

REVISTA ÍTACA

INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS SOCIAIS

**DERRIDA HOJE:
PERSPECTIVAS DA
DESCONSTRUÇÃO
VOL. I**

ISSN 1679 - 6799

Nº 41, 2024



Reitor
Roberto Medronho

Vice-Reitora
Cássia Turci

Diretor
Prof. Dr. Fernando Santoro

Vice-Diretora
Prof. Dra. Beatriz Bissio

Chefe do Departamento de Filosofia
Prof. William Mattioli

Coordenadora do PPGF/UFRJ
Profa. Carla Francalanci

Vice-Coordenador do PPGF/UFRJ
Prof. Henrique Fortuna Cairus



REVISTA ÍTACA | EQUIPE EDITORIAL

Editoria Geral

Bruno Latini Pfeil (PPGF/UFRJ)
Cello Latini Pfeil (PPGF/UFRJ)
Quésia Olanda (PPGF/UFRJ)

Organização do Dossiê
Martha Bernardo (PPGF/UFRJ)

Capa

Larissa Medeiros (PPGF/UFRJ)
Quésia Olanda (PPGF/UFRJ)

Editoria de Layout

Beatriz Zampieri (PPGF/UFRJ)
Larissa Medeiros (PPGF/UFRJ)
Quésia Olanda (PPGF/UFRJ)

Editoria de Seção

Bruno Latini Pfeil (PPGF/UFRJ)
Carla Regina dos Santos Rocha (PPGF/UFRJ)
Cello Latini Pfeil (PPGF/UFRJ)
Pâmela Bueno Costa (PPGF/UFRJ)
Viviane Veloso Pereira Rodegheri (PPGF/UFRJ)

Conselho Editorial

Bruno Latini Pfeil (PPGF/UFRJ)
Cello Latini Pfeil (PPGF/UFRJ)
Martha Bernardo (PPGF/UFRJ)
Viviane Veloso Pereira Rodegheri (PPGF/UFRJ)
Pâmela Bueno Costa (PPGF/UFRJ)

Comissão Editorial

Juliana Aggio (UFBA)
Ernani Chaves (UFPA)
Carla Rodrigues (UFRJ)
Rafael Haddock-Lobo (UFRJ)

REVISTA ÍTACA | UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO

ISSN 1679-6799

Disponível na internet: <https://revistas.ufrj.br/index.php/Itaca>

Secretaria do Programa de Pós-graduação em Filosofia

A/C Comissão Editorial da ÍTACA

Largo de São Francisco de Paula, 1 sala 310 - Centro

Rio de Janeiro - RJ CEP: 20051-070

E-mail: revistaitacappgf@gmail.com

- 5** EDITORIAL
Martha Bernardo
- 9** A DESCONSTRUÇÃO DA COLONIALIDADE
Marcelo José Derzi Moraes
- 63** ARQUIVO E MAL DE ARQUIVO: UMA LEITURA HISTÓRICA DE JACQUES DERRIDA
Jacques Kwangala Mboma
- 77** SEGUIR NO RASTRO DE DERRIDA – O “ANIMAL” COMO INTRADUZÍVEL
Rafael Haddock-Lobo
- 85** O ANIMAL COMO SUBJÉTIL DA CULTURA
Mônica B. Cragolini
Tradução: Gabriel Lisboa Ponciano e Quésia Olanda
- 95** E SE O ROBÔ RESPONDER? ANDROIDES, HUMANOS E PROVOCAÇÕES CIBORGUANAS
Bruno Latini Pfeil
- 121** UNCONDITIONAL HOSPITALITY AND RAPE BY REALITY AS MODELS FOR PHILOSOPHY
Charles Ramond
- 141** “INCONDICIONALIDADE OU SOBERANIA” O SONHO DA DESCONSTRUÇÃO
André Morais Mendes
- 151** A DESCONSTRUÇÃO DO PERDÃO EM DERRIDA: SOBRE O PERDÃO EM ÂMBITO PÚBLICO
Giovane Rodrigues Jardim
- 169** POLEMOS ET DISSIMULATION DE LA VIOLENCE
Carmen Ruiz Bustamante

- 185** A PROMESSA DE SEGURANÇA E O ESPECTRO DA MONSTRUOSIDADE
Paula Vargens
- 205** L'ÉTRANGER: ENNEMI OU INVITÉ JACQUES DERRIDA, LECTEUR DE CARL SCHMITT
Maria Teresa Pacilè
- 223** DEMOCRACIA POR VENIR: LECTURAS Y POR VENIRRANCIÈRE, RORTY Y LACLAU
Ariel Lugo
- 249** A HERANÇA EN(CENA) NOS ESPECTROS DE DERRIDA
Nathan Braga Fontoura
- 267** ÉCRITURE, SUPORTES E IMAGENS. A IMPORTÂNCIA DA MATERIALIDADE TÉCNICA PARA A CONSIDERAÇÃO DO IMAGÉTICO NA DESCONSTRUÇÃO DERRIDIANA
Danilo Marcos Azevedo Vilaça
- 291** O SÉCULO XX: JACQUES DERRIDA
Richard Popkin e Avrum Stroll
Tradução: Brendow Gabriel, Bruno Pfeil, Cello Latini Pfeil, Pâmela Bueno Costa e Quésia Olanda
- 301** DERRIDA: DAR O FUTURO
Drucilla Cornell
Tradução: Maria Walkíria de Faro Coelho Guedes Cabral

É com grande satisfação que a Revista Ítaca traz a lume o Dossiê Derrida, em dois volumes. O objetivo maior desta edição – e dos trabalhos aqui apresentados ao público – é discutir as perspectivas da desconstrução e sua (in)atualidade, nos mais diversos campos, mobilizando suas heranças e dobras, considerando que ela é sempre “mais de uma”, como costumava dizer Derrida, e que, portanto, não se desdobra a partir de uma ideia de unidade e mesmidade. O idioma da desconstrução distribui-se aqui, reunindo tão diversas vozes, em uma polifonia heterogênea no que diz respeito à recepção do pensamento derridiano e nosso interesse é, justamente, o de celebrar esse contágio, sua disseminação por tantos territórios e tantas paragens, que, nesse primeiro volume, passam pela descolonização, pela memória e pelo arquivo, pela animalidade, pelas implicações filosóficas da desconstrução, pela política, pela ética, pelas novas tecnologias, entre outros.

Essa publicação também tem como objetivo memorar os vinte anos da morte de Derrida, reunindo não apenas autores versados e renomados nos labirintos do pensamento derridiano, mas também jovens pesquisadores que desbravam outras orientações para a desconstrução, em seus cruzamentos e intersecções com outros domínios, como aqueles do direito e das mídias – pensando múltiplos devires e porvires da desconstrução, sua *destinerrância* e sua *survie* (depois de tantas mortes decretadas por seus opositores) fazendo emergir através de rastros e pegadas, de trilhas e cabos, de fronteiras e margens, de sobras e restos, essa espectralidade que Derrida soube também captar nas diferenças, alteridades e nos acontecimentos.

Em *A desconstrução da colonialidade*, que abre esse número, Marcelo José Derzi Moraes nos mostra a via da desconstrução para pensar o debate atual sobre a descolonialidade – atravessando questões como a da identidade, da raça e do gênero, mobilizando, nessa via, operadores da desconstrução que atuam na desmontagem da metafísica ocidental etnocêntrica. Seguindo na via da descolonização, Jacques Kwangala Mboma, em *Arquivo e mal de arquivo: um leitura histórica de Jacques Derrida*, correlaciona a noção de arquivo em Derrida àquela de violência colonial (e racial), mostrando, por meio de uma aproximação com Freud, como o arquivo é habitado por uma pulsão de morte, da qual o Estado muitas vezes se serve para perpetuar violências injustificáveis, de onde a ideia de mal de arquivo.

Já em *Seguir no rastro de Derrida – o “animal” como intraduzível*, Rafael Haddock-Lobo aborda poeticamente as dificuldades sublinhadas por Derrida quanto à tradutibilidade da

palavra “animal”, encaminhando-nos para a operação *animot*, nas vias abertas pelo pensamento do filósofo franco-magrebino e pelo que o autor nomeia uma filosofia popular brasileira (FPB). Ainda sobre a questão animal, Mónica Cragnolini propõe o artigo *O animal como subjétil da cultura*, em que, percorrendo as narrativas sobre lobos, considera que nelas eles aparecem como a irrupção do inesperado, como o não previsível no discurso, a partir do que desenvolve a seguinte questão: por que pensar o animal como subjétil do discurso e da escritura? Considerando essas relações entre o humano e o não-humano a partir de Derrida, Bruno Pfeil, em *E se o robô responder? Androides, humanos e provocações ciborguianas*, oferece uma releitura da franquia *Alien*, trazendo o cinema para o centro do debate, e promovendo uma crítica ao humanismo a partir do pensamento decolonial, através de uma reflexão sobre os ciborgues.

Já Charles Ramond, em *Unconditional hospitality and rape by reality as models for philosophy*, após percorrer as antinomias da hospitalidade em Derrida, sugere pensar a hospitalidade incondicional através do realismo, que a reataria a uma certa história da filosofia, por meio da ideia de que seria impossível escapar completamente da passividade em relação a uma violência (que ele nomeia também um estupro) do real sobre nós, reencontrando aí a própria mola propulsora do filosofar. Também “*Incondicionalidade ou soberania, o sonho da desconstrução*”, de André Moraes Mendes, aborda o idioma da desconstrução através da incondicionalidade (e do impossível), contrastando-a, enquanto *força fraca*, ao poder que condiciona a noção de soberania, pensando a desconstrução deste conceito marcante para a ocidentalidade filosófico-cultural. Giovane Rodrigues Jardim em *A desconstrução do perdão em Derrida: sobre o perdão em âmbito público*, trata do problema do incondicional em Derrida a partir do perdão, discutindo o caráter privado do perdão condicional e o viés punitivo da falta ou do crime que seria tarefa do Estado, bem como a viabilidade do perdão incondicional como operador do direito nas relações socio-políticas, trazendo análises concretas como a da Comissão de Reconciliação Nacional da África do Sul.

Em *Polemos et dissimulation de la violence*, Carmen Ruiz Bustamante lança luz sobre uma alternativa à dupla consideração: 1) de uma violência constitutiva da linguagem e a impossibilidade de sair, por meio dela, da economia androcêntrica de violência e 2) a crítica de Derrida a uma neutralidade da linguagem, defendida por Heidegger, que dissimularia a diferença sexual. De onde extrai a ideia de que a linguagem e o pacifismo não são o fim da violência, mas uma guerra contra a guerra.

Contemplando a relação entre a desconstrução e a lei, Paula Vargens, em *A promessa de segurança e o espectro da monstruosidade*, nos traz uma reflexão sobre a centralidade dos discursos de segurança e a construção de certas alteridades (pessoas racializadas, pobres,

subalternizadas, etc.) a partir da ideia de monstruosidade, com o objetivo de justificar o uso injustificável da violência do Estado. Assim, ela analisa o devir-monstro do espectro da monstruosidade, apoiando-se em importantes teóricos que refletiram sobre o tema. Ainda nessa via de pensar as diferenças aos modelos hegemônicos em prol de uma outra ideia de democracia (de uma democracia por vir), Maria Terese Pacilé, no artigo *L'Étranger: ennemi ou invité? Jacques Derrida, lecteur de Carl Schmitt*, discutirá a questão do estrangeiro entre Derrida e Schmitt, retomando a ideia de uma lei incondicional da hospitalidade e de uma amizade cosmopolita no primeiro, e como pensá-las face ao dilema da abertura ou do fechamento de fronteiras. Em torno dessa discussão sobre a democracia em Derrida, Ariel Lugo, em *Democracia por venir: lecturas y por venir. Rancière, Rorty y Laclau*, desenvolve a perspectiva desses três importantes teóricos a respeito da ideia de democracia por vir em Derrida, apresentando sua recepção por eles e possíveis impasses que eles nela relevam, bem como ensaiando respostas para fazer avançar o debate, através de um retorno a Derrida.

Por sua vez, em *A herança en(cena) nos espectros de Derrida*, Nathan Braga Fontoura se propõe a uma articulação entre as várias heranças através das quais a desconstrução desenvolve seu idioma, e o quase-conceito de espectro. Tanto a herança como os espectros partilhariam a ideia de uma “retenção temporária” do passado e do futuro em um “presente”, sendo o convívio com ambos inseparável de um certo saber viver. Danilo Marcos Azevedo Vilaça, em *Écriture, suportes e imagens. A importância da materialidade técnica para a consideração do imagético na desconstrução derridiana*, ressalta a importância da noção de escritura na modificação dos pressupostos que regiam a ideia de comunicação do sentido e formação de conhecimento pela linguagem, enfatizando a materialidade dos significantes e, particularmente, dos suportes técnicos materiais para pensar a produção das imagens nos dias atuais.

Trazemos nessa edição a tradução de parte do capítulo “The Twentieth Century” (Século XX), extraído da obra *Skeptical Philosophy for Everyone* (Filosofia Cética para Todos), de Richard Popkin e Avrum Stroll, que trata da vida e da filosofia de Jacques Derrida. A tradução foi realizada pelos membros do Grupo de Tradução Encruzilhadas Filosóficas: Brendow Pereira, Bruno Pfeil, Cello Pfeil, Pâmela Costa e Quésia Olanda e revisada pelo professor Dr. Rafael Haddock-Lobo.

Por fim, finalizamos com a tradução de *Dar o futuro*, de Drucilla Cornell, feita por Maria Walkíria de Faro Coelho Guedes Cabral e revisada por Guilherme Lanari Bo Cadaval. Nesse texto, Cornell aborda múltiplas referências de Derrida, particularmente no campo ético-político, bem como acontecimentos – como o 11 de setembro e a luta pelo fim do

apartheid, que convocaram Derrida a uma filosofia prática, e que resultaram, por exemplo, em diálogos que orientaram a criação do grupo *Take back the future*, no qual Cornell se engarajara.

Feita essa breve apresentação, agradecemos a todas e todos os autores e autoras que participaram desse volume e desejamos uma ótima leitura!

A DESCONSTRUÇÃO DA COLONIALIDADE

Marcelo José Derzi Moraes¹

RESUMO

No momento que o debate colonial está em voga, vamos apresentar mais um caminho possível para essa questão. Esse texto tem como intuito abordar o conceito de desconstrução da colonialidade. Partindo da desconstrução do filósofo franco-argelino Jacques Derrida, iremos mostrar o alargamento da desconstrução a partir do sul do mundo, principalmente, do Brasil. Além disso, trataremos, também, dos operadores da desconstrução da colonialidade. O texto está dividido em três partes, a desconstrução segundo Jacques Derrida; a desconstrução da colonialidade; os operadores da desconstrução da colonialidade.

PALAVRAS-CHAVE

Desconstrução; Colonialidade; Método; Operadores da desconstrução.

RESUMEN

En un momento en que el debate colonial está de moda, presentaremos otro posible camino hacia esta cuestión. Este texto tiene como objetivo presentar el concepto de deconstrucción de la colonialidad. A partir de la deconstrucción del filósofo franco-argelino Jacques Derrida, mostraremos la expansión de la deconstrucción desde el sur del mundo, principalmente Brasil. Además, también nos ocuparemos de los operadores de la deconstrucción de la colonialidad. El texto se divide en tres partes, la deconstrucción según Jacques Derrida; la deconstrucción de la colonialidad; los operadores de la deconstrucción de la colonialidad.

PALABRAS-CLAVE

Deconstrucción; Colonialidad; Método; Operadores de deconstrucción.

¹ Doutor em Filosofia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro – UERJ. Professor Adjunto do departamento de Educação da Faculdade de Formação de Professores da UERJ. Professor permanente do Programa de Pós-graduação em Bioética, Ética Aplicada e Saúde Coletiva – PPGBIOS/UERJ. Procientista da UERJ. Coordenador do Grupo de Estudos Negritudes e Transgressões Epistêmicas – Gente – CNPq

Oh paz infinita poder fazer elos de ligação numa história fragmentada.

Beatriz Nascimento

Do rio que tudo arrasta se diz que é violento.

Mas ninguém diz violentas, as margens que o comprimem.

Bertold Brecht

Assentamento

Esse texto visa a apresentar o que entendemos por desconstrução da colonialidade. Antes de explicarmos esse conceito, faremos uma apresentação do termo desconstrução a partir do filósofo Jacques Derrida (1930-2004). Em seguida, abordaremos o conceito sobre o qual nos propomos falar. A princípio, pode parecer que queremos definir um conceito, inovar uma ideia, ou propor um novo, único e verdadeiro método. Não, não é isso; talvez, quase isso. Mas, não. Não pretendemos fundar uma área, nem mesmo estabelecer uma norma moral para guiar o pensamento. Não vamos estabelecer uma nova maneira de filosofia. Nos termos de Rafael Haddock-Lobo, nos arriscamos assentar uma forma como a gente vem pensando e relacionando questões que aparecem quando consideramos o debate colonial a partir da filosofia. Em seu *Abre-Caminho*, Haddock-Lobo diz

Assentar é plantar o axé. É encantar a terra, as pedras, otás de pensamento, encantar a força para-além do simples manifesto desencanto. Assentar (-se), para pensar. Nos termos do filósofo Fabio Borges-Rosario, firmamos o assentamento para fazer justiça ao fundamento. Eles não são a mesma coisa. Se o fundamento, para além de qualquer fundacionismo, origens, sentidos prévios dados etc., e da ordem do impossível, e o que escapa, e o real, o assentamento é aquilo que, ainda que na ordem do cálculo, da esfera palpável e material, nos remete a esse impossível, nos faz sentir seu cheiro, ainda que ao longe, como quando entramos no quarto de Exu e sentimos todos seus fundamentos pelas nossas narinas. Para isso é preciso estar atento: não ver. Não-ver, que é sentir, tatear, comer, escutar, para que se tenha início uma conversa. Até porque, como insiste Fabio, precisamos perguntar sempre ao ancestral se ele quer ser assentado: não se dá na lógica da apreensão, como quem “escolhe” um autor para estudar. O ancestral se apresenta quando e como quer, e precisamos aprender a escutar antes de assentar. [...] Assentamento como garantia de chão. Como fruto do pleito de que todos tem direito inalienável a terra. Fruto de luta contra todos os latifundiários: que desmatam e matam pessoas, matas, saberes. (Haddock-Lobo, 2022, p. 19)

Não apresentaremos a desconstrução da colonialidade enquanto um método. A desconstrução da colonialidade é o que o filósofo Rafael Haddock-Lobo vai chamar de Abre-caminho. Tratar a desconstrução da colonialidade enquanto um abre-caminho já é o movimento próprio da desconstrução da colonialidade, porque a desconstrução da co-

lonialidade aconteceu, já aconteceu. Porém, a desconstrução da colonialidade é, também, um método. Com essa afirmativa, podem dizer que estamos nos contradizendo. Não, não estamos nos contradizendo. Porque estamos pensando a partir da desconstrução de Jacques Derrida. Isso quer dizer que, tensionando o raciocínio lógico e formal, sabemos dos transbordamentos da linguagem e seus limites. Nesse sentido, a desconstrução da colonialidade é e não é um método. É muito mais que um método, mas muito menos que um método. Mas, com certeza, é um abre-caminho, se entendermos que abre-caminho, também, é um método. A dificuldade, portanto, de encontrar os limites para definir a desconstrução da colonialidade, enquanto apenas um método, se dá no reconhecimento da tensão desses limites, que nos são conduzidos por um movimento que nos leva à contradição. Essa contradição se dá a partir de uma força, um desejo que se reprime pelas bordas dos limites, dos limites de uma identidade, dos limites de um conceito, que define o que uma coisa é, não permitindo ser outra coisa ao mesmo tempo.

