um direito ou uma política da hospitalidade, de outro. Suponhamos que do discurso ético de Lévinas sobre a hospitalidade não se possa deduzir um direito e uma política [...] Como então interpretar esta impossibilidade de fundar, de deduzir ou de derivar? Assinalaria ela uma falência? Na verdade, [...] por esse hiato entre a ética [...], de um lado, e o direito ou a política, de outro, seríamos talvez chamados a uma outra prova. Mesmo que não haja aí nenhuma falta, com efeito não nos obrigaria um tal hiato a pensar de outro modo o direito ou a política? E, sobretudo, justamente como hiato, não abre ele a boca e a possibilidade de uma outra fala [*parole*], de uma decisão e de uma responsabilidade (jurídica e política, se se quiser), lá onde elas devem ser tomadas – como se diz da decisão e da responsabilidade – *sem garantia de fundação ontológica?*” (Derrida 16, p. 45-6; itálicos nossos)⁽¹²⁾.

Nem o estado de natureza original, com todas as implicações que acarreta em termos da possível instituição posterior de uma paz político-jurídica armada, nem a paz e a hospitalidade primeiras – da qual Derrida, ainda assim, se sente mais próximo – poderiam, a seu ver, fundar qualquer coisa além deles mesmos. Estritamente falando, deles nada poderia ser deduzido *diretamente*. Sempre persistiria inelutavelmente um hiato entre A Lei – a qual, em escritos recentes, Derrida denomina justiça infinita – e o direito e a política. Estes não poderiam ser *simplesmente* inferidos a partir da primeira. Em *Force de loi*, nosso autor elucida seu pensamento: “Como a origem da autoridade, a fundação ou o fundamento e a posição da lei finalmente não podem, por definição, apoiar-se senão em si mesmas, elas são, elas mesmas, uma violência sem fundamento. Isso não significa que sejam em si injustas,

no sentido de 'ilegais' ou 'ilegítimas'. Em seu momento fundador, não são 'legais', nem 'ilegais'. Superam a oposição entre fundado e não-fundado [...] Mesmo se o sucesso de performativos fundadores de um direito (por exemplo, e isto é mais do que um exemplo, de um Estado como fiador de um direito) supõe condições e convenções prévias (por exemplo, num espaço nacional ou internacional), o mesmo limite 'místico' reaparecerá na origem suposta das referidas condições, regras ou convenções – e de sua interpretação dominante” (Derrida 13, p. 34).

Haveria então um “limite místico” a toda tentativa de fundamento. Ele impediria a dedução simples de normas político-jurídicas (cosmopolitas, por exemplo) a partir de uma norma primeira denominada justiça. Este hiato não faria somente com que todo direito fosse desconstrutível (porque supostamente fundado), o que ademais é para Derrida “a chance de todo progresso histórico” (*id.*, *ibid.*, p. 35)⁽¹³⁾, mas faria igualmente com que cada um se achasse diante de uma responsabilidade imensa e sem limite: a de negociar, para cada ato a cumprir, a correspondência entre a justiça e uma (cosmo)política por vir. A desconstrução das normas jurídico-políticas em vigor (e suas interpretações dominantes) certamente faz parte, no espírito de Derrida, dessa responsabilidade. Mas ela iria muito além e incluiria, de modo paradoxal, a hipótese segundo a qual os “dois regimes de lei, da lei e das leis, são a uma só vez contraditórios, antinômicos e inseparáveis. Eles se implicam e se excluem simultaneamente um ao outro. Eles se incorporam no momento de se excluírem e se dissociam no momento de envolver-se um ao outro...” (Dufourmantelle & Derrida 19, p. 75).

Como se achar num tal emaranhado de justiça (A lei), de convenções, e de *decisões* sempre urgentes? Seja como for, a simples dedução e o simples cálculo parecem inteiramente inadequados a Jacques Derrida, como explica em *L'autre cap*: “Dispor de antemão da generalidade de uma regra como de uma solução à antinomia [...], dela dispor como de uma potência [*puissance*] ou de uma ciência dadas, como de um *saber* e de um *poder* que precederiam, para regulá-la, a singularidade de cada decisão, de cada juízo, de cada experiência de responsabilidade, tratando-os como casos, esta seria a definição mais segura e mais garantida da *responsabilidade como irrespon-*

sabilidade, da moral confundida com o cálculo jurídico, da política organizada na tecnociência” (Derrida 10, p. 70-1). Como não existiria critério prévio ou norma preliminar à decisão, seria necessário a cada vez inventar suas normas (*idem* 18, p. 72)⁽¹⁴⁾, e ir ao extremo do “limite místico”, talvez além. Tarefa incomensurável e monstruosa essa que Derrida aí nos assinala. Trata-se nada menos do que de viver, do jeito que der, o paradoxo entre a aplicação da famosa diferença (com a), ou seja, a suspensão (*suspens*) e o transbordamento (*debordement*) permanentes de toda regra ou norma, e o aqui-agora das situações concretas submetendo-se, contudo, à exigência infinita da justiça (*A Lei*) (*idem* 11, p. 60). Isso comporta naturalmente enormes riscos de derrapagem, e Jacques Derrida se mostra perfeitamente consciente disso: “Entregue à própria sorte, a idéia incalculável e doadora da justiça está sempre beirando o mal, quiçá o pior, pois ela sempre pode ser reapropriada pelo cálculo mais perverso” (*idem* 13, p. 61)⁽¹⁵⁾.

Tarefa então propriamente impossível a de decidir, na solidão mais absoluta, o que não se pode decidir. Com efeito, Derrida reivindica o axioma da indecidibilidade: “Indecidível é a experiência daquilo que, estranho, heterogêneo à ordem do calculável e da regra, *deve* contudo – é de *dever* que se tem de falar – entregar-se à decisão impossível levando em conta o direito e a regra. Uma decisão que não passasse pela prova da indecidibilidade não seria uma decisão livre, seria tão-somente a aplicação programável ou o desenrolar contínuo de um processo calculável. Seria talvez legal, não seria justa” (*id.*, *ibid.*, p. 53).

Responsabilidade secreta e verdadeiramente sobre-humana. E justamente, a esse respeito, Jacques Derrida toma por modelo a figura nietzschianna do além-do-homem: “O *além-do-homem*. Decerto ele é esperado, anunciado, chamado, está por vir, mas, embora pareça contraditório, é porque está na origem e é a causa do homem”, escreve ele em *Politiques de l'amitié*, com longas citações do *Zarathustra* em apoio (*idem* 12, p. 319). A cosmopolítica por vir seria pois tributária da promessa do além-do-homem, aquele que *anuncia*, tal um espectro, o grande meio-dia. É certo que o pensamento nietzschianno do além-do-homem rompe radicalmente com os cavaleiros da boa consciência humanista, rompe também com a ética *tout court*. E eis que

Derrida afirma, sem dúvida para “fazer esbravejar os militantes de um humanismo edificante e dogmático”: “Não podemos nos furtar a esta outra questão: por tudo o que em nosso tempo responde ao advento do qual Nietzsche foi a uma só vez o signatário e o testemunho, a causa e o efeito, poderíamos dizer, como nos fariam crer alguns sinais, que em alguns lugares do pensamento, *para alguns, pouco numerosos, é verdade*, ocorrerá uma ruptura sem precedentes?” (Derrida 12, p. 326; itálicos nossos).

Elevar-se acima do rebanho dos humanos para ouvir e relatar a palavra (*parole*) perigosa de Nietzsche, eis o que decididamente não está ao alcance senão de uma elite, da qual Derrida sem dúvida crê fazer parte. Ele cita longa e favoravelmente o Nietzsche de *Além do bem e do mal*, segundo o qual aquilo que os homens – diferentemente do além-do-homem – “desejariam com todas as suas forças é a *felicidade do rebanho* em verdes pastagens, e, para todos, segurança, ausência de riscos, bem-estar e as maiores facilidades da vida. [...] Nós, [os além-do-homem] ao contrário, [gostaríamos] que tudo o que no homem é mau, terrível, tirânico, tudo o que nele há da fera e da serpente servisse tanto à elevação da espécie ‘homem’ quanto ao seu contrário. [...] O que aqui dizemos ou calam os coloca, em todo caso, no extremo *oposto* de toda ideologia moderna e de suas aspirações gregárias” (Nietzsche 37, § 44, p. 596)⁽¹⁶⁾. No § 335 da *Gaia ciência* – que não é citado por Derrida – Nietzsche é mais explícito com respeito à grandeza do além-do-homem: “Mas nós outros, queremos *tornar-nos aqueles que somos*, – homens novos, únicos, incomparáveis, aqueles que dão a si mesmos suas próprias leis...” (*idem* 38, § 335, p. 197). Sem dúvida, nada poderia resumir melhor do que essa frase a intenção primeira de Jacques Derrida: o além-do-homem daria a si mesmo suas próprias leis, distintas da moral gregária. Ele se superaria buscando um equilíbrio, sempre precário, entre o imperativo da justiça (A Lei) e a resistência da moral, do direito e da política. Poderia assim elevar-se acima dos outros e dar o exemplo. É o que Bernard Edelman denomina “a luta entre o ‘tipo’ e a exceção [...que seria], portanto, o ‘motor’ da história”, segundo Nietzsche (Edelman 20, p. 197).

Evidentemente, Jacques Derrida tomou consciência do fato de que a idéia nietzschiana segundo a qual o “homem é algo que deve ser superado”

(Nietzsche 39, § 3, p. 291) pelo além-do-homem não gera muitas simpatias entre o rebanho que continuará a balir, do modo mais comunicativo, seus valores humanistas. Dando, de passagem, uma ligeira ferroada na teoria habermasiana do agir comunicativo, ele escreve, sempre endossando a concepção de Nietzsche sobre o espírito do além-do-homem: “Tudo isso não é muito propício, bem se pode suspeitar, à comunidade, à comunicação, às regras e máximas de um agir comunicativo” (Derrida 12, p. 61).