Pensando a partir da limitrofia, a borda escritural que demarca o limite entre o centro e a margem, que se escreve a semântica do nós e dos outros, se desfaz, passa a ter um caráter espectral, estando e não estando ao mesmo tempo, mesmo ferindo o princípio de identidade (Derrida, 1994). Criando rastros que são constituídos e apagados, modificados ou transformados, deslocados ou orientados, esses limites, essas margens, produzidos a partir de uma confecção escritural erótica produzida de forma imanente numa espacialização, produzem as mais variadas relações: de caráter erótico; de âmbito econômico; étnico-raciais; no campo social e espacial; numa prática geopolítica e necropolítica; de questões de gêneros; em etnocídios e epistemicídios. A geopolítica da violência empreitada por práticas políticas ou epistemológicas ocidentais, que visam escrever o limite entre uns e outros, acabam por promover um epistemicídio, ou seja, o assassinato de diversas formas e práticas de saberes não-hegemônicos. (Biteti; Moraes, 2019, p. 92)

Pensando a partir da força, veremos que a desconstrução da colonialidade é uma forja, com que podemos produzir novos conceitos, jogar com conceitos antigos, pensar modos de ser, de existir; e, tal como o orixá Ogum, entender que tudo isso pode ser criado, moldado e modificado pela força e pelo fogo, visto que é em sua oficina, no fogo e no bater do martelo na bigorna, que Ogum é criador e transformador. Diante disso, entendemos que, na desconstrução da colonialidade, o forjar, enquanto um operador da desconstrução da colonialidade, possibilita criar movimentos que abrem o pensamento ao seu por vir e ao que chega. Nesse sentido, no contexto da desconstrução e da colonialidade, o forjar é fundamental como desmitificação e criação de novos mitos, é fundamental como desvelamento e ocultamento, é fundamental como elementos que nos fazem penetrar e modificar o texto, o real, uma vez que o forjar, assim como o *pharmakón*, cria, maquia e esconde.

ao mesmo tempo em que significa criar, construir, constituir, fazer a fogo, demonstrando assim criação e força, ela também significa falsear, maquiagem, esconder. A princípio, não a compreendemos enquanto algo negativo. Ressaltamos essa ambivalência, ou seja, esse caráter duplo farmacológico da palavra forjar, para pensar no momento em que se constitui algo, o espírito de um povo, o espírito de uma época ou de uma cultura, cria-se, ademais, o seu outro, uma dobra, que compõe o seu ser. [...] A palavra forjar é um indecível, possui uma potência enquanto diferença em si, ou seja, uma estrutura de iterabilidade, que nos faz entender que toda construção de uma verdade é ao mesmo tempo uma farsa (Moraes, 2020a, p. 87-88)

Pensando em termos de construção, Rafael Haddock-Lobo vai na base da filosofia moderna, em Descartes, onde tudo fora forjado, onde o edifício arquitetônico, metáfora fundamental do pensamento cartesiano, fora erguido. Nesse contexto histórico e filosófico, passado, presente e futuro foram forjados. Sobre a metáfora arquitetônica do edifício cartesiano, a filósofa Dirce Solis nos lembra que o filósofo francês sabe o que está em jogo e manipula os conceitos e metáforas para o seu interesse. Nesse sentido, Descartes em sua forja, precisa forjar conceitos, metáforas e ideias para justificar o seu projeto filosófico. Assim, explica Dirce Solis os pressupostos cartesianos:

Trata-se de justificar o seu projeto filosófico, estabelecendo um sistema totalmente unificado que sirva de ponto de partida para a descoberta da verdade nas ciências [...] a utilização das metáforas arquitetônicas e de construção estão perfeitamente de acordo com o propósito construtivo racionalista cartesiano. [...] As bases certas e seguras são o *solo* que passou pelo crivo da dúvida. (Solis, 2009, p. 81-82)

Para desconstruir a forja cartesiana, que a golpes de escritura apagou a mão, o papel e a escrita, estabelecendo um único método seguro para se chegar à verdade do Espírito, Haddock-Lobo, então, desmonta a forja de Descartes, desconstrói e revela o forjar cartesiano a partir da estratégia da desconstrução da colonialidade. Ao traduzir do grego a palavra método, *meta* (por meio de) / *hodos* (caminho), por abre-caminho, Haddock-Lobo, num completo movimento de desconstrução da filosofia cartesiana, desloca o método, a mão e a razão (nos termos do filósofo francês), trazendo os pés e a possibilidade de outros caminhos, seguindo os rastros dos outros, o que Descartes escolheu por não fazer. Porém, no contexto da desconstrução, Descartes não teve sucesso, porque é impossível nos livrarmos dos rastros que nos constituem. Os que passaram por nós ou aqueles pelos quais nós passamos vão sempre nos assombrar, nos espectralar. Deles, nunca escapamos.

O caminho pelo qual andamos precisa ser pensado não à luz de Descartes, para quem abrir caminho é seguir à frente e indicar o único e melhor caminho para se seguir. (...) A beleza da pisada (isso é o método ao qual me dedico) é seguir os rastros dos outros. Uma pisada que tem que ser bela e dura, poética e política, portanto, fazendo eco aos feitos

que nos ensinam esses encantados cruzados entre áfricas e brasis e me exigindo a beleza e a violência de uma escrita à qual tento fazer justiça. (Haddock-Lobo, 2022, p. 28-29)

Ao reconhecer que constrói seu caminho seguindo os rastros dos outros, dos que vieram antes, Haddock-Lobo desloca novamente a filosofia cartesiana. Uma filosofia, um pensamento que ainda tem muita força nos dias de hoje, principalmente, uma certa centralidade do eu e uma negação da história. O narcisismo cartesiano presente ainda hoje, mais hoje do que nunca, heranças difíceis de se libertar, herança de um eu penso, eu sou, eu conquisto, eu posso, eu isso, eu aquilo. Hoje, mais do que nunca, esse narcisismo é um projeto político e econômico alimentado pelo neoliberalismo. Haddock-Lobo desmonta esse discurso quando invoca a alteridade para pensar um caminho para o pensamento, para fazer filosofia. A desconstrução da colonialidade é a desconstrução da centralidade do eu e a abertura para quem chega, para o outro. Haddock-Lobo, também, invoca as histórias dos outros, construindo seu caminho, seu método, seu saber, a partir da relação com o outro, com suas histórias. Dessa forma, Haddock-Lobo, desloca a história de si, que é fundamental na filosofia cartesiana, uma vez que Descartes constrói um método, um saber, que fundamenta toda uma filosofia, uma ciência a partir de si próprio, da sua própria história, deixando de lado o outro, todo o contato e aprendizado do outro. Um pensamento que, para não cair no solipsismo, recorre a Deus. Mas, segundo Pascal, depois de pedir esse favorzinho a Deus, não soube mais o que fazer com ele.

A força da desconstrução da colonialidade, no operador abre-caminho, de Haddock-Lobo, se dá ainda mais por outras razões, uma vez que abre-caminho, também, é o nome de uma planta. Nesse movimento, Rafael Haddock-Lobo desloca a centralidade dada aos elementos que reproduzem um zoocentrismo, trazendo para o pensamento a força da planta, do vegetal. É importante lembrar que abre-caminho é usada em rituais religiosos com fins medicinais e existenciais, ou seja, epistemológicos e éticos. Além disso, fazendo *jus* à palavra *phármakon*, que pode ser traduzida ou entendida como remédio, veneno ou cosmético, abre-caminho não teria o sentido apenas medicinal, mas, considerando que muitos cosméticos são de origem vegetal, abre-caminho, então, pode ter o sentido estético, porque pode operar na lógica de maquiagem, escamotear, estilizar, pintar, desenhar, ilustrar. Sobre abre-caminho como método, Rafael Haddock-Lobo diz:

Pensar o método, então, é pensar como abrir caminho, romper mato, arrancar toco. Tarefa a se aprender, portanto, com Ogum e com os caboclos. Abrir caminho é a arte de saber pisar. Então, esse livro é escrito mais com os pés do que com as mãos e a cabeça. Espero eu ter aprendido com Dona Ivone Lara essa arte! (Haddock-Lobo, 2022, Nota de abertura)

No momento que muito está se falando sobre o debate colonial, pretendemos mostrar

como lidamos com esse debate que está em voga. Porém, é importante lembrar que o debate colonial não começou hoje. Não só no Brasil, como em toda a América, na África, na Ásia, na Europa, o debate colonial tem décadas. Por outro lado, se considerarmos outras perspectivas de debate sobre o assunto, esse tema já tem séculos, com Inca Garcilaso de La Vega (1539-1616) de descendência Inca que escreveu *Comentarios Reales de los Incas* e Guaman Poma de Ayala (1534-1651) descendente da comunidade Yarowilca, que escreveu a obra *El Primer nueva coronica y buen gobierno*. Ambos os autores apresentaram uma contraleitura, uma contrainterpretação dos seus povos por parte dos europeus. Portanto, uma prática de descolonização, ou, quem sabe, uma desconstrução da colonialidade, uma vez que acaba por desmontar toda uma violência de interpretação que procurava se construir a respeito dos povos originários das Américas.

Nosso intuito, nesse texto, será o de mostrar como estamos pensando esse debate. Debate, esse, que a partir do Brasil já era produzido por Gilberto Freyre, Darcy Ribeiro, Paulo Freire, Guerreiro Ramos, Abdias Nascimento, Lélia Gonzalez, Beatriz Nascimento, entre tantos outros e outras que parecem estar esquecidos nas universidades e nas redes sociais. Falando em Brasil, é importante destacar que pensamos a partir do Brasil e tudo aquilo que o atravessa, a saber, a multiplicidade de culturas e pensamentos diaspóricos, originários, imigrantes e coloniais. O que é o Brasil? Resultado de tudo isso, constituído pelas violências, pelas criações, pelas esperanças, pelas lutas, pelas resistências, pelas danças, pelas músicas, pelas histórias, pelas ancestralidades e pelos pensamentos. É importante lembrar, que a colonização no Brasil foi diferente de muitos outros países, regiões ou sociedades. Por isso, todo debate sobre colonização e descolonização precisa ter em mente o que se entende por colonização, em que medida ou de qual tipo de colonização está se falando. Uma outra razão, é o que fazer com aquilo que me colonializou, com aquilo que também me constituiu? Como invocar outras heranças que ficaram recalçadas e foram reprimidas ao longo dos anos? A desconstrução da colonialidade consiste em deslocar essa herança dominante de seu lugar privilegiado e deixar vir as outras heranças, sobretudo, negra e indígena que sempre ocuparam um lugar subalterno e secundário. Porém, que fazem parte da vida do brasileiro se manifestado em modos de viver e práticas culturais. A partir do seu lugar de um homem colonizado, Derrida invoca a crueldade da violência colonial na Argélia, e nos apresenta a questão de lidar com as heranças do colonizador, que começa por ocupar espaços, corpos, pensamentos e impõe a língua. Sobre o lugar de colonizado de Derrida, Haddock-Lobo, lembra que

Em primeiro lugar, precisa-se sublinhar que Derrida, nascido em El-Biar, na Argélia, em 1930, em diversos de seus textos deixou claro como o fato de ser um filósofo que

sentiu na pele as marcas da violência colonial, como ser uma criança judia em uma França que sucumbia ao nazismo, o tornou muito sensível às questões que dizem respeito ao outro. Além disso, como um judeu-árabe do norte da África, de pele escura e que, em sua infância, dizia querer ser jogador de futebol quando crescesse, Derrida parece bem se aproximar de nossa realidade mais do que qualquer outro filósofo “francês”. Dizia ele que justamente essa marca da colonização o tornara sensível ao extremo a qualquer espécie de discriminação e violência, tendo sido isso o que o motivou a pensar e a trilhar esse caminho que se convencionou chamar de desconstrução e que se desenvolveu ao longo de quarenta anos. (Haddock-Lobo, 2014, s.p.)

Em *O monolinguismo do outro*, o próprio Derrida apresenta o cenário da crueldade colonial, da violência da língua, da imposição de uma identidade que não escolhera. Nesse livro, em diálogo com outros autores que viveram a experiência colonial, Derrida implode a ideia de linguagem, de língua, de origem e pensa a identificação no lugar da identidade.

Porque a língua não é o seu bem natural, ele pode justamente por isso historicamente, através da violação de uma usurpação cultural, ou seja, sempre de essência colonial, fingir apropriá-la para a impor como a sua. Tal é a sua crença, que ele que obrigar a partilhar pela força ou pela manha, e na qual ele quer obrigar a crer, como num milagre, pela retórica, pela escola ou pelo exército. (...) A libertação, a emancipação, a revolução, serão necessariamente a segunda partida. Liberta-se da primeira confirmando uma herança pela sua interiorização, reapropriando-a (...) Ainda que o “colonialismo” e a “colonização” não sejam senão relevos traumatismo sobre traumatismo, exasperação de violência, arrebatamento cioso de uma *colonialidade* essencial, como os dois nomes indicam, da *cultura*. (Derrida, 2001c, p. 38-39)

Heranças coloniais

Pensar a colonização e a desconstrução da colonialidade a partir do Brasil pode ser um caminho interessante. Porque, talvez, a fundação do Brasil seja um dos melhores exemplos para poder explicar a impossibilidade de falar de uma origem. Fundado e preservado na violência e a partir da violência, o Brasil possui sua origem sem origem, uma base fundadora sem base, uma vez que se funda numa terra em que havia uma multiplicidade de sociedades e culturas diferentes, que sofreram e sofrem da violência real e concreta, além de uma violência simbólica e apagadora. Por meio da violência da diáspora forçada, traficaram-se pessoas africanas como se fossem animais ou objetos. Porém, pessoas que não perderam e não abandonaram suas heranças e ancestralidades. Exportaram-se europeus ambiciosos, fugidos, desesperados, arruinados, condenados e esperançosos das mais diversas nacionalidades e línguas. Ainda hoje, procura-se, cotidianamente, apagar essa origem violenta. Mas, precisou, ao longo dos anos, conviver com a mistura e com os cruzos sociais, culturais, religiosos e econômicos, por meio da violência, da conveniência, do

contato ou do acordo. Em outras palavras, o Brasil não foi apenas fundado pela violência, ele foi forjado pela violência. E essa violência, nós herdamos, nós estamos condenados a lidar com ela. Porque a herança é espectral.

A convivência, nem sempre pacífica, com os espectros, com os quais no mais das vezes nos habituamos, significa aquilo que herdamos de nossa cultura, dos pensamentos sobre o mundo, dos sistemas de conhecimento filosófico, científico, político, das práticas político-sociais que repetimos tantas vezes. Somos todos herdeiros, neste sentido, de todas as produções da humanidade. Nossa herança do mundo reveste-se da dificuldade de aprender a viver, enfim. (Solis; Moraes, 2014, p. 103)

Ao longo dos anos, tentou-se criar um povo, uma identidade. Uma delas, foi a ideia de um povo mestiço. Mas, não deu certo. Porque a mestiçagem não dá conta de todas as identidades, pois, mesmo com a mistura e com os cruzos, é preciso conviver com as identidades que são construídas de diversas maneiras, e que se diferenciam umas das outras; inclusive a do mestiço. Diante disso, ninguém quer falar da questão mestiça; quem fala, muitas vezes, quer negar as diferenças; quem não fala não quer aceitar a diferença; existe, também, aqueles que acham que todos são mestiços; fala-se que somos todos mestiços; logo, não haveria racismo, pois somos todos iguais. Mas, talvez, a maior dificuldade seja a de definir ou dizer quem é mestiço, ou o que é o mestiço.

Uma outra problemática, no que se refere ao tema da identidade brasileira ou das identidades no Brasil, diz respeito ao pardo, herança do debate e da questão mestiça. De acordo com o Estatuto da Igualdade Racial, para o IBGE, Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, negro é o somatório de pessoas pretas e pardas. Ora, o que é o pardo? Muitos grupos indígenas, por exemplo, reivindicam a categoria pardo, uma vez que nem todo pardo possuiria descendência africana, pardo poderia ser a mistura de brancos e indígenas. Nesse sentido, quando é feito o censo nacional, todos que se declaram pardos entram no grupo de negros. E como fica a questão indígena no que se refere a isso? Será que todos os pardos possuem descendência africana? Essa forma de análise permite, por exemplo, sem se discutir, que a maioria da população do norte seja negra (somatório de pretos e pardos). E o grupo indígena? Eduardo Oliveira e Oliveira levanta o problema muito importante sobre o mulato como um obstáculo epistemológico. Hoje em dia, não usamos mais o termo mulato, mas, o pardo. Sobre a questão da mestiçagem, Kabengele Munanga escreveu um importante livro que vale muito a pena ler, *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil* de 2004.

Em termos derridianos, o pardo, mas, também, aquele que não se reconhece como branco, ou, o dito não-branco, o mestiço, seria o indefinível. Sem lugar, tenta-se levar o

pardo ou o mestiço para um grupo ou para outro. Em geral, o mestiço se sente pertencente a grupo nenhum; não é recebido por nenhum grupo. O mestiço é o resultado da violência e do projeto colonial; produto de estupro, alianças e sentimentos. Para alguns, o mestiço é a degeneração das raças; para outros, é o melhor resultado da mistura das raças. No contexto da desconstrução da colonialidade, o mestiço é o próprio *phármakon* (quase-conceito de Derrida, um operador da desconstrução). Não é isso, nem aquilo; é aquilo e o seu contrário; é um obstáculo, mas, também, uma possibilidade. Essas e tantas outras questões apontam a problemática de definir uma identidade única para o brasileiro. Sobre o *phármakon*, em um texto de 1972, *A Farmácia de Platão*, Derrida explica:

Se o *phármakon* é “ambivalente”, é, pois, por constituir o meio no qual se opõem os opostos, o movimento e o jogo que os relaciona mutuamente, os reverte e os faz passar um no outro (alma/corpo, bem/mal, dentro/fora, memória/ esquecimento, fala/escritura etc). E a partir desse jogo ou desse movimento que os opostos ou os diferentes são detidos por Platão. O *phármakon* é o movimento, o lugar e o jogo (a produção de) a diferença. (Derrida, 2005, p. 74)

O Brasil, em toda sua complexidade, na sua dificuldade de ser definido, é formado por muitos grupos étnico-raciais e sociais. Atribuir uma única identidade pode ser uma ação muito violenta. Somos constituídos por brancos, negros, indígenas, mestiços, orientais, asiáticos, etc. O Brasil é um país multirracial e de uma enorme pluralidade cultural. Porém, tendemos a pensar tal como Edouard Glissant, que não se trata de um multiculturalismo, mas de culturas que se misturam. Assim, o perigo de forjar (criar) uma identidade única, sem suas diferenças e multiplicidades, seria o de correr o risco de forjar (escamotear) violências históricas. Esse cenário, por sua vez, no qual não é possível localizar e definir uma única identidade, pode ser visto por alguns como um grave problema; mas, em termos de desconstrução, pode ser uma grande potência, pois afirma a multiplicidade de possibilidades de uma nação que resiste à violência de uma identidade única que apagaria a violência fundacional. Porque a desconstrução entende toda origem como uma mistura; em outros sentidos, como uma repetição, pois uma origem nunca é uma origem originária que marcaria seu momento fundador e puro. Toda origem, diz Derrida, começa por se repetir e pela impureza.