O além-do-homem é portanto só, inteiramente só. Entre a justiça inatingível, de um lado, e a moral, o direito e a política realmente existentes, de outro, ele *deve*, segundo o filósofo francês, encerrar-se num “silêncio en-simesmado [*muré*]” (*idem* 13, p. 33)⁽¹⁷⁾ para apreender cada ato de modo inteiramente responsável. Em suas publicações, Derrida reitera com frequência tratar-se ali de um pensamento dançando na corda bamba, que comporta enormes riscos. Mas sejamos claros sobre aquilo a que aspira nosso autor ao introduzir o hiato, noutros termos, um espaço de liberdade diante dos valores e teorias existentes; citemos Nietzsche uma última vez: “Uma moral que tem seus anseios paradoxais [por exemplo, navegar entre a justiça e o direito], que quer elevar o homem e não o rebaixar a um nível cômodo e medíocre [é] uma moral que visa selecionar uma casta dominante – a dos futuros *senhores da terra*” (Nietzsche 36, § 11; *itálicos nossos*). Na verdade, Jacques Derrida não cita esta passagem de *Vontade de potência*. Contudo suas escolhas explicitadas em *Donner la mort*, obra-chave, se tal existe, permitem-nos uma aproximação: “O exercício da responsabilidade parece não deixar outra escolha, por mais desconfortável que seja, do que a do paradoxo, da heresia, e do segredo. Mais grave ainda, ele *deve* sempre correr o risco da conversão e da apostasia: não há responsabilidade sem ruptura dissidente e inventiva com a tradição, a autoridade, a ortodoxia, a regra ou a doutrina” (Derrida 17, p. 47). Noutra parte comenta assim esta passagem: “A responsabilidade absoluta ou a decisão absoluta é a de elevar-se acima da ética ou das regras gerais da ética” (*idem* 18, p. 79).

A cosmopolítica por vir dependeria então do exercício da responsabilidade da elite dos além-do-homem, exercício altamente perigoso, pois se emancipa tanto das normas éticas, quanto da moral e do direito comumente

aceitos, para atingir camadas superiores da consciência. Como nesse nível as regras gerais da ética não seriam mais aplicáveis, e a passagem da justiça ao direito não estaria mais garantida, em suma, como nesse nível reinaria a desconstrução, o pensador não mais disporia de bússola que pudesse guiá-lo em suas escolhas concretas. Toda decisão permaneceria inteiramente individual e... muda. Aí o silêncio seria absoluto e absolutamente decisivo. Como esforço desmesurado, somente o além-do-homem lograria suportá-lo, com vistas ao ato a ser realizado: “Sem o silêncio, sem o hiato, que não é ausência de regras, mas necessidade de um salto no instante da decisão ética, jurídica ou política, bastaria desdobrar o saber em programa de ação. Nada seria mais irresponsabilizante e mais autoritário” (Derrida 16, p. 201). Com respeito à cosmopolítica por vir, Derrida nos ensina que, “nesse silêncio [...] não está determinado, poderia até mesmo dizer determinável, nada do que seria a ‘melhor’ política, o ‘melhor’ direito – seja o direito da guerra ou o direito das gentes – que, no mundo onde reina a lei dos estados-nação modernos, na ‘civilização política hipócrita’, [...] poderia responder ‘melhor’, ou menos mal, a essa promessa” (*id.*, *ibid.*, p. 196).

A ausência de passagem do além da ética à ética, ao direito ou à política revela a solidão e o silêncio do além-do-homem, cuja decisão se mostra única. Sempre citando Nietzsche, desta vez o do § 375 de *Humano, demasiado humano*, Jacques Derrida fala de uma “contra-cultura do saber-calar-se. [...] Um tal silêncio, é preciso saber atingi-lo, ‘eles’ devem aprender”, portanto, ele decididamente não está ao alcance de todo o mundo (*idem* 12, p. 71). Mas como atingi-lo? Haveria uma via régia? E, se a resposta for afirmativa, como determiná-la, se a ela mais nenhuma regra se aplica?

Para poder responder a essas questões, e situar o silêncio do além-do-homem detentor da decisão (*décideur-surhomme*), Derrida entra num longo diálogo imaginário com o teórico do direito alemão e *Kronjurist* do Terceiro Reich, Carl Schmitt, que ele define, parece-nos não sem razão, como o anti-Lévinas (*idem* 16, p. 161, nota). Seu discurso sobre o inimigo e seu decisionismo (Giesen 22, p. 53-5, p. 58-61; Bendersky 4) conteria uma parte da resposta, pois ele, talvez melhor do que Heidegger, teria explicitado os fundamentos implícitos da filosofia política ocidental, ou seja, aquilo que há

muitos anos Derrida chama de logocentrismo (Lilla 34, p. 190). Jacques Derrida pensa que, ao erigir, em *Der Begriff des Politischen*, a dicotomia conceitual (ou discriminação) amigo-inimigo como condição do político como tal, constatando em seguida que a figura do inimigo se esfumaria progressivamente, Carl Schmitt teria captado o elemento crucial: “Estariamos”, diz Derrida, “em via de perder o inimigo, e portanto o político” (Derrida 12, p. 86). Em *Politiques de l’amitié*, suas longas digressões sobre Schmitt levam-no a endossar a tese da despolitização do político, que se segue à dissolução progressiva da figura do inimigo e à destruição dos *limites* clássicos do político. Este último fato nos faria assistir, desde então, ao nascimento da *possibilidade* do todo político – ou seja, do político que já não poderia ser separado da economia, do social, etc. – e, portanto, a uma “hiperpolitização”, ou mesmo uma “sobrepolitização”, nos termos de Derrida (*id.*, *ibid.*, p. 153 e 174).