A filosofia, os saberes, a cultura ocidental, sempre estiveram preocupados com o fundamento, a base ou o solo seguro, a raiz, o fundo, o sustentável. Heidegger, no entanto, já havia ensinado que para além do fundo, do *fond*, do *Grund*, explodia o sem-fundo, o *sans fond*, o *Abgrund*. E para a desconstrução não há solo sustentável, fundo ou fundamento de conforto aparente, o mundo é desconfortável, instável, vivemos num abismo renitente, apenas superficialmente o mundo se mostra como celeiro de estabilidades afortunadas.

(Solis, 2016, p. 21)

Nem todo mundo se identifica com as identidades que tentam lhe atribuir ou com as identidades que precisa escolher. Esses, por sua vez, ficam sempre num vazio, num limbo, pois não sabem onde se colocar, onde se prender; porque, uma coisa é certa, a identidade, a princípio, oferece uma segurança, mas, pode, também, estabelecer limites. A desconstrução, então, fica atenta aos usos da identidade, pois uma das marcas do projeto colonial é a identidade; a identidade do colonizador forjada para justificar a colonização; e a identidade dos colonizados construída pela força da violência. Ora, qual o problema ou o risco da identidade? Em primeiro lugar, porque ela pode ser atribuída por outrem, ela pode definir, limitar e delimitar o ser de alguém ou de algo, não permitindo que esse alguém seja um outro, pois, juntamente com a identidade, vem a essência. Como se sabe, a essência diz o que uma coisa é, e que, por isso, não pode e nem vai ser outra coisa. Diante disso, as maiores violências em termos de racismo, preconceito e discriminação, surgem ao atribuir uma essência ao outro, ao forjar uma identidade baseada numa essência definida por outrem. Nesse sentido, é preciso forjar uma identidade enquanto estratégia política contra as identidades e essências forjadas pelo colonizador. Esse caráter estratégico do forjar, do forjar uma identidade, no caso, é importante para a luta dos direitos dos grupos vítimas das violências da identidade hegemônica.

A desconstrução de Derrida, talvez, seja um dos grandes movimentos de crítica à identidade enquanto uma violência. Mas, ao mesmo tempo, um pensamento que possibilita o entendimento da identidade como arma política, portanto, um *phármakon*, remédio ou veneno. E é nessa compreensão que poderemos localizar a influência da desconstrução em autores e autoras que fazem a crítica à identidade, tais como Gilroy, Mbembe, Glissant, Butler, Preciado, Bhabha, Hall, Spivak, Appiah entre tantos outros e outras, todos esses num diálogo com a desconstrução e com Derrida; fora outros e outras que recusam reconhecer, mas que sabemos que são influenciados não só por Derrida, mas por Deleuze, Guattari, Foucault e Lyotard. No entanto, para deixar bem claro, Derrida ou a desconstrução não nega a identidade, reconhece que existe um sentido político da identidade, um uso que busca fazer justiça. O perigo, segundo Derrida, é o risco de um narcisismo identitário que possa provocar uma violência ao diferente, tal como, por séculos, a Europa fez, e outras sociedades fizeram em todos os lugares do planeta. Dessa maneira, Derrida está mostrando o caráter de *phármakon* da identidade. Em outras palavras, ela pode ser um perigo ou uma solução, um remédio ou um veneno. Ainda mais, ela pode escamotear, forjar uma ação, um movimento. Porém, é importante não esquecer, e sempre lembrar, que o homem branco heterossexual é, também, uma identidade, e produz um identitarismo. Talvez, um

dos mais violentos.

Sempre desconfiei do culto ao identitário [...] Compartilho de sua preocupação diante da lógica comunitária, diante da compulsão identitária, e resisto, como a senhora, a esse movimento que tende para um narcisismo das minorias que vem se desenvolvendo por toda a parte. Em certas situações, deve-se, todavia assumir responsabilidades políticas que nos ordenem uma certa solidariedade para com aqueles que lutam contra esta ou aquela discriminação, e para fazer reconhecer uma identidade nacional ou linguística, marginalizada, minorizada, deslegitimizada, ou ainda quando uma comunidade religiosa é submetida à repressão. Isso de modo algum impede que se desconfie da reivindicação identitária ou comunitária enquanto tal. [...] Mas devo fazer minha parte, ao menos provisoriamente, aqui onde constato uma discriminação ou uma ameaça. Nesse caso, quer se trate das mulheres, dos homossexuais ou de grupos, posso compreender a urgência vital do reflexo identitário. (Derrida; Roudinesco, 2004, p. 34-35)

Mesmo com suas diferenças, tentou-se construir um mito, o da democracia racial, que se mostra frágil cotidianamente toda vez que o povo negro e indígena sofre, ainda hoje, com a violência que tem suas origens na lógica colonial. Falar de Brasil é muito difícil. Negar a sua violência fundadora tem sido muito fácil. Diante disso, a desconstrução da colonialidade tem sua importância, pois busca se iniciar com a desconstrução dos mitos de origem, dos mitos fundacionais, que trazem em suas origens a violência colonial.

Em primeiro lugar, é preciso reforçar que assumimos a desconstrução como uma herança do filósofo magrebino franco-argelino Jacques Derrida. A expressão desconstrução da colonialidade já existe, tendo sido usada tanto em português quanto em outros idiomas². Desconstrução, para Derrida, é um conceito ou, como ele vai chamar, um quase-conceito. Dessa maneira, existem especificidades e particularidades da desconstrução derridiana que não existem no termo comum, no substantivo desconstrução. Como veremos ao longo do texto, a desconstrução é uma estratégia, um acontecimento, um movimento que, por meio de operadores da desconstrução, promove inversões e deslocamentos de estruturas fixas e imóveis, abrindo possibilidades, aberturas para um por vir. Em *Políticas da Amizade*, Derrida explica que

A desconstrução não significa a demolição que arruína, mas desconstrução (*Abbauen*),

² Em português, vale a pena salientar o trabalho de Lino de João de Oliveira Neves, que, pelo menos desde 2007, vem usando a expressão desconstrução da colonialidade. Porém, por mais que nos identifiquemos com o trabalho do professor Lino, não encontramos uma referência à desconstrução segundo Derrida em seus trabalhos. No entanto, mesmo que Derrida não esteja presente em suas bibliografias, é possível localizar em seu trabalho, autores que tiveram contato com a obra de Derrida. Nesse sentido, mesmo o professor Lino não trabalhando com Derrida ou a partir de Derrida, acreditamos que, de alguma maneira, há um espectro da desconstrução derridiana em sua obra. Porém, nossa perspectiva de desconstrução é completamente derridiana.

desentulhar [ou deslocar, não digamos deportação, mas trata-se efetivamente de deslocar para elevar], afastamento de enunciados históricos (*historische*) a respeito da história (*Geschichte*) da filosofia. (Derrida, 2003, p. 336)

À herança da desconstrução de Derrida, juntamos outras heranças, africanas, indígenas, árabes, asiáticas e todas aquelas que construíram e formaram o Brasil e suas brasilidades. Para explicar melhor, juntamente com a herança do pensamento e da filosofia de Derrida, invocamos práticas, modos de ser, saberes, e pensamentos produzidos no Brasil e por brasileiros, juntamente com suas heranças.

A desconstrução da colonialidade opera um tipo de pensamento, um tipo de movimento, de ação, que assume todas as heranças que nos constituem. Operando por meio do jogo, do jogar, ou seja, jogando com essas heranças, a saber, aquelas oriundas da Europa, da África e as indígenas, podemos potencializar modos de vida e aberturas para outras formas de fazer filosofia. Reconhecendo as misturas, as trocas, desconstruindo elementos, movimentos e formas que acabam por excluir e oprimir, optamos por colocar em movimento elementos que se abrem à alteridade, que dão sentido à relação e ao por vir. Ora, é preciso reconhecer e assumir que quase todos os conceitos, formas, categorias, maneiras de colocar questões e estruturas com que trabalhamos são europeias, são ocidentais, têm heranças na Grécia antiga, na modernidade e contemporaneidade europeia. Ontologia, epistemologia, ciência, ética, sujeito, ser, devir, alteridade, política, dialética, metafísica, estética, transcendência, imanência, identidade, diferença, direito, autonomia, liberdade, humano, subjetividade, desconstrução e tantas outras foram cunhados em solo europeu, por isso, também, talvez, não possam ser universais. Mas, isso não quer dizer que outras sociedades não-europeias não produziam ou produzem essas categorias ocidentais. Porém, temos que perceber em que medida, quando as reproduzimos, não estamos operando na estrutura europeia, pensando na forma Ocidental, uma vez que já pensamos a partir da língua do colonizador e, assim, em que medida nossa estrutura de pensamento não é a mesma? Pois, a herança que herdamos e alimentamos da filosofia tem sua língua numa origem grega e latina. Isso não quer dizer que não havia filosofia antes dos gregos ou para além da Europa. Derrida lembra que

A história da filosofia é, toda ela, pensada a partir de sua fonte grega. Não se trata, sabemos de ocidentalismo ou de historicismo. Simplesmente os conceitos fundadores da filosofia são primeiramente gregos e não seria possível filosofar ou pronunciar a filosofia fora do elemento desses conceitos gregos. (Derrida, 2009, p. 114)

A colonialidade tem um caráter espectral, possui muitas histórias. Por essa razão, falamos de colonialidade no plural, sobretudo, uma colonialidade espaço-raciais. É possível

pensar a colonialidade em muitas dimensões, desde a colonização de um território até a colonização do ser, passando pela colonização do espírito, do corpo, da mente, da economia, da política, dos estudos, da cultura, da religião, dos modos de ser, entre tantos outros elementos. Podemos destacar dois tipos de características que percebemos na colonização, são elas: a impossibilidade de se descolonizar e a violência que rege as relações de colonialidade. A violência colonial promove tipos de violências que perpassam a imobilização do colonizado, até mesmo a sua alienação. A colonização impede uma resistência, uma luta contra a colonização e, ao mesmo tempo, desloca o colonizado de sua identidade ou do seu reconhecimento de si, para aquilo que o colonizador à sujeitou, ou seja, o colonizado não se reconhece como sujeito colonizado e assume uma identidade atribuída pelo colonizador. A violência colonial apaga todas as características e produções do colonizado, promovendo assim um epistemicídio, o assassinato de toda a produção cultural, artística ou epistemológica do colonizado.

Diante disso, é preciso reconhecer que a questão colonial é marcada pela questão racial. Por esse motivo, ela funciona a partir de um racismo epistemológico. Desta maneira, podemos compreender, nesse contexto racial colonial, que todas as produções intelectuais, artísticas e religiosas do povo colonizado, virão sempre compreendidas dentro de um edifício de valores, ocupando sempre um lugar secundário ou rebaixado. No caso da arte, essa imagem é muito evidente, quando se considera que uma produção popular não é tão sofisticada quanto uma arte dita erudita, a saber, arte/artesanato; música popular/música clássica. Libertar-se da colonização, talvez, seja impossível, porém, nada nos impede de uma luta constante contra a colonialidade ou, melhor, de promover uma desconstrução dessa colonialidade. As marcas da colonialidade são profundas. Muitas vezes, não sabemos quando a marca já não se tornou uma parte do nosso corpo a qual aprendemos a amar. A questão é pensar sempre movimentos de descolonização. Por mais que seja impossível, é também, ao mesmo tempo, uma contínua luta contra a colonização em curso. Por isso, podemos reconhecer a luta contracolonial como violenta, uma vez que o que está em jogo é um processo de negação, de recusa e de resistência para que aquilo que estava reprimido e recalcado venha à tona. Diante disso, é preciso perguntar quais movimentos e práticas resistem à violência colonial?

Tanto os egípcios na antiguidade, antes dos gregos, como sociedades não-europeias no período moderno colonial europeu, produziam seus modos de saber. Mas, em que medida, quando invocamos saberes não-europeus, não estamos contaminados pelo pensamento europeu, pelos seus valores morais e sociais, religiosos e epistêmicos? Um exemplo clássico é traduzir ubuntu por humanismo. Essa atenção é importante para que não forta-

leçamos ainda mais o epistemicídio. Um outro exemplo é quando se produz um discurso categórico de não trabalhar com as filosofias e os filósofos europeus e acreditar conseguir mascarar essa prática, como é o caso de termos como colonialidade do poder, que é uma referência explícita a Michel Foucault e sua concepção de poder. Como é o caso, também, do conceito de diferença colonial, que faz referência tanto a Martin Heidegger quanto a Gilles Deleuze. Enfim, a honestidade intelectual é muito importante para se pensar os movimentos possíveis a partir do sul do mundo, visto que podemos estar achando que estamos fazendo uma revolução intelectual enquanto, na verdade, estamos reproduzindo o pensamento colonial. E não há problema nenhum em pensar a partir da Europa e do pensamento europeu, porém, é preciso estar atento para não achar que está fazendo diferente, mas, acabando por reproduzir as mesmas mentalidades. Fingir que não é assim, que não é isso, é desonestidade intelectual ou má fé. Nada mais justo e honesto quanto o trabalho de Edouard Glissant que não nega sua herança da filosofia de Deleuze e Guattari para pensar a diáspora negra. Porém, é importante lembrar que, quando traduziram uma de suas obras para o inglês, retiraram todas as citações de Deleuze e Guattari. Como será que se chama isso? Por isso, a importância de se estudar a história da filosofia antes de sair falando de filosofia. Melhor ainda, seria bom perguntar o que é filosofia. Por outro lado, acreditamos em modos de pensar, de fazer filosofia, de ser e de existir que não reproduzam o legado europeu, é produzido por sociedades indígenas, sociedades tradicionais africanas, entre tantas outras sociedades milenares que possuem sua própria estrutura de pensamento, seu modo de viver.

Pensar a partir do Brasil exige uma atenção, uma certa vigilância da forma como se está pensando. Em outros termos, a desconstrução da colonialidade não nega heranças europeias e, por outro lado, abre-se às heranças reprimidas e recalçadas, obliteradas e assassinadas ao longo da história, a saber, às indígenas e africanas, pois reconhecemos que todas elas nos constituem. A estratégia da desconstrução da colonialidade consiste em deslocar as heranças europeias de seu lugar favorecido e deixar chegar todas as heranças que foram subalternizadas. Diante disso, é preciso considerar outras formas de saber, de pensar de agir das sociedades indígenas e africanas, procurar perceber em que medida elas estão ou podem estar em nosso convívio. A desconstrução da colonialidade não vê problema em trabalhar com as categorias europeias. O que a desconstrução da colonialidade procura fazer é retirá-la de seu lugar privilegiado e desmontar seu compromisso com a colonialidade, uma vez que todo o pensamento europeu é atravessado por uma tríade que é grego-judaica-cristã, sem, contar um certo tipo de mentalidade burguesa liberal. Tudo isso compromete quando pensamos e temos essa matriz nos espectrando. Por isso, a im-

portância da atenção e da vigília desses conceitos e categorias.

O Ocidente vive de uma suposta fundação dicotômica, que move o mundo: Hebraísmo e Helenismo – entre esses dois pontos de influência, move-se o mundo. Entretanto, onde está o Egito? A África? A Ásia? E as Américas? (...) Sem querer fazer uma psicanálise do Ocidente, alegando que o Egito foi recalcado no inconsciente do Ocidente, por mais que alguns elementos retornem (...) mostramos que, de forma espectral, o Egito sempre esteve presente. Nossa questão não é fazer uma ontologia ou um retorno a uma origem inconsciente, mas, levar em conta a hontologia, uma desconstrução da colonialidade. Não é o caso de abrir mais uma ferida narcisista na história da filosofia, (...) por quais motivos a história do Ocidente se funda em personagens e discursos específicos e abandona, recalca ou esquece outros? Por qual razão sempre nos limitamos a Édipo ou Abraão? (...) O Ocidente sempre esteve entre o judaísmo e o helenismo, entre Édipo e Abraão. Dois pais mitológicos que dão início à história do Ocidente, à história do homem, do homem que desafia as forças enigmáticas. (...) Entretanto, no meio dessa história de fantasmas e de espectros, com a qual se relacionam Édipo e Abraão e, fundamentalmente, se relaciona todo o Ocidente com todos esses espectros, entre eles Édipo e Abraão, talvez o maior de todos os espectros, seja o Egito. (Moraes, 2020, p. 78-79)

A maioria dos discursos racistas e preconceituosos sobre o brasileiro partiram de entendimentos de que o problema do brasileiro é sua mistura, que são suas heranças indígenas e africanas. A estratégia da desconstrução da colonialidade é exatamente desconstruir esses discursos, é desfazer e desmontar uma estrutura de pensamento e de mentalidade que possibilitou esses entendimentos. O que dizem ser o pior do brasileiro, para a desconstrução da colonialidade, é a sua maior força, sua maior potência. Nesse sentido, práticas culturais, religiosidades, modos de ser e de existir, ciências, mitologias, entre tantas outras coisas, se abrem com a desconstrução da colonialidade. Desconstrução da colonialidade é deixar chegar o reprimido, o recalcado, o excluído e retirar aquilo que é da ordem do colonial, da violência da exclusão, do seu lugar de poder, do seu lugar de privilegiado. Para facilitar um pouco esse entendimento, podemos pensar que a mentalidade colonial preferiu excluir heranças pautadas em modos de viver, tais como o ubuntu e o teko porã, nas quais a relação com o outro, uma alteridade radical, é a fonte da vida. Esse viver bem, por outro lado, foi apagado para se viver a partir de uma ética individualista, na qual o outro é meu inimigo, meu concorrente, etc. No entanto, sabemos que são centenas, milhares de possibilidades de deslocamentos e de aberturas que podemos produzir a partir da desconstrução da colonialidade, tal como pensar a partir de uma epistemologia, de uma ética, de uma estética bantu, yoruba, yanomami, guajajara, xavante, etc. ou de práticas culturais ou religiosas como o samba, a umbanda, o candomblé, o tambor de crioula, entre tantas outras. Nesse sentido, reconhecemos, desde já, que o pensamento da desconstrução da

colonialidade é um pensamento da mistura e dos cruzos, próximo do que Hommi Bhabha e Édouard Glissant, autores que possuem uma relação com Derrida, estão pensando. Ainda sobre a herança, Rafael Haddock-Lobo nos diz, sobre sua conexão com Derrida e a desconstrução, que é preciso

assumir toda a herança que carrego dos ensinamentos espectrais de Jacques Derrida, também ele um encantador de palavras que se espectra em seus textos. Preciso lembrar da importância do pensamento do rastro, do estar “diante de”, dos espectros e, portanto, do “estar diante dos espectros”. Preciso sublinhar toda a desconstrução da colonialidade que ele ensina e que se estampa em seu corpo e em sua escrita, lembrar dele, como um produto da colonialidade, que, para mim, e o mestre da spectralidade. (Haddock-Lobo, 2022, p. 138)