Mas acima de tudo Derrida examina a noção schmittiana de decisão. Sabe-se que o teórico alemão radicalizara o excepcionalismo (*exceptionalisme*) ao postular que seria verdadeiramente soberano aquele que pode não somente designar o inimigo, mas ainda decidir se se irá combatê-lo, em suma, aquele que, numa situação de exceção, decide sobre a guerra e sobre a paz (Schmitt 43, p. 20-2)⁽¹⁸⁾. Como a figura do inimigo desaparece – é assim que Derrida desenvolve a tese de Schmitt –, o excepcionalismo (*exceptionalisme*) simples do decisionismo schmittiano dissipar-se-ia ao mesmo tempo... para ressurgir, em seguida, como “hiperpolitização” *em mim*. Subitamente, Derrida reintroduz Lévinas no jogo e declara: “Sendo em princípio absolutamente singular, de acordo com seu conceito mais tradicional, a decisão não é somente sempre excepcional, ela *faz exceção de mim*. *Em mim*. Eu decido, eu me decido, e soberanamente, ou seja: o outro de mim [*l’autre de moi*], o outro-eu [*l’autre-moi*] como outro e como outro de mim, *faz ou faço exceção do mesmo*. Norma suposta em toda decisão, esta exceção não exime de nenhuma responsabilidade” (Derrida 12, p. 87).

Recapitemos as últimas manifestações do pensamento de Jacques Derrida: como conseqüência da invenção da desconstrução haveria um hiato entre a justiça infinita (A Lei), de um lado, e a ética, o direito e a política,

de outro. Disto resultaria que nenhuma norma – cosmopolítica, por exemplo – poderia ser simplesmente deduzida. Seria então preciso abandonar a idéia de uma ética fundamental (fundada), levando cada indivíduo a negociar da melhor maneira o hiato, ou seja, a tomar as decisões em situações de urgência. Isso seria a verdadeira responsabilidade que me obrigaria a ter em vista uma cosmopolítica por vir, sempre por recomeçar. Uma tal tarefa, verdadeiramente sobre-humana, não poderia ser cumprida senão pelos além-do-homem *à la* Nietzsche, precisamente aqueles que se elevam acima da moral gregária. A elite dos além-do-homem seria o motor da história, mas cada um dos membros agiria sozinho, inteiramente sozinho, rodeado por um silêncio ensimesmado (*muré*), apartado das vozes. O exercício da responsabilidade ilimitada do além-do-homem revelar-se-ia um jogo arriscado, mas também quão gratificante não seria! Sobre ela repousaria, em sua totalidade, a cosmopolítica por vir. Sem dispor de nenhuma bússola “humana” – as normas comumente aceitas –, o além-do-homem obraria sozinho e em silêncio para tomar decisões hiperpolíticas (em consequência da dissolução do político em todas as esferas da atividade humana). Contudo, o além-do-homem compreenderia que cada decisão “faz exceção de mim, em mim”.

O que significa então o “em mim”? Seria sem dúvida, à primeira vista, uma condição do “silêncio ensimesmado [*muré*]”? Mas aonde nos leva esse silêncio absolutamente soberano? A resposta de Derrida: leva-nos à escuta, porém não a uma escuta qualquer; ele nos conduziria à escuta... do ser.

Conhece-se a afinidade do pensamento derridiano com o pensamento heideggeriano do ser. Em *Violence et métaphysique*, Derrida já o havia defendido da crítica discreta, porém firme, de Lévinas, pronunciando este veredicto fatal: “A metafísica da face [*visage*] encerra portanto o pensamento do ser, pressupõe a diferença entre o ser e o ente ao mesmo tempo que a silencia” (Derrida 8, p. 212). Como o ser não é nada fora do ente, sua dissimulação original sem o ente seria o vagar a esmo da história desde os primórdios da metafísica. E disso Carl Schmitt e Emmanuel Lévinas seriam, segundo Derrida, os últimos representantes. Referindo-se freqüentemente à *Carta sobre o humanismo*, dedicada a Jean Beaufret, Jacques Derrida ratifica o postulado heideggeriano do esquecimento do ser como signo distintivo

da metafísica e do humanismo. Enquanto Heidegger, não sem fazer referência a Nietzsche, termina a *Carta* com a reflexão segundo a qual “o pensamento futuro não será mais filosofia, pois pensará mais originalmente que a metafísica” (Heidegger 26, p. 56), Derrida acrescenta: “O pensamento do ser não é nem uma ontologia, nem uma filosofia primeira, nem uma filosofia da potência. Estranho a toda filosofia primeira, ele não se opõe a nenhuma espécie de filosofia primeira” (Derrida 8, p. 201).

Segundo Heidegger, o pensamento que encontra o ser esforça-se por situar a verdade do ser fora da noção de homem: “O primeiro humanismo [...] e todas as suas formas até hoje subseqüentes pressupõem como evidente a natureza [*Wesen*] do homem” (Heidegger 26, p. 14). A *Deskonstruktion* heideggeriana propõe-se a esclarecer esse conceito, chegando assim à “verdade do ser” (*Wahrheit des Seins*), ao passo que a história do humanismo, que culmina nas duas guerras mundiais, não seria, por seu lado, senão o reflexo do esquecimento do ser, e de seu esgotamento (*idem* 25, Frag. XXVI, p. 105-13). Já não se ouve nem se escuta o ser, tal o descrédito do filósofo de Freiburg im Breisgau. Achar-nos-íamos, por conseguinte, na impossibilidade de ter acesso à verdade do ser. A esse respeito escreve Derrida em *L'oreille de Heidegger*: “Heidegger acusa então a surdez de nossa orelha moderna e comum diante da coisa maravilhosa que ele, no entanto, acaba de ouvir, de escutar [*hören*] e dar a ouvir. Então a orelha de Heidegger se divide. Mais precisamente, divide-se em duas. Há um orelha surda como a de todo o mundo hoje em dia, [...] e esta percebe como trivial o que acaba de ser ouvido ou dito. A outra orelha sobrentende [*sur-entend*] o inaudito através da surdez. [...] O ser pode ser ouvido ou não ser ouvido. Uma vez ouvido, pode ser dito ou calado. Estar na correspondência, é escutar a voz ou o apelo do ser do ente; é a ele prestar atenção, desde que se esteja de início disposto ou de acordo a fazê-lo” (Derrida 12, p. 374-5).