A título de esclarecimento, ou na tentativa de mostrar o que sabemos, e exatamente o que queremos ou não queremos falar, vale pontuar algumas coisas. Reconhecemos a importância e o valor, cada um em sua medida e singularidade, dos pensamentos e das produções do debate colonial: o pensamento da descolonização que está em Aimé Césaire e a negritude; a farmácia de Franz Fanon; a crítica da razão negra de Mbembe; a descolonização pela amefricanidade e o pretuguês de Lélia Gonzalez; o Quilombismo de Abdias Nascimento; os pensamentos decoloniais de Mignolo, Quijano, Maldonado-Torres, Catherine Walsh, além de outros e outras; a descolonização de Enrique Dussel; o pensamento contracolonial de Gilberto Freyre; o pensamento contracolonial quilombola do Nego Bispo; as brasilidades de Darcy Ribeiro; Paulo Freire e a pedagogia do oprimido; a crítica colonial de Albert Memmi; a denúncia das veias abertas da América-Latina por parte de Eduardo Galeano; o Atlântico negro de Gilroy; Eduard Said e o orientalismo; bell hooks e a educação transgressora; a filosofia da relação e a criouliização de Édouard Glissant; os pensamentos pós-coloniais de Stuart Hall, Spivak, Homi Bhabha e outros; todos esses são autores que também, em alguma medida, não negamos e que, com certeza, alguns deles, acabam por influenciar ou contaminar o nosso pensamento de alguma maneira. Pois a desconstrução da colonialidade é marcada pela mistura e pelo cruzo, e não existe mistura e cruzo sem contaminação, sem contato com o outro. A desconstrução da colonialidade tem um horror ao puro e à pureza. Puro e pureza deixamos para os discursos eugenistas. Nesse texto, tentaremos explicar cada passo do que entendemos por desconstrução da colonialidade. Em *Fantasma da colônia*, Haddock-Lobo, podemos entender que

É nesse sentido que a tarefa de uma desconstrução da falsa originariedade da filosofia europeia se une, em um mesmo gesto, à crítica descolonial, e que o filósofo, em solo brasileiro, precisa, em nome dessa multidão de espectros que são exorcizados pelo saber universitário e acadêmico, deixar-se por eles assombrar e, mais ainda, ser aquele que

aprende inclusive a invocá-los. Estar diante dos espectros no Brasil, portanto, não é, de modo algum, virar de costas para a tradição europeia, pois esta, certamente, também nos constitui e está diante de nós, a nos assombrar. (Haddock-Lobo, 2020, p. 64)

O primeiro termo da desconstrução da colonialidade aponta, como sabemos, para o filósofo Jacques Derrida. A desconstrução, herança de Derrida, jamais abandonamos, e nem pensamos em abandonar; talvez um dia, não sabemos, mas no momento não pensamos e nem queremos. Isso não se dá pelo motivo de sermos estudiosos, ou apenas, por sermos estudiosos de Derrida há muitos anos. Mas, porque fomos marcados, contaminados pelo pensamento de Derrida e da desconstrução, e entendemos, sentimos e nos identificamos com a sua força e a sua potência. Assumimos, então, que nosso pensamento parte da desconstrução segundo Derrida. Nosso modo de pensar, de fazer filosofia, vem com a força e a potência da desconstrução. Diante disso, é importante saber o que é a desconstrução de Derrida, pois não se trata apenas de um termo ou de um nome, mas de um conceito, ou, no sentido derridiano, um quase-conceito.

O segundo termo, colonialidade, também herdamos da crítica de Derrida à colonialidade. Entendemos que toda desconstrução é uma desconstrução da colonialidade. Desde seu primeiro trabalho, *De la grammatologie* (1967), além de ser uma obra ético-política, já era um trabalho de desconstrução da colonialidade. O projeto gramatológico de Derrida é um projeto de crítica colonial, que coloca em xeque, sobretudo, o etnocentrismo que é produzido e parte da Europa, na tentativa de ser o único modelo de pensamento válido. Dito de outra maneira, o projeto gramatológico de Derrida já é uma crítica colonial, porque começa por apresentar o imperialismo colonial do *logos*. Em *Le monolinguisme de l'autre* (1996), Derrida aborda a violência e a crueldade da colonialização. *L'Autre cap. La démocratie ajournée* (1996) é um outro momento do debate colonial em que está ainda mais explícito que a desconstrução é a desconstrução da colonialidade, por mais que ele não use a expressão. Diante disso, nos encontramos ainda mais próximos de Derrida e da desconstrução da colonialidade, ao relacionar o debate colonial com a desconstrução. Dessa maneira, ao assumirmos a herança de Derrida, assumimos também a potencialidade que a desconstrução permite, a saber, de pensar a partir da própria desconstrução. Assim, para o que pretendemos fazer, e o que a gente vem fazendo e pensando, a melhor maneira de pensar os nossos interesses é considerando a desconstrução da colonialidade.

Na tentativa de pensar às margens e para-além do ocidente, em sua cruel roupagem de universalidade, Gramatologia acena já ao Egito, à China e percorre estradas ameríndias: hieróglifos, ideogramas e a interdição do nome próprio delineiam esse limite do ocidente no qual Derrida, desde o início de seu “projeto” pretende trabalhar. E são essas margens que, assim como o filósofo, que vivia na aporia entre os dois lados do Mediterrâneo, nos

fazem viajar por poços e pirâmides, por farmácias e eclipses. (Haddock-Lobo, 2020, p. 68-67)

Antes de nos aprofundarmos no debate, é importante explicar que, quando assumimos uma herança, não quer dizer que estamos negando uma ou outra. Às vezes, até estamos, porque, muitas vezes, uma herança não se escolhe, ela escolhe a gente. Muitas vezes, uma herança chega sem pedir licença, como diz Derrida. Por outro lado, algumas vezes lutamos para nos livrar de uma herança. Queremos, com isso, explicitar que a desconstrução da colonialidade não rejeita e não nega tudo aquilo que passa por ela ou por onde ela passa, ela simplesmente não nega e não finge que não viu, ela reconhece, ela assume. A desconstrução da colonialidade pensa, lida, manipula, joga, esgota, implode, abre e, até, passa por cima se precisar, mas reconhecendo os rastros que vão e que ficam, reconhecendo e assumindo os fantasmas que assombram.

A desconstrução da colonialidade não nega e nem recusa um contato, um encontro, uma contaminação, um esbarrão, a chegada do outro. A desconstrução da colonialidade não busca um purismo, nem uma limpeza; muito menos, promove uma psicanálise de suas origens na busca de entender e se livrar dos seus fantasmas e de seus recalques. A desconstrução da colonialidade, então, aceita e se relaciona com tudo aquilo que chega, estando sempre aberta ao outro, ao por vir, mas nunca - pelo menos tenta, ao máximo - não negar suas origens e suas heranças. E falamos de origem e herança no plural porque é sempre mais que uma, muitas delas são até desconhecidas.

A desconstrução da colonialidade é o pensamento da contaminação, do contato, do hibridismo, da mestiçagem, do rolo, do desenrolo, das misturas, das contradições, dos cruzos, do por vir, das heranças. Porém, uma coisa é importante salientar, a desconstrução tem um compromisso que é com a responsabilidade e com a justiça. Nesse sentido, a desconstrução da colonialidade acontece para que não se apague, não se esqueça do espectro da colonialidade e de suas heranças mais perversas, mas, também, mais potentes.

Assim, em que medida a desconstrução teria alguma importância ainda hoje? Qual a importância da desconstrução ou de uma desconstrução da colonialidade? Existe realmente alguma relevância pensar a desconstrução da colonialidade a partir dos países colonizados? É necessário ou qual a importância de relacionar a desconstrução com a colonialidade? Veremos que toda desconstrução é uma desconstrução da colonialidade.

Derrida sempre foi um filósofo crítico da colonialidade. Todo o seu trabalho vai passar por uma crítica à colonialidade. Sendo de origem magrebina, sabemos que Derrida carrega em seu corpo, em sua fala, em sua escrita, em seu pensamento a violência da colonialidade. Nesse sentido, não seria estranho que seu pensamento fosse, também, uma crítica à colo-

niaidade. A filósofa Olgária Matos lembra que

Francês judeu nascido na Argélia, criança, Derrida só conhece a língua oficial do Território de Ultramar. Contrariando a ideia corrente de a língua natal ser propriedade originária de que se é o depositário ontológico, o autor reflete sobre a natureza desse laço patrimonial e da retórica do pertencimento. Na França ocupada, privados de cidadania, os franceses judeus falam uma língua que se torna a do Outro, produzindo-se uma distância particular, distância não do mais afastado, mas do mais próximo. O exílio, o isolamento e a solidão revelam o que o conforto sedentário e a adequação a si mesmo dissimulam. Essa perda repentina da cidadania e da língua desconstrói a ilusão identitária, afetiva ou territorial [...] Entre 1940 e 1943 a comunidade judaica da Argélia foi privada de cidadania e nacionalidade “sem poder recuperar nenhuma outra. Nenhuma”. Eis assim uma comunidade – que falava somente o francês “colonizado”, sem manter praticamente laços com a tradição judaica e com as línguas locais, como o árabe e o kabyle – em desintegração. Exilado na própria terra, vivendo um êxodo na imobilidade, o perseguido vê-se excluído do campo jurídico, reduzido ao *homo sacer* e à “vida nua”. O estrangeiro não é mais quem vem de fora, mas aquele que não está em seu lugar em nenhum lugar. Em estado de “vazio radical”, Derrida pôde compreender que a transmissão de uma língua não é nem natural nem artificial. (Matos, 2016, p. 255)

A desconstrução da colonialidade, então, seria uma afirmação da desconstrução e sua preocupação com a questão colonial. Assim, toda nossa preocupação gira em torno de pensar práticas, políticas e saberes que possibilitem uma desconstrução da colonialidade, a partir de resistências produzidas no hemisfério sul, mesmo entendendo (ou já considerando) que o sul é uma invenção colonial. Por esse motivo, a desconstrução da colonialidade procura sulear a partir de Paulo Freire e Marcio Campos, mas, também, margeia a partir de Mariane Biteti e Matheus Grandi. Porém, entendendo que é melhor margear num plano horizontal do que num ângulo vertical. A desconstrução da colonialidade é mais forte, no momento que desmonta e desloca a hierarquia norte e sul. Dessa forma, nos libertando dessa dualidade hierarquizada e imposta, se desfaz o binômio global verticalizado, valorizando, dessa maneira, a horizontalidade, abandonando aquilo que fora uma convenção, em cima e embaixo, formando a ideia de povos do norte e povos do sul. Essa cena, construída a partir de um racismo epistêmico, possibilitou quase todas as violências coloniais.

O projeto de fundação colonial herda e traz no seu legado, todo o armamento fundacional, e o Estado, o Estado-nação-colonial, talvez, seja o primeiro solo originário que possibilite a distribuição da organização colonial que se lança para o futuro, a saber, as políticas contemporâneas na forma da globalização e do neoliberalismo, ou, para melhor entender, o neocolonialismo que não será apenas europeu, mas, norte-americano. É importante sempre estar atento às diversas práticas de colonialidade, uma vez que existe um certo imaginário de que é possível se libertar do colonizador, da colonialidade, da coloni-

zação; enquanto, na realidade, podemos estar reproduzindo, por um lado, diversas práticas de colonialidade com um discurso de libertação. Além disso, o quanto reproduzimos um modo de ser, uma mentalidade, um modo de vida que é completamente norte-americano. Mogobe Ramose nos alerta, por outro lado, que se libertar é, também, se libertar economicamente. Porém, o que a gente vê hoje é tanto uma dependência mundial, global ao capital e ao controle estrangeiro situado nos EUA, que reproduzimos e agimos de acordo com as regras e as sentenças vindas de fora. Sem contar um modo de viver pautado no consumo, típico do idealizado nos EUA. Ora, nada mais colonial do que tudo isso, uma prática colonial por meio da economia, do capital, que na verdade é a dominação colonial contemporânea dos nossos modos de ser e de existir.

No que diz respeito à capital e ao capital, percebemos como tudo é voltado para um centro. Após uma desconstrução da colonialidade, se desconstrói a centralidade do centro em nome da potência da periferia. Em outras palavras, se desloca o centro de sua centralidade, afirma-se a potência daquilo que é e está periférico, e, sob a lógica da transgressão e do limite, as margens produzem seus saberes e conhecimentos sem buscar a centralidade, porém, não permitindo a violência da centralidade daquilo que anteriormente era central. A centralidade na figura da unidade sempre promoveu uma violência ao empurrar a margem para fora, despotencializando e desvalorizando seus aspectos, que são plurais. Por mais que a margem se referencie ao centro, ao mesmo tempo, ferindo o princípio de não-contradição, a desconstrução possibilita, portanto, pensar a margem por ela mesma, e toda sua força e potência em si, em sua diferenciação, sem assim ter que cair na relação dialética que implicará na exclusão, na hierarquização ou na superação do que estava marginalizado. (Moraes, 2020a, p. 155-156)

A desconstrução da colonialidade precisa considerar uma imagem que se repete, a saber, do colonialismo contemporâneo que é diferente daquele que ocupa o território. É preciso sempre pensar que espectros e rastros da colonialidade se repetem e se camuflam na política, na economia e no pensamento. Assim, procuramos, também, sempre pensar a partir de uma concepção de desconstrução no plural, como diz Derrida em muitos momentos. Dessa forma, entendemos que existem desconstruções das colonialidades, uma vez que as desconstruções e as colonialidades são muitas. Porém, nesse momento, o que estamos pensando aqui é uma desconstrução da colonialidade a partir de um certo lugar ou de uma forma, a saber, de uma filosofia popular brasileira ou uma filosofia produzida a partir do Brasil.

Desconstrução, s. f.

Desconstruir, v. trans.

A história do pensamento ocidental, a história das ideias, da filosofia, ou seja, a his-

tória do Ocidente se constrói sob uma estrutura onde impera um pensamento identitário binário que garantirá uma expressão de força e potência, em nome do Espírito. Nesse sentido, a história do Ocidente como vai dizer Hegel, é a história do Espírito. Essa estrutura, movida pela força desse espírito, organizou-se de forma hierárquica e dicotômica, garantida pelos princípios de identidade, de não-contradição e do terceiro excluído. Então, organizando elementos, sujeitos, pensamentos, conceitos, etc, essa estrutura se apresenta de forma hierarquizada. Assim, nessa estrutura, Espírito e corpo; Deus e homem; Razão e mito; Razão e desejo; Universal e particular; Eu e o outro; Sujeito e objeto; Belo e feio; ser e devir; Homem e mulher; Homem e animal; Humano e não-humano; Justo e injusto, Verdade e falsidade; identidade e diferença; unidade e multiplicidade; dentro e fora; presença e ausência; ser e não-ser; cultura e natureza; civilizado e selvagem; teoria e técnica; branco e não-branco; conceito e metáfora; certo e errado; foram solidificados cada um no seu lugar, sendo que alguns em lugares privilegiados e outros em lugares subalternizados. A filosofia é essa história do espírito, história da luz que condenara à escuridão todos os povos para além dos limites da Europa.

Nessa lógica de subordinação e exclusão, em nome do Espírito, da razão (*logos*) enquanto espírito; da consciência enquanto espírito; do pensamento enquanto espírito; e até mesmo, da ideia enquanto espírito; todos tem os seus opostos presos numa engrenagem que os limita, impossibilita e recalca. Assim, o corpo, a paixão, o desejo, a imaginação, o sonho e a experiência, acabaram por ocupar lugares secundários e rebaixados, recebendo um valor menor e inferior aos outros elementos que ocupam um lugar privilegiado e centralizado. Nesse sentido, o processo colonial estabelece, no interior da própria metafísica, esses elementos que possuem um valor superior, melhor ou verdadeiro, ocupando e dominando essa estrutura. Os povos do sul ficaram destinados a ocupar esse lugar subalterno por constituir e reproduzir esses elementos ditos inferiores. Essa é uma das maiores violências coloniais, impor e compreender o outro a partir do que se deseja e se entende.

Essa estrutura se apresenta e funciona a partir de um movimento de verticalização, no qual alguns elementos ocupam um lugar privilegiado, em relação a outros que ocupariam um lugar secundário. Uma outra imagem para compreender essa estrutura de pensamento é no plano horizontal que, a princípio, não tem nada de igualitário, pois se organiza centralizando alguns elementos. Um plano no qual esses, que ocupam o lugar central, têm privilégio sobre que ficou à margem, distante do centro, na periferia do pensamento, dessa estrutura. Essa é a estrutura do pensamento filosófico. A metafísica tradicional ocidental é formada por esses pares binários conceituais, partindo do princípio de identidade, da presença e de um centro, além de buscar as origens dos fundamentos primeiros no intuito

de ordenar e dar sentido às coisas. Assim, esse pensamento ocidental metafísico acredita dar conta de tudo, acreditando ter formado seu edifício conceitual em bases sólidas, fixas e seguras. Esse edifício metafísico, que explica e faz funcionar a realidade de acordo com o seu interesse e sua estrutura, acaba por impossibilitar, impedir, obliterar aquilo que está em segundo plano ou à margem. Com essa estrutura bem fechada, acaba, também, por impedir que algo novo, diferente, estranho, não conhecido, que esteja por vir, que escape aos binarismos, chegue, aconteça. Em outras palavras, essa estrutura impede toda a possibilidade de devir, ou, em termos derridianos, de por vir. É a partir desse cenário filosófico que a desconstrução acontece, sobretudo, a desconstrução da colonialidade, uma vez que a colonização traz consigo essa estrutura de pensamento e de se relacionar com a vida. Não é sem razão que Derrida denomina toda essa forma de pensar de metafísica da presença, que tem como base um pensamento euro-etno-falo-logocêntrico que, a partir dessas bases, mantém até os dias de hoje firme o pensamento metafísico. Nesse sentido, a desconstrução é a desconstrução do eurocentrismo, do etnocentrismo, do falocentrismo e do logocentrismo. Podendo ser entendida como o deslocamento de todos esses centrismos em nome do que é marginal, do que é periférico.

É preciso, portanto, pensar as periferias em seus múltiplos sentidos e dimensionalidades. Tanto no sentido da produção da espacialidade urbana, quanto ousar pensá-la num sentido imaterial, ainda que objetificável através de relações de poder e violência que marcam os processos de produção do outro como conhecimento e como representação. Para pensarmos a força e a potência das periferias do mundo, formas e processos de existências que, exatamente por estar na linha do contato com o centro, qualifica-se como possibilidade de transgressão a partir da resistência e da invenção. Um outro ponto que compreendemos como margens ou periferias se dá para além da compreensão da marginalização, da exclusão ou do distanciamento do centro. Para nós, periferia é por ela mesma, não estando remetida a um centro. (...) a periferação ou subalternização do diferente é deslocada da dicotomia centro-periferia e cria seus modos a partir de si mesma. Não estamos aqui também fazendo da periferia um centro, a questão é fazer da periferia a condição de periferação do mundo em termos de não se constituir centros, uma vez que a periferia seria a condição de que algo se tornasse centro. (Biteti; Moraes, 2019, p. 91)

Mas, o que é desconstrução? Na busca de entender o que vem se falando de desconstrução, consultando alguns dicionários, podemos começar a entender e perceber a diferença da desconstrução enquanto um simples termo, substantivo e a desconstrução a partir de Derrida. No Dicionário Aurélio (2001) e no Dicionário Houaiss (2011) não existem o substantivo desconstrução e o verbo desconstruir. No dicionário UNESP do português contemporâneo (2011), desconstrução é um substantivo feminino que significaria *desestabilização; desestruturação*. No Minidicionário contemporâneo da língua portuguesa de Caldas

Aulete (2009), não existe o termo desconstrução. Porém, existe o verbo desconstruir, que significa *desfazer uma construção, para refazê-la em outros padrões*. Já na edição mais ampla de 5 volumes (1964) de Caldas Aulete, aparece o substantivo desconstrução, que significa *ação de desconstruir*, e o verbo desconstruir mais ampliado enquanto *desfazer o que se construiu; deitar abaixo, demolir*. Em nenhum dicionário há uma referência a Derrida. Mas, vai ser no *Glossário Derrida* (1976) de Silviano Santiago³ que podemos encontrar uma definição que mais nos interessa e que tem a ver com o que queremos tratar, a saber, a concepção de desconstrução, segundo o filósofo Jacques Derrida. De acordo com Silviano Santiago, desconstrução é uma

Operação que consiste em denunciar num determinado texto (o da filosofia ocidental) aquilo que é valorizado e em nome de quê e, ao mesmo tempo, em desrecalar o que foi estruturalmente dissimulado nesse texto. [...] Operam-se, ao mesmo tempo, uma desconstrução por *renversement* e uma desconstrução por *deslocamento* positivo, por transgressão. Mas não se trata de um gesto semelhante ao do “virar a página da filosofia”, ou ao de uma ruptura decisiva. As marcas se reinscrevem sempre num tecido antigo que é preciso continuar a desfazer. (Santiago, 1976, p. 17-19)

Em outras palavras, não entendemos desconstrução como um substantivo segundo nos traz alguns dicionários, mas como um conceito que tem sua história e seu lugar na filosofia. Dirce Eleonora Nigro Solis explica o termo desconstrução (*déconstruction*, em francês):

Trata-se de uma velha palavra francesa, apontada inclusive pelo dicionário *Littré* como estando em desuso. Segundo o *Littré*, “*déconstruction*” e “*déconstruire*” possuem um certo valor de arcaísmo [...] Desconstruir refere-se tanto a desfazer os termos de uma frase, quanto a desmontar determinada máquina a fim de transportá-la para outro lugar. Nos dois casos (palavras e máquinas), desconstruir indica, também, como o quer Derrida, a impossibilidade de voltar atrás ou reconstruir de maneira idêntica à anterior. (Solis, 2009, p. 35)

Déconstruction, foi um termo resgatado por Jacques Derrida ao traduzir a palavra *Destruktion* em *Ser e tempo* do filósofo alemão Martin Heidegger. Como vimos, a palavra *déconstruction* não era usada ou muito usada na atualidade. Pensando a partir da ideia de máquina e, também, de texto, Derrida aponta que desconstrução não seria o antônimo de construção. O contrário de construção é destruição. Derrida entende que Heidegger não está fazendo ou pensando em termos de uma destruição. Para Derrida, Heidegger

3 Não vamos desenvolver aqui, mas, talvez, na década de 70, Silviano Santiago já estivesse percebendo uma desconstrução da colonialidade em alguns movimentos artísticos brasileiros. Para isso, recomendamos *O cosmopolitismo dos pobres e Uma literatura nos Trópicos*.

estaria pensando uma desconstrução. E, por desconstrução, Derrida entende que é um movimento, um acontecimento que acontece. Assim, diz Derrida, “digo frequentemente que a desconstrução é o que acontece *“c’est ce qu’il arrive”*, o que se passa ou chega. O que acontece mesmo sem carregar esse nome: é o que acontece no mundo” (Derrida, 2001a, s.p.).

Um das maiores tarefas de Derrida, depois de ter assumido a responsabilidade de falar em nome da desconstrução, foi, principalmente, mostrar o que a desconstrução “não é não é nem uma filosofia, nem um método, nem uma doutrina, mas como digo muitas vezes, o impossível e o impossível como o que chega” (Derrida, 2004, p. 332-333). Em entrevista a Evando Nascimento, Derrida explica que “a desconstrução não dispõe de uma tábua de valores morais. A desconstrução não é uma moral. Não é um dever moral. Acontece (*“Ça arrive”*)” (Derrida, 2001a, s.p.). Acontece por meio de aporias, de dificuldades, de coisas impensáveis. Apesar da insistência de alguns em querer reduzir ou capturar a desconstrução para a sua lógica, prendendo-a a um conjunto de regras e proposições, Derrida e muitos outros estão sempre contribuindo para desviar ou deslocar a desconstrução da cadeia binária e identitária da tradição filosófica. É preciso pensar a desconstrução como uma estratégia, que opera pela resistência, pela invenção, pelo desvio, pelos deslocamentos. Sendo da ordem do acontecimento, a desconstrução é um acontecimento que acontece, que irrompe, de forma intempestiva, com a lógica temporal cronológica, progressiva, etc. Ultrapassando a alternância entre o temporal e o intemporal, está sempre no movimento do devir, do instante, sempre por acontecer acontecendo, porém, sem ser esperado, calculado ou previsto. É um acontecimento que chega sem avisar, sem mandar recado.

A desconstrução acontece na realidade, no pensamento, na vida, nas instituições, no texto, desmontando as estruturas fixas que impedem o movimento e o devir do pensamento e do acontecimento. A desconstrução abre o texto metafísico, permitindo o fluxo de um devir para o pensamento e para as ideias. Como diz a filósofa Dirce Solis, “a estratégia da desconstrução apresenta-se como uma estratégia de ação, ou seja, compreende um certo ato de leitura, uma certa forma de ler os textos de toda a ordem” (Solis, 2009, p. 14).

A desconstrução opera de uma forma que busca desfazer a hierarquia presente, dando vez ao que antes estava recalcado, permitindo a possibilidade do novo. Esse acontecimento da desconstrução revela, deixa chegar o que há de reprimido, recalcado, apagado, silenciado e escondido por detrás dos discursos e conceitos que, na cultura ocidental, estão excluídos por elementos que se apresentam como únicos e que se mantêm predominantes, como melhores ou verdadeiros. O que se desconstrói é uma estrutura edificada ao longo

da história, que construída se petrificou com *status* de única e verdadeira, não permitindo transformações e questionamentos. O acontecimento da desconstrução derruba a hierarquia conceitual, ou seja, inverte a hierarquia, permitindo que o que era antes secundário e recalcado, num certo momento, tenha privilégio sobre o que estava como dominante. Porém, há um segundo momento na operação da desconstrução que é o deslocamento, que acaba por colocar esses conceitos numa mesma base, não permitindo mais o privilégio de um pelo outro, não mantendo mais uma estrutura vertical na qual um se sobrepõe ao outro. Com o fim da hierarquia conceitual, a desconstrução permite uma disseminação de novos conceitos que não mais estariam presos à lógica binária identitária. Portanto, a desconstrução é a desconstrução da hierarquia, dessa hierarquia.

Esses movimentos e acontecimentos desconstrutores que acontecem operam na forma de desmontar, inverter, abalar, deslocar, abrir e escapar de estruturas que aparentemente seriam ou estariam bem estabelecidas, fortes, edificadas de uma maneira vertical; estabelecendo, dessa maneira, uma hierarquia nos elementos que estariam presos a uma dualidade, ou seja, ao seu contrário. Nesse sentido, a desconstrução dessa estrutura desmontaria essa hierarquia, promovendo uma abertura a partir de um deslocamento no qual não haveria mais hierarquias entre esses elementos. Dessa forma, abriria a possibilidade para novos elementos chegarem sem ocupar lugares privilegiados, enquanto outros deixariam de ocupar lugares recalcados, rebaixados ou secundários. Assim, como diz Derrida em *Posições*, texto de 1972,

Desconstruir a oposição significa, primeiramente, em um momento dado, inverter a hierarquia. Descuidar-se dessa fase de inversão significa esquecer a estrutura conflitiva e subordinante da oposição. Significa, pois, passar muito rapidamente – sem manter qualquer controle sobre a oposição anterior – a uma neutralização que, praticamente, deixa intacto o campo anterior, privando-se de todos os meios de aí intervir efetivamente. (Derrida, 1975, p. 48)

É importante reforçar que o movimento de inversão é rápido. Essa inversão vem numa certa força do que é reprimido, recalcado, vem na força de um retornante, daquele que é empurrado às margens, ao subterrâneo. Em outras palavras, é preciso um certo momento, que permita que o que estava reprimido ou distante se posicione num lugar privilegiado, para que se desfça a violência repressora anterior. Mas, em seguida, na desconstrução segundo Derrida, é preciso um novo deslocamento, quase que em seguida, para que se desfça a hierarquia. Por isso, Rafael Haddock-Lobo vai dizer em *Labirinto das inscrições*, que

No momento da inversão, aquilo que é recalcado, reprimido, abafado, marginalizado pela filosofia é colocado em destaque. Dá-se, assim, em um primeiro momento olhar especial à escrita, ao significante, à mulher, à loucura etc., em detrimento de tudo que foi defendido

pelo falo-logo-fonocentrismo: a fala, o falo, a razão, o significado etc. (Haddock-Lobo, 2008, p. 86)

A desconstrução provoca deslocamentos, sobretudo, dessas estruturas estabilizadas, fixas, impostas. Essas estruturas clássicas hierarquizadas se dispõem a partir de uma relação de poder, saberes e sujeitos. Nesse sentido, asseguradas pelo princípio de identidade, pelo princípio de não-contradição e pelo princípio do terceiro excluído, essas estruturas fixas e aparentemente inabaláveis, violentas em seu modo de estar, exprimem a fundação da filosofia ocidental, tendo a pretensão de garantir uma segurança, que não permitiria o erro, o desvio, a contaminação e a chegada de um outro, de um diferente. Então, a desconstrução atua enquanto uma estratégia contra um certo império do *logos*, que Derrida denomina de logocentrismo, que seria o centralismo e o privilégio do *logos*, da razão, e de uma única razão. Em *Gramatologia*, Derrida aponta que

a história da metafísica que, apesar de todas as diferenças e não apenas de Platão a Hegel (passando até por Leibniz) mas também, fora dos seus limites aparentes, dos pré-socráticos e Heidegger, sempre atribui ao *logos* a origem da verdade em geral: a história da verdade, da verdade da verdade. (Derrida, 2008, p. 4)

Procura-se desconstruir esse logocentrismo, que é a marca de um etnocentrismo eurocêntrico, que promove e garante a colonialidade, o racismo epistêmico, impondo, dessa maneira, uma interpretação dominante, a partir do pensamento europeu. A desconstrução, desse modo, se desvia, se desloca, na sua forma de pensar, daquilo que seria uma maneira hegemônica de fazer filosofia. Em outras palavras, o logocentrismo é uma outra faceta da colonialidade. Cabe, então, ao acontecimento desconstrução o deslocamento dessa violência da interpretação, que tem pretensão universal e que atravessa qualquer particularidade, singularidade ou por vir. Sobre o logocentrismo, em *A besta e o soberano*, Derrida explica que

a propósito do *logos* é que no fundo, o que se pode chamar, o que eu chamei desde muito tempo de “logocentrismo”, justamente, que sempre designou ao que me parece uma hegemonia forçada, uma força, que impõe uma hegemonia, não significava apenas a autoridade do *logos* como palavra, linguagem – que é já uma interpretação –, mas significava também uma operação propriamente, eu diria, entre aspas, “europeia”, que reúne, justamente, ao mesmo tempo, as tradições bíblicas [...] e depois a tradição filosófica, em larga escala, as religiões monoteístas, as religiões abraâmicas e a filosofia. Esse logocentrismo das religiões abraâmicas e da filosofia significa não tanto que o *logos* seria simplesmente o centro de tudo, mas que ele se encontra, justamente, em uma situação de hegemonia soberana, organizando tudo a partir de suas forças de tradução. (Derrida, 2016, p. 480)

A desconstrução consiste em deslocar e desfazer essas hierarquias estabelecidas por

produzirem desigualdades e exclusões. Acontecendo, tanto no discurso quanto na prática, a desconstrução desconstrói para desfazer a violência dessa estrutura, desfazendo as hierarquias e permitindo que não somente o que estava recalcado retorne, como também, permite que o um novo chegue para compor os pensamentos e as ações. Dessa forma, alguém pode dizer, mas a desconstrução também é violenta, respondemos que sim. A desconstrução é violenta tal como as estruturas fixadas também são, pois, mantêm as hierarquias, reprimem o diferente e impedem toda mudança e transformação, conservando aquilo que é mais clássico e tradicional a partir de um único modo de compreender e lidar, uma única forma de interpretar e pensar, uma única maneira de se movimentar dentro do jogo. Em outras palavras, a desconstrução desobedece às regras dos movimentos. Em primeiro lugar, porque muitas vezes ela acontece sem a gente esperar, tal como aquele estrangeiro que chega sem avisar. Assim, a desconstrução acontece, e, se a desconstrução acontece, foi porque aconteceu e a gente não viu chegar. Esse movimento de chegar sem avisar pode ser muito violento, uma violência que desloca o que antes era predominante, que estava imóvel e acomodado em seu lugar, possibilitando que, desse lugar, ocupasse um lugar privilegiado e de poder, um lugar de ordem e de comando. Nesse sentido, no berço da filosofia, a desconstrução é violenta, porque retira aquele que estava acomodado no seu lugar, não permitindo que ocupe mais, de forma colonial, esse lugar garantido pelo poder.

A desconstrução denuncia a violência que se esconde nos discursos que, pretendendo se apropriar de uma origem, o fazem se instituindo como uma pretensa verdade. Os discursos produzidos pela “inelutável nostalgia” e sua correlata esperança instituem e destituem, a cada lance, novos centros de dominação que, diz Derrida, apenas trocam uma violência por outra, na eterna reprodução de uma mesma lógica apropriadora. (Duque-Estrada, 2008, p. 61)

A desconstrução é uma crítica à metafísica tradicional centralizada na presença, no Eu, no sujeito, que, em busca de uma origem, uma origem originária, garante a sua pureza que se perde no narcisismo do eu e numa nostalgia da origem. É nesse momento que a filosofia cai num dogmatismo sem volta, uma vez que a metafísica ocidental é a representação do domínio do pensamento logocêntrico. É enquanto uma crítica a essa filosofia que a desconstrução permite outros e novos movimentos. É a partir disso que poderemos falar de uma desconstrução da colonialidade, invocando outras epistemes, outros modos de ser, outras escrituras e outras práticas filosóficas.

A desconstrução acontece. Esse acontecimento é inevitável, já pode ter acontecido e não ter sido visto. A desconstrução promove fissuras e brechas que nos permitem movimentar e, também, permitem a chegada do novo. Pensando a realidade enquanto texto, ou

enquanto linguagem, ou, até mesmo enquanto escritura, quando a linguagem se esgota, a representação já não representa, o narcisismo se afoga na própria imagem, a descrença toma conta de tudo e de todas, as estruturas começam a abalar, sua precariedade, sua suposta segurança começam a se desmontar. É preciso, então, urgentemente deixar vir o outro, o outro reprimido, recalcado, o outro, o fora; um outro pensar, um outro lugar, uma outra escritura. Quando esses deslocamentos acontecem, é necessário se abrir ao por vir, àquilo que não está presente. Dessa forma, abrimo-nos para uma disseminação de escrituras, de escrituras-outrem, que vêm do fora, do recalque, do reprimido, do excluído, do além dos além, como diria Estamira. É preciso descentralizar o *logos* enquanto uma única forma de pensar, condição única de fazer filosofia e ciência no Ocidente.

A desconstrução procura desmontar qualquer discurso que se apresente como “construção” levando em conta que a filosofia trata de ideias, crenças e valores construídos dentro de um esquema conceitual, o que se desconstrói é maneira como eles se mantêm unidos em um determinado esquema. (Borradori, 2004, p. 145)

A desconstrução acontece nesse edifício metafísico que garante a filosofia e a ciência a partir da razão, do *logos*, elementos cruciais que garantem a edificação desse prédio metafísico. A Razão, paixão da filosofia e da ciência ocidental, é o motivo de orgulho que o europeu crê ser o único a possuir, convencido de existir apenas uma. Assim, a desconstrução acontece para deslocar essas estruturas, deslocar esses movimentos que operam dentro dessas estruturas. Dessa maneira, a desconstrução acontece, revelando que a filosofia e a ciência ocidental são os grandes mitos, a maior e mais forte mitologia branca do pensamento ocidental. Mitologia sustentada pela crença do europeu em sua invenção, seu longo sono dogmático. Em *Discurso sobre o colonialismo*, Césaire trata bastante sobre a crença do europeu em seu próprio mito.

Assim, crendo de forma cega em seu próprio mito, o homem branco europeu, acreditando na sua razão, apostou todas as suas fichas, acabando por creditar a essa crença, credenciando-se nela para sustentar sua história e seu futuro em todo único saber, um tipo único de razão. O grande erro desse homem europeu foi acreditar em seu próprio mito. A crença nesse mito forjou seu império, o império da razão, o império do *logos*. Tudo isso porque alimentou a crença de que essa razão traria e garantiria todas as prerrogativas do conhecimento e da verdade. Em *Margens da Filosofia*, Derrida diz

A metafísica – mitologia branca que reúne e reflete a cultura do Ocidente: o homem branco toma sua própria mitologia, indo-europeia, o seu *logos*, isto é, o *mythos* do seu idioma, pela forma universal do que se deve ainda querer designar por razão. O que não é de modo algum pacífico. (Derrida, 1991, p. 271)

Para que seja possível um certo movimento da desconstrução, é preciso considerar alguns elementos para que aberturas e saídas se efetivem, possibilitando configurações de criação. Para que isso seja possível, Dirce Eleonora Nigro Solis compreendeu que Derrida pensa e atua por meio de operadores da desconstrução (Solis, 2009, p. 32). Dessa maneira, Derrida invoca o que ele vai chamar de quase-conceitos. Esses operadores quase-conceituais rompem com o binarismo e com os limites impostos ao conceito. Esses quase-conceitos operam de maneira a possibilitar movimentos de pensamento, textuais e práticos, que muitas vezes os conceitos tradicionais não possibilitam. Sendo assim, Derrida invoca a força desses conceitos tais como *phármakon*, repetição, espectro, rastro, dobra, escritura, hímen, hontologia, economia, *différance* e muitos outros. Esses operadores são importantes para pensar uma desconstrução da colonialidade, uma vez que ela nos exige pensar por operadores – derridianos, ou não – para que possamos promover e mover um pensamento que abale a colonialidade. Para pensar a desconstrução da colonialidade, é preciso pensar operadores de uma desconstrução da colonialidade.

A desconstrução da colonialidade

Na força da desconstrução, da desconstrução, sobretudo, do edifício metafísico, ou seja, de um tipo de pensar, de um pensamento que se move como herdeiro da violência colonial, a desconstrução da colonialidade assume as estratégias da desconstrução de inversão e deslocamentos dos pares binários opostos estabelecidos de forma hierárquica. Considerando esse deslocamento, iremos ao máximo evitar a moralização ou a valorização a partir de uma hierarquia que possa comprometer o pensamento. Procuraremos, então, pensar a partir de uma horizontalidade que não caia na configuração de centro e margem. Diante disso, aqueles elementos excluídos, marginalizados, ocupariam o mesmo lugar dos seus contrários sem se sobreporem uns aos outros.