A escuta da voz silenciosa e secreta do ser, eis o que parece indispensável ao exercício derridiano da responsabilidade, com vista a contribuir para uma cosmopolítica por vir. Agora se pode medir toda a distância que o separa de Kant. Ao fim de seu escrito sobre a orelha de Heidegger, Derrida redige o seguinte: “Para segui-lo hoje nesse caminho preliminar, achei que

devia escutar Heidegger [...] Achei que devia fazê-lo até um certo ponto, sempre difícil de discernir..." (Derrida 12, p. 418). Convém assim perguntar onde se situa exatamente esse ponto a partir do qual Derrida não mais escuta Heidegger.

Captar "essa voz estranha, interior e vinda de fora a uma só vez" (*id.*, *ibid.*, p. 269), para retomar os termos de Derrida, pressupõe, em Heidegger, que passemos pela linguagem: "O homem é o pastor do ser" (Heidegger 26, p. 23 e 4), e, afirma, ele o encontra na "clareira", lá onde se ergue a "casa do ser" (*id.*, *ibid.*, p. 15), dito de outro modo, a linguagem humana. Segundo Derrida, em Heidegger "a linguagem esclarece e esconde, *a uma só vez e ao mesmo tempo*, o ser ele-mesmo" (Derrida 8, p. 203). É precisamente aqui que se encontra o ponto de ruptura entre Derrida e Heidegger: quando Heidegger declara que "chama *ek-sistênc*ia do homem o fato de se erguer na clareira do ser" (Heidegger 26, p. 15-6), Derrida estima que o filósofo alemão retorna, à sua revelia, para a metafísica. A tradição metafísica só pode ser realmente superada, esta é sua conclusão, se a própria linguagem for desconstruída. Heidegger permaneceria desse modo encerrado no logocentrismo, donde a necessidade da desconstrução (Lilla 34, p. 186).

Assim se coloca a questão de saber como Jacques Derrida encara a possibilidade da escuta do ser, tarefa própria do além-do-homem, que exerce sua plena responsabilidade na decisão, sempre excepcional e sempre renovada, entre a justiça infinita, de um lado, e a ética, o direito e a política, de outro. Do enigma do acesso à verdade do ser também decorre, portanto, a virtualidade de uma cosmopolítica por vir, a qual supostamente modifica de modo radical o cosmopolitismo existente nos fatos (em Kant, por exemplo, e em seus discípulos de hoje). É o enigma de uma escuta silenciosa e atenta ao chamado, em mim, do ser. No fundo ele permanece, para Derrida, um enigma que não pode ser articulado – logo, não pode ser desconstruído.

Notamos que em suas últimas trincheiras Jacques Derrida cai no misticismo mais absoluto da escuta do ser que, quem sabe, revelar-se-á. Cada decisão responsável seria tributária de uma tal revelação que, ao chegar aos ouvidos do além-do-homem, único capaz de uma escuta tão atenta, permitiria prestar homenagem à justiça infinita. O acesso à verdade do ser, re-

velador da justiça – única concepção que escaparia à desconstrução –, não poderia, contudo, ser garantido; por isso conviria esperar e, portanto, suspendê-lo, potencialmente, até o infinito.

É numa de suas últimas obras, *Donner la mort*, que se encontram algumas indicações essenciais sobre a natureza do segredo e da escuta. Nela Derrida disserta longamente sobre o “sacrifício de Isaac” na Torá. Estima que Abraão, ao aceitar matar o filho por uma injunção de Deus, injunção que não teria de modo algum compreendido, e sobre a qual guarda silêncio até mesmo com as pessoas próximas (até mesmo Isaac), teria obedecido ao chamado do ser e assumido, desse modo, uma responsabilidade absoluta. Embora fosse tomado por um odioso assassino potencial segundo os critérios da moral gregária, seu gesto demonstraria que, em “termos gerais e abstratos, o absoluto do dever, da responsabilidade e da obrigação, decerto exige a transgressão do dever ético, mas exige que, ao traí-lo, pertençamos ainda a ele e, ao mesmo tempo, o reconheçamos. A contradição e o paradoxo devem ser suportados *no instante mesmo*. Os dois deveres devem contradizer-se; um deve subordinar (incorporar, reprimir) o outro. Abraão deve assumir a responsabilidade absoluta de sacrificar seu filho, sacrificando a ética; mas, para que haja sacrifício, a ética deve conservar todo o seu valor” (Derrida 17, p. 79).