A história do Ocidente é a história do Espírito, que nega aos povos não-europeus o Espírito. Compreendendo que Espírito e Razão se confundem, negou-se, por consequência, a razão aos povos não-europeus. Por esse motivo, se diz muito que os povos do sul não pensam, que são povos da paixão, do desejo e do corpo. Ainda na lógica da negação, não reconhecem os povos do sul como possuidores de uma história. Isso, por, também, segundo o pensamento europeu, não possuíam uma escrita, uma vez que, em seu etnocentrismo, o europeu só aceita como escrita a sua própria escrita alfabética fonética. Seríamos, então, povos da oralidade. Diante disso, a desconstrução da colonialidade acontece desmontando essas hierarquias. Assim, entendemos que povos do sul são povos do corpo e do espírito, da razão e do desejo, do pensamento e da teoria, da oralidade e da escritura

(de outras escrituras, escrituras-outrem), e por aí vai. Explicando de outra forma, a desconstrução desfaz as hierarquias e compreende que tudo isso que estava hierarquizado possui seu valor por si mesmo, e é com isso que vamos jogar. E esse jogo é feito na rua, na universidade, nos terreiros, nos bares, nas igrejas, nos tribunais, nas encruzilhadas. Então, se a história da Europa é a história do Espírito, a história do sul do mundo é a história de muitos espíritos e muitos corpos, de muitas falas e de muitas escrituras.

Ao negar o espírito, acham estranho, por outro lado, a presença da alma. Alma que é negada e não é reconhecida nas pessoas, mas, que é ironizada quando percebem o culto aos objetos e às coisas que possuíam alma. Essa prática, que denominaram animismo, também, foi uma forma de definir algumas sociedades enquanto primitivas, associando-as à infantilização. Assim, desconstruímos essa hierarquia de povos adultos e povos infantis, povos avançados e povos atrasados. Compreendemos que os povos do sul, povos do corpo, da paixão, do desejo, são também povos do espírito, dos espíritos, das almas e da razão. Entendemos a relação da alma com as coisas; que a alma, as almas, estão em todos os lugares; constituem tudo e todos, o corpo humano, a natureza e os objetos; mas, também, lugares e espaços. Tudo é e tem espírito. A desconstrução da colonialidade é o deslocamento da hierarquia e da separação entre espírito e corpo, em que reconhecemos não poder encontrar o limite onde começa um e termina o outro. A partir de Derrida, entendemos que há um devir-corpo do espírito e um devir-espírito do corpo.

Desde que se deixa de distinguir o espírito do espectro, ele toma corpo, encarna-se, como espírito, no espectro. [...] o espectro é uma incorporação paradoxal, o devir-corpo, uma certa forma fenomenal e carnal do espírito. [...] A saber, um corpo! Uma carne (*Leibe*)! Pois não há fantasma, não há jamais devir-espectro do espírito sem, ao menos uma aparência de carne, num espaço de visibilidade invisível, como des-aparecer de uma aparição. Para que haja fantasma é preciso um retorno do corpo, mas a um corpo mais abstrato do que nunca [...] Uma vez a ideia ou o pensamento (*Gedanke*) destacados de seu substrato, engendra-se o fantasma *dando-lhe corpo*. (Derrida, 1994a, p. 21-170)

Por mais que esse debate invoque elementos, a princípio, ligados à religião, no contexto da desconstrução da colonialidade, não pensamos a religião como inimiga do pensamento. Inimiga do pensamento é um tipo de religiosidade dogmática, que aliena, que reprime, que impede, que exclui e que mata. Ao contrário de Platão e de outros, nós aceitamos e não negamos os mitos, os poetas, as ficções, os sonhos, as religiões, os feitiços, as magias, as mandingas e a imaginação. A preocupação da desconstrução da colonialidade é com os impedimentos. Nesse sentido, a desconstrução da colonialidade se abre às práticas religiosas, aos cruzamentos das religiões, etc. Dessa maneira, a desconstrução da colonialidade opera entre os limites do profano e do sagrada. A desconstrução da colonialidade pensa a

força dessas duas categorias, entendendo que os limites entre as duas se contaminam. Um sagrado sem sacralidade, sem o valor de pureza e de origem. Um sagrado que profana, que abre, que transborda qualquer tentativa de purificação de uma ação, de um pensamento. Um sagrado-profano que rompe com a moral, religiosa ou burguesa, jurídica ou política. Que imploda a moral, a culpa cristã, o pecado original, que criam relações e modos de ser que reprimem e recalcam, não somente, modos de ser, mas maneiras de pensar e de desejar.

Como compreendemos a desconstrução da dualidade hierarquizada natureza e cultura, não pensamos a cidade separada da natureza. Nesse sentido, por exemplo, a cidade do Rio de Janeiro, povoada ainda hoje por muitos grupos indígenas, que resistem à violência colonial, quilombos e aldeias que resistem, demarca muito essa relação da cidade e da natureza como aquilo que se envolve numa simbiose e possibilita um agenciamento da cultura, das pessoas, dos animais com a natureza e a cidade; desfazendo, portanto, as fronteiras de onde começa a cidade, a cultura e a natureza. Assim, é no convívio com cachoeiras, montanhas, praias, rios, lagos, etc. que heranças de um modo de ser e de se relacionar das sociedades que outrora se agenciavam com esses espaços e lugares nos espectram. Lugares que, por outro lado, a herança colonial, ainda hoje, se relaciona na maneira de destruir ou de explorar. Mas, que podem ser desmontados, pois a desconstrução da colonialidade compreende um modo de vida na cidade urbana invocando heranças de povos e grupos que se relacionavam com a natureza para viver melhor. Não é à toa que quilombos e aldeias ainda resistem nos dias de hoje, sobretudo, em outras configurações. Andreilino Campos tem um importante trabalho ao pensar a ressonância que vem do quilombo até à favela. Essas, e tantas outras, com certeza, são manifestações e relações herdadas dos povos indígenas e africanos. Vale a pena lembrar que muitos dos discursos racistas e preconceituosos de modos de vida, de modos de relação com a natureza são vistos de forma preconceituosa, retomam as nossas heranças africanas e indígenas. É preciso então desconstruir essa mentalidade.

Quando Rafael Haddock-Lobo diz que o seu livro é mais escrito com os pés do que com as mãos e a cabeça, podemos ver o movimento da desconstrução nessa sentença. Essa é em si mesma desconstrutora. Pois, além de contrariar qualquer entendimento lógico, ao dizer que escreveu com os pés, ele não nega a mão ou a cabeça, só diz que o seu livro é mais escrito com os pés do que com as mãos e a cabeça. Até, porque, é claro, ele escreveu com as mãos, mas invocando a força dos pés. Essa é a força da desconstrução, visto que, é importante destacar, Haddock-Lobo não está produzindo uma metáfora, mas, pensando em termos de sentido e de transbordamento da linguagem. Além disso, Rafael

Haddock-Lobo está nos possibilitando toda uma ética, estética e teoria do conhecimento a partir dos pés. Se, antes, ele invocou Dona Ivone Lara, é por saber que havia naqueles ensinamentos, todo um entendimento que iria ao encontro do que seria uma desconstrução da colonialidade.

Queria também lembrar que o tema da pisada, do como pisar ou essa “ética dos pés” e recorrente na cultura popular brasileira, certamente contra a pisada arrogante e violenta dos colonizadores, desbravadores, bandeirantes, todos assassinos heroificados. Acho que um dos exemplos mais lindos e potentes é o de Dona Ivone Lara, quando fala de “pisar no chão devagarinho”. (Haddock-Lobo, 2022, p. 29)

Nessa passagem, Haddock-Lobo, ao propor um deslocamento de uma estrutura de séculos pautada na imagem do corpo humano, sendo a cabeça a representante do pensamento e os pés como aquilo que só teria uma função mecânica de mover o corpo, a partir de ordens vindas da cabeça, desconstrói a imagem na qual só o pensamento pensa, que só a razão produz conhecimento. Haddock-Lobo desconstrói uma história da filosofia, uma história da teoria do conhecimento. Uma desconstrução na qual o corpo, os pés, possibilitariam o conhecimento e o pensamento. Ora, sabemos que a questão do conhecer, do poder conhecer, de como conhecer, do que se pode conhecer, deu um sentido a uma história da filosofia no Ocidente. A história da filosofia sempre prezou pelo conhecimento por meio do olhar, da observação, da checagem, do confere. Sempre na intenção de conhecer e de apreender algo, essa filosofia do olhar, acreditava capturar os fenômenos, os acontecimentos, os fatos, as coisas. É claro que em alguns casos, o braço, as mãos se tornaram uma extensão do olhar, na tentativa de conhecer. Esse olhar, por sua vez, diretamente conectado ao cérebro, à cabeça, à razão.

Sem a pretensão de querer produzir uma teoria do conhecimento, uma epistemologia e, até mesmo, tentar apreender uma realidade e defini-la, dizer o que é ou o que não é, podemos, a partir da desconstrução da colonialidade, pensar uma filosofia do saber pisar, uma filosofia com o pé no chão, uma filosofia que começa com a relação entre o chão e os pés, com a terra e os pés, com o asfalto e os pés, com a areia e os pés. Mas, reconhecendo que esse caminhar do pensamento é uma forma de pensar tanto a ética quanto a estética. Diante disso, sem querer dizer o que é uma filosofia do saber pisar, arriscamos a entender essa filosofia como um pensamento que se produz a partir dos pés, mas, em nenhum momento, pensa em excluir ou abandonar os caminhos produzidos pela razão, pela cabeça. Não pretendemos trocar as mãos pelos pés, nem o olhar pelo pisar. Mas, considerar outras formas de conhecer, de produzir e de viver.

Nas caminhadas do pensamento, é importante saber pisar devagar quando tiver que

pisar. Mas, por outro lado, quando for para pisar fundo, não se deve correr dos desafios. Nesse sentido, conhecer por meio do pisar é importante, para saber como pisar, quando chegar, quando sair e quando ficar. Então, seja no chão do terreiro, sentindo o axé, pisando e dançando para e com o santo. Saindo do terreiro, pisando na quadra, na roda de samba, na avenida, na pisada do samba, no miudinho ou no samba da passista, o importante é compreender que existe uma ética do saber pisar. A partir de uma compreensão de uma desconstrução da colonialidade, essas caminhadas, em momentos diferentes, em espaços diversos, se dão por meio de atravessamentos, de cruzos, porque esses lugares se conjugam entre si, se cruzam, se modificam, ganham sentido de acordo com a situação que acontece. Nesse sentido, da mesma forma que no final da curimba começa o samba, ou no meio do pagode no boteco começa a gira, ou andando pelas ruas de madrugada se canta para o santo, essas e outras formas de pisar, de conhecer pelo pisar, exigem uma reflexão ética de como o pisar possibilita o conhecer.

Entre uma filosofia de que só posso conhecer aquilo que vejo, heranças bíblicas que encontram forças na ciência, mas que são problematizadas pela filosofia do não confie nas aparências, deixamos de considerar algumas pisadas fortes na história, tal como a de Jesus que pisa nas águas, da caminhada de Sócrates e Fedro para os limites da *pólis*, da jornada de Zaratustra ou do passeio do *flanuer* do Benjamin. Nesses casos, ficamos tão atentos às impossibilidades, ao fim, do chegar ou de aonde quer chegar, ou o do que nos conduz na caminhada, que esquecemos de olhar para os pés, para o chão; foram passeios que nos mantiveram olhando para o céu. Talvez, essa seja uma insistência de achar que o filósofo precise sempre estar olhando para o céu, para a transcendência, e não se preocupe com o chão, mesmo quando ele cai no buraco, como foi o caso de Tales. Esse conto da vida de Tales nos desperta uma questão: não sabia Tales que é possível fazer uma filosofia dos pés? Não pensou Tales que poderia conhecer tocando com os pés, sentido os pés? Quando invocou a água como o primeiro elemento primordial da vida, não sentiu a água do Mediterrâneo tocando seus pés? Uma coisa é certa, se Tales pensasse com os pés, não cairia no primeiro buraco à sua frente. Essa anedota, essa historinha, nos ajuda a entender, a partir de uma desconstrução da colonialidade, que a herança na qual só poderíamos conhecer olhando pra cima se desfaz abrindo a possibilidade de conhecer por meio dos pés.

Nesse deslocamento de trazer a filosofia para os pés, mas, não só os pés, o chão, também, queremos considerar que o chão nos ensina, tal como aprendemos ao tocar com os pés. Nesse sentido, deslocamos a ideia de que conheço com os pés um objeto que seria passível de se conhecer. Queremos deixar claro que, ao mesmo tempo em que conheço ao pisar, o chão me ensina a conhecer, o chão acaba por me conhecer. A questão do pisar

invoca o lugar onde se pisa, como se pisa, o que se sente ao pisar, o que se escuta ao pisar, como se firma em pé ao pisar, como se movimenta pisando, passo firme, passo forte, passo devagar, passo leve, passo batido, passo sem tocar, passo deslizando, passo derrubando, passo chamando atenção, passo sem ser percebido, passo fazendo barulho, passo em silêncio. Esses e tantos outros modos de passar, de pisar nos conjuram a pensar qual o sentido do pisar, no que podemos aprender ao pisar. Seja dançando, correndo, caminhando ou parado, a nossa conexão com o chão precisa ser pensada. Como precisa ser pensado o que implica em nossas vidas o pisar pensado.

Se formos pensar junto com a ética, em que sentido ou qual sentido teria uma filosofia do saber pisar? Se considerarmos uma ética para além da moral, e dos valores da metafísica da presença, que, por sua vez, nunca consideraram a presença a partir da presença marcada com os pés, poderíamos pensar uma ética dos pés ligada a uma ética do lugar, uma vez que é preciso saber chegar, é preciso saber como se chega, e é no saber pisar que decidimos se chegamos devagar ou se chegamos de bicho, se saio entrando ou se espero ser convidado, se tiro o sapato para entrar ou se entro de sapato e tudo, se dou a benção com o pé ou se tomo a benção com as mãos, se dou uma rasteira ou se me agacho para louvar, se sambo no mudinho ou se seguro a criança. Consideramos o saber pisar com o onde se pisa e o como se pisa, no sentido ético do que sempre se chega, sempre se pisa, e como diz nossa grande mestra do miudinho Dona Ivone Lara, se foram te chamar, que então pise nesse chão devagarinho. A partir da desconstrução da colonialidade, a ética enquanto *ethos*, enquanto força e potência que nos impulsiona, que nos move, mesmo estando parado, pode ser orientada a partir dos pés, já que uma ética do pisar é que irá nos conduzir em termos de sobrevivência numa sociedade que marca seu pisar, registra como você chega, observa como você anda. *Tá vindo de onde, tá indo pra onde?*

A partir da desconstrução, podemos pensar a desconstrução da colonialidade, uma vez que desconstruir o logocentrismo é desconstruir o eurocentrismo. Dessa maneira, abrir para novos caminhos para que possamos pensar outras éticas e outras epistemologias que foram marginalizadas e esquecidas ao longo da história do Ocidente ou que, até mesmo, foram impedidas de acontecer. É preciso a desconstrução da colonialidade para que algo novo surja, para que algo novo aconteça. Ao desconstruirmos a hierarquia norte e sul, Ocidente e Oriente, pensamos o outro cabo, do outro lado do Atlântico, a outra margem do Mediterrâneo, do Leste, do Oriente, até mesmo, em solo Europeu, uma vez que, em seu próprio solo, práticas coloniais, de exclusão, de violência ainda hoje são produzidas. É preciso que se esteja aberto a um por vir, a deixar vir, chegar a escritura do outro, a língua do outro, as escrituras-outrem que surgem com a desconstrução da colonialidade. Nessa

potência da desconstrução da colonialidade, entendemos quando Rafael Haddock-Lobo nos diz que

Entre norte e sul, a divisão é outra e a orientação de Derrida sempre foi o suleamento, ou melhor, o des-norteamento como desorientação necessária à desconstrução da colonialidade, a cópula entre descolonização e desconstrução da metafísica colonial. Aqui do lado de baixo do equador, onde não existe pecado, os inimigos são outros: são aqueles que marcam nas peles com seus ferretes as letras maiúsculas; são aqueles que impõem um deus, uma filosofia, um sol, um universo; são aqueles que não permitem o jogo da errância, o trocar de pele das cobras, a pisada no chão da macaia ou a pólvora explodindo no caldeirão. (Haddock-Lobo, 2022, p. 79)

Assumindo o caráter estratégico da desconstrução, a desconstrução da colonialidade abre as possibilidades para deixar vir o outro em toda a sua diferença que não é constituída segundo um Eu, de uma identidade forjada a partir da violência contra o outro ou imposta por um outro, dominante, e estabelecida numa relação de poder. Uma das maiores violências do processo colonial não foi apenas o massacre, o saque, a ocupação ou o epistemicídio como diz Ramose, Boaventura e Sueli Carneiro, mas atribuir ao outro uma identidade. Spivak, por exemplo, a partir de Derrida, explicou toda a violência colonial epistêmica da invenção do outro em *Pode o subalterno falar?*

Desconstruir a colonialidade, então, é abrir a filosofia e os debates políticos para outras formas de pensar, que tragam um caráter de acolhimento e de hospitalidade que não imponha condições para a chegada do outro, sem se fechar ao desconhecido, ao estranho, ao diferente, ao estrangeiro, ao novo, a todos aqueles que não correspondem a um elemento universal que se mantém predominante. A desconstrução da colonialidade pensa e se move a partir da diferença, da relação, do encontro, dos contatos, dos cruzos, com todos aqueles que foram excluídos, e que, no pensamento metafísico filosófico, ocuparam um lugar secundário e rebaixados, e, até mesmo, ficaram de fora dessa estrutura, por não comporem os ideais de uma mitologia branca: homem branco, racional, hetero e europeu; aqueles que foram vítimas de uma violência epistemológica, de um racismo epistêmico e de um epistemicídio. Rafael Haddock-Lobo explica que a desconstrução da colonialidade é “uma aliança entre o pensamento da desconstrução e sua preocupação desde sempre descolonial” (Haddock-Lobo *apud* Moraes, 2020a, p. 8).

Como podemos ver, a história do Ocidente caminha juntamente com a história da filosofia. A cultura e o pensamento ocidental se encontram e se fundam numa estrutura hierarquizada, demarcando um lugar, um espaço, um território, uma língua, um nome: a Europa. Para pensarmos a desconstrução da colonialidade, é preciso deslocar e atravessar fronteiras, e territorializar em outros espaços, se abrir a novas e nossas questões, a partir

do outro lugar, de outro *topos* e do seu lugar, o que não tem nada a ver com lugar de fala. Até porque falar de lugar de fala pressupõe que saibamos realmente o que é um lugar e de que lugar estamos falando, como se todo lugar fosse um lugar fixo, imóvel, territorializado. Pressupõe, inclusive, que saibamos, realmente, o que é uma fala e todos os atravessamentos que constituem o falar e até mesmo o não-falar. Além, é claro, de limitar a fala, o ato de falar, a emitir sons, e reforçar seu lugar numa hierarquia da linguagem enquanto significante do significado, dando assim todo um sentido a um imperialismo do *logos* que reforça a história da imposição do pensamento ocidental colonial. Sem contar a preposição “de”, que relaciona, expressa, subordina, liga, conecta e agencia palavras e ideias. Pois, entendemos que sempre se fala a partir de um lugar, e o lugar está sempre em movimento, sempre se construindo e se desconstruindo. Então, reconhecemos que, seja o lugar de que se fala, o lugar de que se escuta, o lugar em que se dança, o lugar em que se briga, o lugar em que se pega, o lugar em que se come, mas, que nunca seja o de lugares essencialistas, que servem de argumento para oprimir e colonizar.

Muitas vezes, a violência da colonização confunde as relações e os limites entre colonizador e colonizado. Entendemos que se descolonização é sempre um movimento violento, como diz Franz Fanon, a desconstrução da colonialidade também será. Nesse sentido, pela lógica da luz – uma das maiores metáforas do Ocidente – luz, da razão que tudo ilumina, esclarece, ao estabelecer o não-europeu como ausente de luz. É preciso que se desloque essa luz vinda da Europa, que em sua violência, violência da luz, cega e ofusca. A desconstrução da colonialidade acontece na encruzilhada dos limites da Europa e na Europa. Em *Fé e Saber*, Derrida aponta essa dimensão violenta da luz:

Faz-se a luz. E o dia. [...] A luz (*phós*), por toda parte onde essa arché comanda e começa o discurso, e da iniciativa em geral (*phós*, *pháinesthai*, *phántasma*, portanto espectro, etc.), tanto nos discursos filosóficos quanto nos discursos de uma revelação (*Offenbarung*) – ou da revelabilidade (*Offenbarkeit*), de uma possibilidade mais originária de manifestação. Mais originária, isto é, mais próxima da fonte, da única e mesma fonte. Por toda parte, a luz dita o que, ainda ontem, se acreditava ingenuamente ser possível subtrair e, até mesmo, opor à religião, e cujo futuro deverá ser pensado hoje (*Aufklärung*, luzes, *Enlightenment*, Iluminismo). (Derrida, 2000, p. 16-17)

Deslocar o debate para a encruzilhada é ser conduzido a pensar a partir das luzes das velas nas encruzilhadas, que não possuem o intuito de cegar, muito menos de levar a luz, à luz; mas de mostrar pontos possíveis para se caminhar, para margear, para sulear para além do Atlântico e do Mediterrâneo, para encontrar luzes deixadas por quem passou antes de nós.

Nem todo movimento e, portanto, nem toda produção do espaço assume a mesma re-

ferência. Diante disso, apresentamos o margear como um quase-conceito, como diria Jacques Derrida (2016), por ser mais força do que forma, que assim o é por seu movimento implicar uma prerrogativa estratégica de não captura pelo centro. Em vez dele, por exemplo, os corpos-escala marginais têm como sua referência a própria margem. É óbvio que há limites sempre próximos das margens, e por mais que se desloque ou que se tente transgredi-los, há interferências diretas e cotidianas deles nos projetos marginais. (Biteti; Grandi, 2022, p. 89)

O colonizador, o homem branco europeu que acreditava ser apenas ele dotado de luz, de razão e de espírito, com o intuito de levar a luz, mas, também, a espada e a cruz, ocupando um lugar de poder na estrutura colonial, centralizando-se pela violência em terras para além da Europa, leva consigo um forte armamento ideológico e instrumental, fundando em solo estrangeiro sua metafísica e suas colônias. Entendemos que a colonização não é apenas do pensamento, mas dos corpos e dos lugares. Podemos perceber a força da filosofia que atua no plano do pensamento, mas também no plano real. A desconstrução da colonialidade, então, acontece tanto no pensamento quanto na realidade. É importante lembrar que a desconstrução da colonialidade, tal como a desconstrução de Derrida, não pretende promover uma inversão e trocar um pelo outro, pelo contrário, a desconstrução da colonialidade quer desmontar as hierarquias. Nesse sentido, sem fazer uma inversão nessa estrutura e colocar o colonizado no lugar do colonizador, apenas vamos deslocar essa hierarquia intelectual na qual o homem branco europeu só a ocupou pela violência colonial.

Para o Ocidente, essa ameaça que vem de “fora” precisaria ser controlada, neutralizada, violentada para que então não ofereça mais perigo. Assim, iniciou-se uma história do Ocidente forte e seguro garantido por seus armamentos bélicos e pelo seu edifício metafísico, colonizando, assassinando e apagando o máximo possível qualquer resquício de singularidade dos povos não europeus; como também, suas religiões, suas ciências e suas éticas. Esse epistemicídio, essa prática de dominação direta, política, social e cultural, é o colonialismo. Para garantir sua história e seu predomínio, o homem europeu matou, estuprou, escravizou, inseriu drogas e enterrou tudo aquilo que a ele não se identificava ou que poderia voltar como ameaça. Para assegurar essa fortaleza, foi preciso se prender na sua identidade, que foi forjada a partir da criação da sua identidade e do rebaixamento do outro que não era o *eu* europeu. (Moraes, 2020a, p. 194-195)

O projeto colonial, enquanto um projeto das invenções hierarquizadas e distribuídas na estrutura do pensamento, inventou, também, uma ideia de homem, de humano. Essa ideia de homem ou de humano necessita ter suas características e definições para se tornar universal. No entanto, não bastou produzir e definir suas propriedades. Foi preciso inventar o outro, atribuindo-lhes elementos que constituiriam um ser menor e inferior, em

relação ao seu outro que seria um elemento universal. No movimento de se autoforjar, forja-se, também, o outro. Essa é uma das tantas violências do projeto colonial. Diante disso, a desconstrução da colonialidade coloca em xeque não apenas o lugar na hierarquia que esse homem ou esse humano ocupa, como problematiza o que é e o que significa esse homem. Ao deslocar essa estrutura e apontar esses limites, que definem o que é o Humano e o animal, o homem e a mulher, o humano e o não-humano, a desconstrução permite a chegada de outras concepções e compreensões sobre o que é o humano, o animal, gênero, sexualidade e raça. Deslocar essas hierarquias é desfazer o lugar subalterno destinado ao negro, à mulher, ao indígena, ao gay, à pessoa com deficiência, ao não-europeu, ao não-humano, a todos aqueles que não corresponderiam ao elemento universal homem branco europeu racional, e que, por esse motivo, foram tidos como a animalidade ou a monstruosidade do não-humano.

A desconstrução da colonialidade, também, coloca em xeque as heranças da diferença sexual e as categorias de gênero ocidentais. Esse trabalho, desenvolvido por Haddock-Lobo de um lado e Carla Rodrigues de outro, mostra a dimensão e a extensão das possibilidades abertas pela desconstrução. Reforçando, inspirados por Derrida a partir da ideia de *différance*, do debate acerca do estilo, da verdade e da distância, esses filósofos da desconstrução apresentam o debate da desconstrução da hierarquia dos binômios hierarquizados no contexto da sexualidade e do gênero, abrindo a novas possibilidades de relação e de modo de ser. Enquanto Rafael vai via Derrida e Preciado e pensa os gêneros das ruas, Carla Rodrigues, na força de Derrida e Butler, pensa as performances como ações políticas. Além disso, a desconstrução da colonialidade nos permite pensar a partir de outras heranças, africanas ou indígenas, outras compreensões de gênero e sexualidades, como é o caso do entendimento acerca dos gêneros na cultura yoruba apresentado por Oyèrónké Oyèwùmí ou de sexualidade segundo Sobonfu Somé. Além disso, podemos, também, recorrer aos mitos indígenas ou yorubanos para pensarmos performances de gênero como possibilidades de modos de ser e agir.

Proponho articular a desconstrução de Derrida ao vínculo significado e significante à desconstrução de Butler ao vínculo entre sexo e gênero. [...] Butler vai pensar o gênero como *performance*, um tipo de performance que pode se dar em qualquer corpo, portanto, desconectando da ideia de que a cada corpo corresponderia somente um gênero (Rodrigues, 2020, p. 42)

O homem branco europeu em sua performance, acreditando em seu próprio mito, na sua própria performance, o único possuidor de razão, de um senso estético, de uma linguagem, nega essas qualidades e características a todos os que não correspondem ao seu ideal

universal de Homem, como explica Gislene dos Santos em *A invenção do ser negro*. Dessa maneira, forjando uma ideia de humanidade, de humano, de homem, forja-se, também, um outro que estaria mais distante do ideal de homem e mais próximo da animalidade, da objetificação e da monstruosidade. A desconstrução da ideia de humano, então, leva-nos a pensar todos os seus outros, mas, também, o próprio outro do humano, sua não humanidade, sua monstruosidade. Aimé Césaire, em *Discurso sobre o colonialismo*, num movimento de pensamento que nos lembra muito o da desconstrução, aponta que a violência colonial apaga os limites, entre o humano e o inumano, o humano e o monstro. Essa desconstrução é feita, também, por Dirce Solis, em que, apontando os limites do humano e do inumano, aparece o monstro. A desconstrução desses limites é a desconstrução dos limites que permitem que essas hierarquias se estabeleçam. O deslocamento dessa estrutura é o deslocamento dessas hierarquias. Deslocar, portanto, é permitir a diferença pela diferença, o outro pelo outro, o eu como um outro.

O que a sociedade busca e aceita é o homem definido e compreendido a partir de certos padrões de humanidade- o homem bom, temente a deus, respeitoso da pátria, família, tradição ou propriedade privada, o homem dos valores morais socialmente aceitos. Tudo aquilo que foge a essa regra pré-estabelecida, que coloca o indivíduo à margem, como marginal, portanto, faz parte do inumano o monstro inumano “é um homem que não corresponde ao conceito [sempre logocêntrico] de homem, tal como o inumano é aquela forma do humano que não se adequa ao conceito do humano”. (Solis, 2019, p. 236-237)

A desconstrução da colonialidade não visa desconsiderar ou destruir toda a produção europeia produzida até a atualidade, mas, compreender que todo, ou quase todo o pensamento europeu contribui para a violência colonial. Entendemos que, a partir de uma desconstrução da colonialidade, o pensamento europeu colonial perde seu lugar hegemônico e predominante. Diante disso, passa a ser mais uma possibilidade de pensamento com que podemos jogar. Além disso, não buscamos um lugar fixo, uma origem, uma essência para dizer nós. Não cairemos nesse outro mito que é o da origem, uma *arque* enquanto origem de comando e fundacional. Queremos deslocar espacialidades para movimentar pensamentos, herdar heranças reprimidas e recalçadas, abrir-se às rachaduras e fissuras provocadas pela desconstrução. A partir disso, podemos construir e tecer novas escrituras, novos espaços e pensamentos, possibilitando outras práticas de subjetivação, novos saberes, novos modos de ser e pensar que direcionem para aberturas de possibilidades e devires que não são esperados, que não são aguardados, mas que acontecem, que chegam sem serem esperados, para histórias e construções epistêmicas.

A desconstrução da colonialidade é uma tentativa de descolonialidade ou de descolonização do nosso pensamento e de nossas práticas a partir do Brasil e do sul do mundo.

No entanto, compreendemos a impossibilidade da descolonização, a impossibilidade de se descolonizar. Por que seria impossível ou é impossível descolonizar? Em primeiro lugar, porque entendemos que ser e estar no mundo, já é em si uma prática ou um movimento colonial. Entendemos por colonial, ou por colonizar, não apenas as práticas violentas de colonização no âmbito espacial, geográfico, econômico, territorial ou cultural. Por colonizar, entendemos o estar no mundo, o estar na relação com o outro. Estamos sempre colonizando ou sendo colonizados em algum momento. Colonizar é estar na relação com outro, o outro humano, não-humano, natureza, animal, texto, cultura, língua, pensamento. É sempre uma questão de alteridade. Portanto, é sempre violenta, uma vez que modifica ou transforma alguma coisa. Por essa razão, é importante pensar sempre a violência no sentido filosófico, uma vez que uma violência pode ser destruidora, transformadora, conservadora e aniquiladora. Mas, também, uma violência da criação, da invenção, da resistência. Pensar que toda relação com o outro, que toda relação de alteridade consiste em ocupar, em passar pelo outro, em trazer e deixar rastros, é violenta, em alguma medida, é entender que essa relação, essa troca, essa ocupação, pode abrir-se ao porvir, ao inesperado, ao novo. Relacionar-se com o outro é estar colonializando e sendo colonizado ao mesmo tempo. É estar ocupando ou sendo ocupado quase sempre sem querer ser, você não percebe muitas vezes quando o outro está em si. A partir desse entendimento de uma relação quase que parasitária e de contaminação da relação, é impossível sair e ficar da mesma maneira que anteriormente. Todo contato com o outro me modifica e transforma aquele que entro em contato. No entanto, é preciso sempre estar atento às práticas violentas de colonizar, de contactar, de se relacionar, que tem como intuito a eliminação do outro, a destruição daquele que me relaciono, que busca modificar, transformar, visando um apagamento total do outro.

A desconstrução da colonialidade é importante, pois nos coloca numa posição de o que fazer diante daquilo que me colonizou. Em que medida colonizo o outro? Em quais sentidos ou práticas também reproduzo a mentalidade colonizadora? O que fazer com a colonização? Se acharmos que é só jogar no lixo ou virar as costas, estamos muito enganados. Porque do espectro da colonização, da marca da colonização, da violência da colonização, da contaminação promovida pela colonização, não se livra apenas fazendo uma hemodiálise dos pensamentos, uma psicanálise dos corpos, um banho de descarrego ou uma ontologia dos restos. A colonialidade é um espectro, um fantasma que vai sempre rondar, nos sonhos, nas práticas, nos atos falhos, no texto, na língua, no nosso corpo, no pensar, no modo de ser. Dessa forma, é preciso invocar uma ontologia dos rastros, dos fantasmas, dos espectros. A desconstrução nos ensina a jogar com as sobras, com o que

transborda, com o que escapa. Diante disso, só nos resta sempre desconstruir essa colonialidade, deslocando, esgotando, pressionando, tensionando, levando aos limites, abrindo aos seus possíveis e devires.

A violência colonial, a violência do colonizar, que às vezes chega sem avisar, encontra, em todas as práticas de resistências contracolonial, uma outra violência. Resistir também é violento. Nesse sentido, a desconstrução é o pensamento e uma prática da violência. A desconstrução não nega, nem recusa a violência. Se não moralizarmos a violência, ou sempre pensarmos a violência a partir do âmbito moral, veremos que a violência, ou um tipo de violência, é sempre necessário; principalmente se entendermos que qualquer ato de resistir, de se rebelar, de contraforça ou de contrapoder, é violento ou pode ser violento. Violência é, também, toda e qualquer prática ou ação contrária, desviante, que provoque uma tensão ou mal-estar, um incômodo ou uma mudança. A desconstrução é violenta porque toda tensão, toda força, todo deslocamento, coloca em movimento um outro, uma outra situação, questão, sujeito, lugar etc., que se move, que é mexido, que é tensionado sem que lhe peçam. Dessa maneira, existe uma dupla violência na desconstrução da colonialidade que é própria da desconstrução, mas que, além disso, é de resistência à colonialidade, que, por sua vez, também, e só é, e sempre é violenta. A colonização é violenta tal como a desconstrução da colonialidade, e não vemos isso como um problema, pelo menos não num sentido moral.

A violência de que você falou, quer se trate de *dressage*, dos animais ou das refinadíssimas formas de violência simbólica presentes na comunidade filosófica, para mim é sempre a mesma: é muito diferenciada, mas no fundo a violência é irreduzível, temos sempre *dressage*, *Zucht und Zuchtung*. Até mesmo na argumentação mais respeitadora do outro, há um certo modo de imprimir hábitos [...] Não há violência natural, um terremoto não é violento [...] Se estamos de acordo sobre o facto de que não há violência natural no sentido da naturalidade, então deveríamos chamar “violência” ao que não permite ao outro ser o que é, ao que não deixa lugar para o outro. [...] A brutalidade não é apenas uma violência não refinada, é uma violência má, depauperante, repetitiva, mecânica, que não abre ao por vir, que não deixa lugar ao outro. (Derrida, 2006, p. 148)

A desconstrução da colonialidade permite e deixa chegar a contradição, o excluído, o diferente, o novo, porque entende sua força e sua potência, pois há, na contradição, um desejo que a move, que a pulsiona, que desloca e movimenta. A desconstrução da colonialidade não se pretende uma psicanálise, não quer colocar em xeque uma prática colonial, a partir de algum elemento que estaria em seu inconsciente. Porém, nos movimentos de deslocamentos, muitas coisas surgem, chegam e acontecem. Nesse sentido, se não vamos fazer buscas ao inconsciente, da mesma maneira não vamos fazer uma ontologia colonial.

É preciso entender que a desconstrução da colonialidade permite sempre uma abertura ao que está por vir, mas também, ao que estava recalcado.

A desconstrução da colonialidade, da herança colonial, recebe o que herdara, mas desloca, descentra, desierarquiza. Pois, uma desconstrução da colonialidade é uma desconstrução da centralidade. Procura-se, então, deslocar o centro de sua centralidade, afirmando a potência daquilo que está à margem. Trata-se de pensar os limites e as bordas das relações, que são quase sempre impossíveis, pois nunca sabemos, considerando a lógica da contaminação e da mistura, quando começa e termina um limite. É nos limites e nas bordas que acontecem as tensões que possibilitam nos abirmos a outros saberes e à criação de novos saberes e pensamentos; porém, sem querer buscar um centro ou uma centralidade, sempre margeando pelos limites, pelo periférico. Visto que, sabendo da violência da centralidade e da centralização, entre uma violência do margear e do centralizar, a desconstrução da colonialidade segue pelas margens, porque está sempre em movimento, já que a centralidade se apresenta como unidade fixa e que empurra para longe, que afasta para as margens, o indesejado. O que os centros não percebem é que a margem sempre cresce. Sobre a violência da unidade, do um e sua relação com o centro, Derrida explica em *Mal de arquivo*, que

O Um como centro. Ao mesmo tempo, mas num tempo disjunto, o Um esquece de se lembrar a si mesmo, ele guarda e apaga o arquivo dessa injustiça que ele é. Desta violência que ele faz. O Um se faz violência. Viola-se e violenta-se mas se institui também em violência. Transforma-se no que é, a própria violência. (Derrida, 2001b, p. 100)

Desconstruir os limites, operar pelas bordas e transbordar os limites, nos conduz a refletir outras configurações para pensar e agir. Nesse sentido, quando se apresenta uma paisagem ou um cenário de centro e periferia ou de centro e margem, ao desconstruir, ou pensar como a desconstrução acontece nessa imagem, não estamos entendendo essa desconstrução como aquela que, ao desfazer essa relação, centro e margem, invoca uma multiplicidade de centralidades. Pelo contrário, a desconstrução se move pelo operador da desconstrução da colonialidade margear. Isso quer dizer que não pensamos em termos de centros ou de centralizações, mas de marginalizações e de margear. Em outras palavras, “estratégias espaciais de não captura efetivadas por meio do margear –ou seja: a realização de diferentes formas de ser e estar à margem que não assumem o centro como sua referência primária” (Biteti; Grandi, 2022, p. 74).