As duas ordens – a justiça infinita, como emanção da verdade do ser, e a ética gregária – condicionar-se-iam mutuamente no hiato entre ambas. A provação de Abraão revelaria as conseqüências de uma escuta do ser, do acesso, direto e incomunicável, à sua verdade. Jacques Derrida estima então que o gesto bíblico seria “paradigmático”; e a provação suportada por Abraão, escreve, “é por nós vivida a cada momento de decisão” (*idem* 18, p. 79). Chama-a de *mysterium tremendum*, o segredo não compartilhado com outro, e que faz tremer (*idem* 17, p. 79).

III

Alentamos a esperança de que nossa reconstrução do pensamento derridiano, da desconstrução (ou seja, na verdade da delimitação) do cosmopolitismo kantiano até seus últimos desenvolvimentos no “silêncio ensimesmado [muré]”, tenha demonstrado que a cosmopolítica por vir será o fruto de uma multidão infinita e heterogênea de microdecisões individuais. O conceito de justiça internacional e transnacional parece ao filósofo francês depender de uma espécie de messianismo do além-do-homem nietzschiano ou, de todo modo, não parece depender de uma qualquer projetualidade coletiva de envergadura, diga ele o que disser em *Spectres de Marx*.

Ao inverter e subverter os textos cosmopolíticos de Kant, Jacques Derrida os metamorfoseia pela desconstrução, até que seu conteúdo se torne inteiramente irreconhecível: os conceitos se liquefazem, os teoremas pouco a pouco se dissolvem e a articulação se despedaça. Como todos os pós-modernistas, na escala que vai da ordem (ou da estabilidade) dos conceitos até a entropia (dissolução dos sistemas), Jacques Derrida situa-se neste último pólo. É todavia estranho, e também significativo, que continue a operar no singular com alguns termos-chave, tais como *a paz, a guerra, a modernidade, a Razão, etc.*⁽¹⁹⁾. Isso talvez prove que Derrida, servindo-se de uma linguagem que se esforça incessantemente por desconstruir, permanece ao fim tributário de algumas certezas e de um mínimo de estabilidade conceitual, e que a performatividade de *certas* narrativas (*récits*) não pode ser limitada no tempo e no espaço.

Diante de tanta boa vontade perspectivista e anarquista, os valores do consenso social – a moral gregária – tornaram-se todos eminentemente suspeitos, senão obsoletos. Nessa lógica, o próprio conceito do político transforma-se numa impostura, pois, como é levado a dissolver-se em todas as outras esferas da atividade humana, tudo se torna político (hiperpolitização). A fúria desconstrutivista chega ao seu apogeu quando se tem a impressão de que manifestamente todo modelo teórico com vista ao estabelecimento de relações internacionais mais equitativas conhecerá inevitavelmente o mes-

mo destino. Todavia nosso autor formula algo semelhante a uma esperança: a cosmopolítica por vir, que, de alguma maneira, substituirá a teleologia kantiana.

Olhando mais de perto se constata estar ela *a priori* reservada a um pequeno número de pessoas em condição de se descolar da moral gregária – da qual o cosmopolitismo kantiano faria parte – e de elevar-se a um nível sobre-humano. Ao escutar, na maior solidão, a voz do ser em si mesmas, apenas elas poderiam verdadeiramente *render justiça* (*rendre justice*), sem contudo compreendê-la realmente. É que a justiça infinita lhes escapa, mesmo que, quanto ao resto, seja conveniente aplicá-la a cada momento da decisão responsável. Decididamente, trata-se de um *mysterium tremendum*.

A bem da verdade, o que deixa o leitor de seus escritos mais perplexo talvez não seja nem o elitismo derridiano do além-do-homem, nem seu relativismo que nivela todos os critérios sociopolíticos (Hoy 27, p. 255). Seria antes de tudo a guinada mística da filosofia de Derrida. Parece que toda subjetividade se refugia e se concentra na revelação da justiça infinita. Com certeza trata-se aí de um passo surpreendente para um pós-modernista para o qual o homem, como categoria, não deveria mais se situar no centro das preocupações. Pode-se perguntar se Jacques Derrida não faz entrar pela janela aquilo que quis expulsar pela porta, a saber, tanto a metafísica e o sujeito, quanto o fundamento.

Em Jacques Derrida, a cosmopolítica por vir depende então da revelação da justiça infinita pela escuta da verdade do ser. O hiato entre uma tal justiça e a moral gregária (ética, direito, política) provoca, por assim dizer mecanicamente, a extensão ao infinito do conceito de justiça e, ao mesmo tempo, uma reivindicação infinita da justiça (Reinhardt 41, p. 973). Todavia, a uma tal abertura corresponde, simetricamente, um fechamento: apenas o indivíduo poderia agir em favor de uma hipotética cosmopolítica por vir. Alguma veleidade de ação social conjunta decerto permaneceria politicamente possível (por uma convergência fortuita de microdecisões), mas conceitual e teoricamente impensável. Nesse esquema, não há mais grandes projetos coletivos, persiste apenas uma única micropolítica. Além do mais, a recente guinada mística de Derrida faz temer que o desconstrutivismo se

tenha convertido inteiramente num imobilismo político, pois a revelação da verdade do ser, totalmente decisiva, nunca está assegurada; é preciso saber esperar, paciente e silenciosamente. Isso naturalmente convida a uma certa passividade política diante do modo de agir e à balbúrdia dos homens comuns. A concepção derridiana esconde assim um efeito de desmobilização, muito embora Derrida habitualmente se gabe de sua vontade de mudar o curso das coisas.

Convém finalmente sublinhar, à guisa de conclusão, que tanto o procedimento desconstrutivista – o qual, diga-se de passagem, manifesta uma certa tendência a reduzir a realidade social unicamente à linguagem – quanto a natureza da construção da revelação mística fazem com que o ator social (enquanto além-do-homem) não possa saber *por que*, por exemplo, prefere a paz à guerra, a democracia à ditadura, ou um FMI reformado ao FMI atual. É aí que reside o perigo do “pensamento perigoso” *à la* Nietzsche: efetuando após a guerra fria não somente uma guinada mística, mas também uma guinada política – de que testemunham suas inúmeras publicações nos últimos dez anos –, Jacques Derrida conscientemente, quase se poderia dizer conscienciosamente, corre o risco permanente de favorecer, de modo indireto, soluções políticas ainda mais simplistas do que aquelas que se esforça por desconstruir. Esse é, sem dúvida, o efeito ideológico mais marcante dos trabalhos de Jacques Derrida.

Abstract: In some of his recent publications Jacques Derrida deconstructs Kant's cosmopolitanism and tempts thus to enlarge its conceptual framework. In doing so, Derrida relies less on Lévinas' "face of the Other" than on Nietzsche's concept of the "superman", on Schmitt's decisionism and on Heidegger's conception of "Being". However, it is argued that in the very last resort Derrida supplies his political ethics with a totally mythical "foundation". The article ends with an analysis of the ideological implications of this shift in his philosophy.

Key-words: Derrida – cosmopolitanism – Kant – deconstruction – political ethics – ideology

Notas

(1) *Nisso ele se distingue de outros filósofos igualmente prolixos nesse tema, como, por exemplo, John Rawls e Jürgen Habermas, os quais operam uma descontinuidade radical entre a esfera interna dos estados e as relações internacionais (Giesen 23, p. 40-62; idem 24, p. 105-19).*

(2) *O fato de ele pretender permanecer, de alguma maneira, kantiano, não escapou a Ross Abbinnett (Abbinnett 1, p. 200-1 e 261).*

(3) *Deve ser comparado com a seguinte citação: “Que a ela sigamos ou descartemos, Kant é a norma. Portanto seria necessário interrogar e deslocar esta norma [...]. Mas para interrogar as leis que puseram no lugar um tal privilégio, ainda é preciso ler Kant, voltar-se para ele, tematizar o fenômeno de sua autoridade, e portanto sobrecanonizá-lo”.*

(4) *Derrida refere-se aqui à nona proposição de Kant em Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita (1784).*

(5) *Para uma análise mais detalhada das relações entre Derrida e Marx, ver o excelente artigo de Eleanor MacDonald (MacDonald 35, p. 145-72).*

(6) *Derrida refere-se ao movimento em favor das “cidades-refúgio”, do qual ele mesmo participou.*

(7) *Uma tal democracia situada além do Estado supostamente levaria em conta as singularidades individuais irreduzíveis, em detrimento de um nacionalismo igualador.*

(8) *Ver também a esse respeito a entrevista no Le Monde de 2 de junho de 1992, p. 2.*

(9) *A mesma sentença sem dúvida se aplica ao conceito de economia da ciência econômica.*

(10) *O imperativo categórico da hospitalidade prevalece, segundo Derrida, sobre o imperativo da veracidade que Kant havia formulado em sua disser-*

tação sobre “o pretenso direito de mentir por amor à humanidade”, o que significa que, para Kant, é melhor romper com o direito de hospitalidade do que romper com o dever absoluto de veracidade (Dufourmantelle & Derrida 19, p. 65-7).

(11) Não estamos certos de que isto justifique a afirmação de Bruce Robbins segundo a qual “a desconstrução é, ela mesma, um fenômeno cosmopolita” (Robbins 42, p. 432).

(12) Para uma análise detalhada da influência de Lévinas sobre Derrida, ver Perpich 40, p. 59-70.

(13) Foi talvez esse gênero de afirmações que causou numerosos mal-entendidos sobre “os pretensos ‘efeitos políticos’ da desconstrução”, denunciados por Geoffrey Bennington (Bennington & Derrida 5, p. 214).

(14) Pensamos que ao chegar a esse estágio, a reflexão de Derrida não mais depende, como parece crer Richard Beardsworth, da terminologia levinasiana do outro e do terceiro. Como nos esforçamos por demonstrar, Derrida bem antes já se “liberara” da posição de Lévinas (Beardsworth 3, p. 139).

(15) Donde sem dúvida a extrema indulgência de Derrida em relação às atitudes políticas imperdoáveis de um Martin Heidegger ou de um Paul de Man.

(16) Derrida cita e comenta essa passagem (Derrida 12, p. 60-1).

(17) É talvez o silêncio o que constitui a verdadeira noção de paz para Derrida (Buonomano 6, p. 175).

(18) Talvez por isso Derrida estime que Schmitt seja “o último grande metafísico da política, o último grande representante da metafísica européia da política” (Derrida 12, p. 277).

(19) Ver a esse respeito, de Manfred Frank, a crítica decisiva e mais atual do que nunca (Frank 21, Cap. 2).

Referências Bibliográficas

1. ABBINETT, R. "Politics and Enlightenment: Kant and Derrida on cosmopolitan responsibility". In: *Citizenship Studies*, Vol. 2, n° 2, 1998.
2. BAKER, R. "Crossing of Lévinas, Derrida, and Adorno: horizons of nonviolence". In: *Diacritics*, Vol. 33, n° 4, inverno de 1993.
3. BEARDSWORTH, R. *Derrida & the political*. Londres, 1996.
4. BENDERSKY, J.W. *Carl Schmitt. Theorist for the Reich*. Princeton (NJ), Princeton University Press, 1983.
5. BENNINGTON, G. & DERRIDA, J. *Jacques Derrida*. Paris, Seuil, 1991.
6. BUONOMANO, R. "The economy of violence: Derrida on law and justice". In: *Ratio Juris*, Vol. 11, n° 2, jun. de 1998.
7. CORNELL, D. *The philosophy of the limit*. Nova York, Routledge, 1992.
8. DERRIDA, J. "Violence et métaphysique". In: *L'écriture et la différence*. Paris, Seuil, 1967.
9. _____. "Interpretations of war: Kant, le juif, l'allemand". In: ABENSOUR, M. *Phénoménologie et politique*. Bruxelas, Ousia, 1989.
10. _____. *L'autre cap suivi de la démocratie ajournée*. Paris, Minuit, 1991.
11. _____. *Spectres de Marx*. Paris, Galilée, 1993.
12. _____. *Politiques de l'amitié suivi de l'oreille de Heidegger*. Paris, Galilée, 1994.
13. _____. *Force de loi. Le "fondement mystique de l'autorité"*. Paris, Galilée, 1994.
14. _____. *Le droit à la philosophie du point de vue cosmopolitique*. Paris, Verdier/Unesco, 1997.

15. DERRIDA, J. *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!* Paris, Galilée, 1997.
16. _____. *Adieu à Emmanuel Lévinas*. Paris, Galilée, 1997.
17. _____. *Donner la mort*. Paris, Galilée, 1999.
18. _____. *Sur parole. Instantanés philosophiques*. Paris, Éditions de l'Aube, 1999.
19. DUFOURMANTELLE, A. & DERRIDA, J. *De l'hospitalité*. Paris, Calmann-Lévy, 1997.
20. EDELMAN, B. *Nietzsche. Un continent perdu*. Paris, PUF, 1999.
21. FRANK, M. *Qu'est-ce que néostructuralisme?* Paris, Éditions Du Cerf, 1989.
22. GIESEN, K.-G. *L'éthique des relations internationales*. Bruxelles, Bruylant, 1992.
23. _____. "Charité paternaliste et guerre juste: la justice internationale selon John Rawls". In: *Les Temps Modernes*, ano 54, n° 604, mai.-jun.-jul. de 1999.
24. _____. "La constellation postnationale: Habermas et la seconde modernité". In: *Les Temps Modernes*, ano 55, n° 610, set.-out.-nov. de 2000.
25. HEIDEGGER, M. "Dépassement de la métaphysique". In: *Essais et conférences*. Paris, Gallimard, 1958.
26. _____. *Über den Humanismus*. Frankfurt am Main, Klostermann, 2000, 10^a ed. (1^a ed., 1949).
27. HOY, T. "Derrida: postmodernism and political theory". In: *Philosophy & Political Theory*, Vol. 19, n° 3/4, 1993.
28. KANT, I. *Projet de paix perpétuelle*. In: *Œuvres philosophiques*, Vol. 3, Col. La Pléiade. Paris, Gallimard, 1986.

29. LÉVINAS, É. "Politique après!". In: *Les Temps Modernes*, 1979.
30. _____. *Éthique et infini*. Paris, Fayard, 1982.
31. _____. *L'au delà du verset. Lectures et discours talmudiques*. Paris, Minuit, 1982.
32. _____. *À l'heure des nations*. Paris, Minuit, 1988.
33. _____. *Totalité et infini. Essai sur l'exteriorité*. Paris, Le Livre de Poche, 1990.
34. LILLA, M. "Die Politik des Jacques Derrida". In: *Leviathan*, Cad. 2, 1999.
35. MACDONALD, E. "Desconstructions promise: Derrida's rethinking of Marxism". In: *Science & Society*, Vol. 63, n° 2, verão de 1999.
36. NIETZSCHE, F. *La volonté de puissance*. Paris, Gallimard, 1948.
37. _____. *Par-delà le bien et le mal*. In: *Œuvres*. Paris, Laffont, 1993.
38. _____. *Le gai savoir*. In: *Œuvres*. Paris, Laffont, 1993.
39. _____. *Ainsi parlait Zarathoustra*. In: *Œuvres*. Paris, Laffont, 1993.
40. PERPICH, D. "A singular justice: ethics and politics between Lévinas and Derrida". In: *Philosophy Today*. Supl. 1998.
41. REINHARDT, J. "Die Grenzen des Rechts. Derridas Forderung nach unendlicher Gerechtigkeit im Moment der Entscheidung". In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 46, Cad. 6, 1998.
42. ROBBINS, B. "Cosmopolitismes". In: COLÓQUIO DE CERISY. *Le passage des frontières. Autour du travail de Jacques Derrida*. Paris, Galilée, 1994.
43. SCHMITT, C. *Der Begriff des Politischen*. Munique/Leipzig, Duncker & Humblot, 1932.