Ao mesmo tempo que as margens são margens do centro, elas são margens das margens, parafraseando o além dos além de Estamira. As periferias são margens da cidade, mas uma margem de potências criadoras e de resistência. Enquanto margem, ela cresce,

ela é movimento, ela aperta os centros, transforma os centros em margens. Ora, já dizia Bertolt Brecht, que o mal dos centros é não compreender que as margens pressionam os rios. Nesse sentido, pressionando a paisagem de centro e periferia, mas também, de sujeito e objeto, falar a partir das margens produzidas pelos centros é assumir a margem enquanto lugar de potência, de produção de conhecimento, de práticas e ações revolucionárias. Assim, transformar os centros em margens seria uma transgressão total. É pensar, com Leminski, que marginal é quem escreve à margem, que produz a margem, à margem. Diante disso, falar a partir das margens e da produção de saberes dessas margens é escolher margear, como modo de ser e de existir a partir das margens. É claro que alguém pode até ter a pretensão de transformar a margem em centro ou, até mesmo, de abandonar o margear pelo centralizar. Isso é escolha de cada um, transformar ou não a margem em centro. Mas, nesse mesmo raciocínio, nem todo mundo que está na margem é marginal ou margeia. Porém, nem todo mundo que está no centro se deixa centralizar. Muitas vezes, escolhe ou é conduzido a margear pelos centros. Escolhemos, portanto, por assumir a margem enquanto margem, e transformar os centros em margens. Nesse sentido, as margens são possibilidades contra todos os centrismos.

A paisagem que se apresenta, que se forma, ou se desforma, é a de que só há margem. Dessa maneira, compreendemos, a partir da desconstrução da colonialidade, que uma margem se coloca à outra margem, que só é possível margear. Margear é movimento; margear é alargamento; margear é crescer para os lados; enquanto centralizar é se individualizar, é se fechar, é se imobilizar, é crescer para cima, de forma a criar hierarquias e subalternidades. A desconstrução da colonialidade procura desconstruir qualquer tipo de hierarquia, principalmente aquelas garantidas pelo poder. Assim, se desloca qualquer tipo de centralidade que marginalizaria o outro. Então, considerando a força e a potência da margem, a desconstrução da colonialidade atua sempre pela margem, pelo margear, marginalizando os centros. Em outras palavras, retirando o que, a princípio, garantiria um certo lugar de exercício de poder e de controle.

A desconstrução da colonialidade não é um processo de purificação, pois, entendemos a força da contaminação e da relação. Porque consideramos a lógica do rastro e da espectralidade. A desconstrução da colonialidade tem como tarefa pensar a partir dessas relações, desses contatos, desses encontros, para, dessa maneira, construir outras formas possíveis de pensar e de viver, sobretudo, outras realidades que foram reprimidas e recalçadas pela violência da colonização. Diante de tudo o que falamos até aqui, é possível pensar a desconstrução da colonialidade enquanto uma estratégia para que possamos pensar outras histórias, outras formas de pensar e de olhar o mundo. É preciso pensar outras

histórias, uma história para além da história, da história segundo o invasor, o colonizador. Mas, uma história plural, uma história que abra ao por vir, que se abra à invenção, ao outro, ao impossível. É preciso criar novos mitos, desmitificar outros. Pensar uma história antes do início da história, além da história. Uma história escrita de outras maneiras, com outras escrituras. Uma história da invenção, da escolha, do por vir. Uma história sem origem (*arqué*), sem fim (*telos*). Uma história sem História.

Compreendendo as fissuras e brechas que deixamos escapar, pensamos aquilo como impossível, portanto, como possibilidade de pensar. Entender que aquilo que era estranho ou contraditório, de alguma maneira, nos era familiar, e é com esse familiar que se opera a desconstrução, promovendo novas aberturas para o pensamento, deixando o novo, o antigo, o que não estava no jogo, jogar, ou melhor, deixando que o outro entre na gira. A desconstrução é marcada pelo deslocamento. Nesse sentido, a desconstrução da colonialidade promove movimentos de deslocamentos que implicam em mudar posições no jogo, na gira, mudando perspectivas, espaços e lugares. Sendo assim, quando diz respeito à questão do lugar (O que é um lugar?), do espaço, do *topos* e da posição, quando pensamos a desconstrução da colonialidade, a hierarquia estabelecida do lugar do colonizado e do colonizador, lugares abissais, se desfaz.

A desconstrução da colonialidade é também a desconstrução da língua, a língua enquanto questão; enquanto questão colonial, que está tanto em Derrida quanto em Fanon. O que é uma língua? O que é falar? O que é linguagem? O que é se comunicar? É preciso entender que a língua que falo é sempre a língua do outro, diz Derrida. Em alguma medida, é sempre a língua do colonizador. Então, o que eu faço com essa língua? Pensar a questão da língua, a partir da desconstrução da colonialidade, é pensar suas multiplicidades, seus desvios, seus enxertos, suas aberturas, suas mudanças e transformações. Mas, sobretudo, as implosões, os esgotamentos, transgressões e invenções que podemos pensar como violências e resistências que podemos cometer com e a partir da língua. Dessa maneira, podemos deslocar discursos de tentativas de uma língua ou cultura dominante, pois toda língua traz consigo a marca de uma dominação colonial. Nesse sentido, o trabalho de Lélia Gonzalez e bell hooks estão bem próximos do que estamos pensando em termos de desconstrução da colonialidade. Tanto bell hooks quanto Derrida colocam a seguinte questão: o que fazer com essa língua que me coloniza? Uma boa resposta está em Lélia Gonzalez, no pretuguês. Mas, também, é possível pensar os sotaques e as gírias locais e regionais que cotidianamente inventam uma nova língua. É possível pensar a partir do portunhol na tríplice fronteira Brasil, Argentina e Paraguai; da gualin do teteca no Rio de Janeiro; da língua bantu; do jeje; do yoruba; das centenas de línguas indígenas. É preciso

compreender que o português falado no Brasil é diferente de norte a sul; do leste ao oeste; muitas línguas faladas e escritas que contaminam e enriquecem a língua do colonizador. Nosso português não é português. É o português produzido nas margens, na margem do globo, na margem da língua. A partir de Derrida, Rafael Haddock-Lobo, em *Fantasmas da Colônia*, pensa a relação da colonialidade com a língua e diz

Jacques Derrida não era da floresta e parece se lamentar tanto por isso, por ser do povo do Magrebe, que teve toda a sua cultura e língua destituídas pelo processo colonial que, por sua crueldade, ao longo das gerações, não deixou a ele senão uma língua, que não lhe pertence. Ele, Derrida, com a cabeça voltada ao Mediterrâneo para empreender sua desconstrução da colonialidade, parece nos dizer: [...] Para nós, nascidos abaixo da linha do equador, não há pertencimento possível, nem nenhum tipo de propriedade, só tentativa de reapropriação. A língua e a cultura são como as invasões aéreas, bombardeios, avanços bandeirantes, epidemias, estupros, escravização e extermínio. Por isso é necessário o jogo da invenção de uma língua e uma cultura que esgarce e arrombe o europeísmo por dentro, cravando em seu seio as flechas beduínas que marcam aquele deserto tão celebrado por Nietzsche. (Haddock-Lobo, 2020, p. 154)

Compreendendo que a língua marca uma cultura, um grupo, um lugar, um modo de ser, a possibilidade de diálogos, de leituras de códigos, falado ou não falado; a desconstrução da colonialidade, na herança derridiana, entende e desloca a hierarquia voz e escritura e pensa outras possibilidades de língua, de língua-outrem. Como nos ensina Derrida, já nascemos colonizados por uma língua, que não escolhemos falar. O que nos resta? O que fazer? Em *Tempestade* de William Shakespeare, Caliban, refém da invasão colonial, aprende a língua e dela faz um movimento poderosíssimo, aprende a xingar e a praguejar o colonizador. Nesse sentido, o que fazer com a língua, entre muitas coisas, também podemos praguejar e xingar, mas, podemos escrever pela cidade com nossos corpos, ocupar lugares, espaços, escrever por muros, paredes, subir e descer marquises; podemos dançar, gingar, podemos escrever toda uma cidade, deixando rastros, que permitem muitas leituras e resistem às violências possíveis de uma interpretação dominante. Essa cidade, ao contrário da cidade cartesiana, desconstruída por Dirce Solis, é uma cidade do acaso, da anarquia, do *kaos*, do devir, da exceção, das escrituras, que resiste aos projetos dos amigos da ordem e da luz. Nesse sentido, essa cidade que pensamos é aquela que permite o por vir e que resiste às violências dos apagamentos e da segurança por meio desses apagamentos, obliterações, exclusões e execuções. Se antes, Descartes parte da metáfora do edifício, agora, ele desloca para a cidade, e essa cidade da razão, da luz, se opõe à cidade da desordem, da escuridão, das trevas, dos becos, das vielas, das marquises e de todos aqueles que são indesejáveis e inimigos da ordem dominante. A filósofa Dirce Solis explica que

Descartes desloca a metáfora arquitetônica para a construção, agora, da cidade, estabelecendo que as edificações e traçados irregulares são fruto do *acaso*, o contrário da cidade ordenada, construída de forma contínua e ininterrupta, através dos mecanismos da razão [...] A cidade da razão cartesiana seria, também, antítese da desconstrução. (Solis, 2009, p. 82-83)

Em outras palavras, entendendo que a escritura também é língua, que escritura não é apenas o ato de escrever, a desconstrução da colonialidade, quando acontece, escreve, na realidade, o seu acontecimento em muitos espaços e lugares, em muitos textos, marquises e muros da cidade. A produção de códigos não é apenas aqueles produzidos na linguagem oral ou escritural, mas, também, espiritual. Na madrugada, ao chegar em algum lugar, sempre atento aos sinais que não são da ordem da interpretação racional e fonética, mas do sentido, da pele. Pele esta que entendemos como um operador da desconstrução da colonialidade.

Compreendendo sempre a dificuldade dos limites, do dentro ou do fora, do eu e do outro; a questão da escuta, a partir da discussão da colonialidade, é de uma importância radical se quisermos pensar a desconstrução da colonialidade. Considerando toda a questão da violência colonial, sabemos que a violência da interpretação é também devido à violência do somente poder escutar uma voz, uma herança. Nesse caso, a voz do colonizador. Para pensarmos uma escuta por vir, é preciso desconstruir, deslocar o lugar hierárquico que a voz europeia ocupa nas sociedades do sul do mundo. (Moraes, 2021a, p. 119)

Operadores da desconstrução da colonialidade

Seguindo o pensamento de Dirce Eleonora Nigro Solis, para pensarmos e darmos sentido à força da desconstrução da colonialidade, compreendemos que a desconstrução da colonialidade necessita de seus operadores. Assim, os denominamos operadores da desconstrução da colonialidade⁴. Nós trabalhamos com alguns: nóix; pele; forjar; gira; gira-macumbística; assentamento; comer bem; escuta por vir; marquise; beco; encruzilhada; abre-caminho; samba; macumba; capoeira; rua; esquina; funk; praia; margear; margem;

4 Esse movimento de criar ou usar nossos elementos ou questões como conceitos também foi produzido pelo filósofo brasileiro Renato Nogueira, em sua Afroperspectiva. Nogueira parte de pelo menos três pensamentos, o quilombismo de Abdias Nascimento, o perspectivismo ameríndio de Viveiros de Castro e o afrocentrismo de Molefi Asante. Além disso, a afroperspectiva se fundamenta, sobretudo, no pensamento de Gilles Deleuze e Félix Guattari no que diz respeito ao entendimento da filosofia enquanto uma prática de criar conceitos e a ideia de personagens conceituais, que Nogueira irá pensar em termos de personagens conceituais melanodérmicos. Na luta contra o racismo antinegro, Renato Nogueira invoca todos os elementos, práticas e personagens conceituais atravessados pela questão racial no combate ao racismo, ao colonialismo e na busca de outros modos de viver e de se relacionar. Diante disso, de alguma maneira, Nogueira parece estar fazendo algo próximo como desconstruir a colonialidade.

vadiagem; fechamento; navalha; cachimbo; etc. Esses operadores, que escolhemos a partir das nossas realidades, nossas experiências, nossas identificações, são fundamentais para pensarmos a filosofia a partir daqui. Dessa maneira, alguém pode dizer que nossas questões são muito locais. Sim, são locais para pensar o aqui e o acolá. Mas são elementos que nos possibilitam movimentar pelo pensamento, pelas ruas, pelas universidades, pelos textos. Esses e outros são nossos operadores da desconstrução da colonialidade. Isso não quer dizer que não trabalhamos com os conceitos clássicos da filosofia e com os quase-conceitos de Derrida. Pelo contrário, como dissemos algumas vezes, não é uma questão de negar, mas de assumir heranças e trabalhar com elas. Por esse motivo, Rafael Haddock-Lobo dirá que:

Por aqui, muitas ruínas, cacos, restos e rastros encantados permaneceram nos saberes dos habitantes originários e nos daqueles sequestrados e trazidos nos navios negreiros. Se para Derrida, não lhe restou nada além da cultura e da língua francesa – e daí sua tarefa de olhar para a Europa de modo a desconstruir esta herança –, para nós há mais elementos à nossa disposição para empreender, num mesmo gesto, a desconstrução do europeísmo e a descolonização dos saberes massacrados pelo racismo epistêmico. (Haddock-Lobo, 2020, p. 143)

A filosofia popular brasileira de Rafael Haddock-Lobo também opera por meio dos operadores da desconstrução da colonialidade. *Fantasmas da colônia* e *Abre-caminho* são os dois livros em que Haddock-Lobo irá assumir definitivamente a FPB, o que ele, de uma certa maneira, já fazia em seus primeiros trabalhos. Sobre FPB, e, também, o motivo de não abrir mão do termo filosofia, Haddock-Lobo diz

Trata-se de um asseguramento epistemológico e político para essas outras experiências de pensamento que merecem e precisam ter suas dignidades reconhecidas. Isso para, em um primeiro momento, pensar que o que queremos reivindicar por *filosofia brasileira* é certamente composto pelas filosofias ameríndias e pelas filosofias africanas e afro-diaspóricas. [...] Essa FPB, que na verdade são filosofias, que são populares e que são brasileiras, seria, ao mesmo tempo, aceitar os limites do que pode fazer o saber acadêmico, juntamente com uma tentativa de forçar esse limite para além de suas margens, tentando diminuir as barreiras que separam as universidades daqueles que não estão lá. E tais barreiras só serão enfraquecidas se, num mesmo movimento, tentarmos trazer para as universidades as vozes destes e dessas que lhe são estranhos, mas também de levar a academia para fora da universidade, como Rosa em seu enveredamento pelos sertões. A FPB, portanto, obriga a um trabalho de campo, obriga aquele ou aquela que se dedica à tarefa de pensar a cultura popular brasileira a que abandone a solidão, o silêncio e o conforto das salas, escritórios e bibliotecas, como fez Walter Benjamin, e vá às ruas, também com seu caderninho, aberto às experiências múltiplas que, somente assim, poderá vivenciar (Haddock-Lobo, 2020, p. 133-135)

Mas, realmente, foi em *Fantasma da colônia e Abre-caminho* que a desconstrução da colonialidade ocorreu de forma mais violenta. Em parceria com outros autores, Haddock-Lobo escreveu e organizou alguns livros que passam ou tratam da questão da desconstrução da colonialidade e da filosofia popular brasileira. Tanto em *Arruaças: uma filosofia popular brasileira*, quanto em *Encruzilhadas Filosóficas*, é possível perceber e encontrar a força da desconstrução da colonialidade e os elementos de uma filosofia popular brasileira, filosofia essa que precisa, como ele vai dizer, “se debruçar sobre nossa cultura popular” (Haddock-Lobo, 2020, p. 139). A própria filosofia popular brasileira só foi possível a partir da desconstrução da colonialidade operada por Rafael Haddock-Lobo, uma vez que desloca as hierarquias, permitindo pensar filosoficamente a partir de outros espaços, modos de ser e sujeitos

a filosofia popular brasileira também é necessariamente ética, política e poética; que, para além de ritos religiosos, “nossas macumbas (sambadas, gingadas, funkeadas, carnalizadas, dribladas na linha de fundo) traçam as tramas do diálogo com os ancestrais”; e que, encarnadas e incorporadas nas ruas, estão à disposição do pesquisador cambono em qualquer terreiro, nos botequins, nas arquibancadas, nos pagodes, nas festinhas de subúrbio, nos trens, enfim, em qualquer “corpo encantado” que se encontre nas ruas. (Haddock-Lobo, 2020, p. 148)

A geógrafa Mariane de Oliveira Biteti, pensando a partir dos ventos do Atlântico e nas potências do margear, pensa o movimento como um rodopiar. O rodopiar estaria para além da dialética, para além do espiralar. Nas forças dos ventos que movem o margear, é no rodopiar das pombagiras, que pisam na fogueira e não se queimam, o rodopiar é o que faz as margens girarem, se movimentarem, para todos os lados, para cima, para baixo, para o centro, para o dentro ou para o fora. O rodopiar é movimento que se dá na gargalhada. Uma vez que o espiral ainda concentra uma ordem, uma organização e um certo controle de onde quer chegar, a partir de uma *arque* originária e de comando, com o *telos* como fim, o rodopiar é a cambalhota de exu, como diz Rafael Haddock-Lobo. Rodopiar é o S dobrado seguido do beija-flor da capoeira. O rodopiar é a repetição originária. Se no Evangelho de João, no princípio é o verbo (*logos*); se, em Derrida, na origem é o suplemento; e se, em Preciado, a origem é o dildo; no margear, a origem é o rodopio. O rodopiar é o próprio *kaos*. O rodopiar não é linear, nem para frente nem para cima, tal como a dialética como motor da história ou como a espiral que parte de uma imanência. O rodopiar não possui a ordem e a segurança desses movimentos. O rodopiar é o se lançar no mundo, deixar a margem margear. Aquele que margeia margeia no centro e nas margens, e rodopia entre o suposto centro e a margem marginalizada. Enquanto, de alguma maneira, o espiral se movimenta em direção ao centro, o rodopio é a margem construída o tempo todo, sem

fazer referência ao centro. O rodopio é a condição de possibilidade do margear pelo margear, da margem pela margem. O rodopio é o movimento em múltiplos sentidos, partindo de múltiplos lugares. O rodopio é o agito, é a bagunça, é uma atividade intensa, ninguém segura, ninguém apreende. O rodopio é o por vir. O rodopiar é o acontecimento. Ele acontece sem se esperar, porque ele é agitado, ele é a reviravolta, a cambalhota, a pirueta, ele circula e volta, rodeia, gira, contorna, sai e volta. O rodopio é o giro na gira na hora do *Ilá*, momento em que o orixá grita seu nome. O rodopio é o grito de liberdade daquele que margeia. O rodopio é o rastro. O babalorixá Antônio Carlos de Oxóssi, diz que, no rodopio, Exu afasta da gente quem não presta. O rodopio é a própria desconstrução da colonialidade.

Fechamento

Para encerrar esse texto, ressaltamos o que o leitor já sabe, que esse texto, em sua forma, pouco tem de desconstrutor, estando quase ele todo muito bem estruturado, fundamentado e argumentado, fazendo *jus* a um trabalho acadêmico, científico. Mas, acreditamos que algumas rotas de fuga apareceram no corpo do texto, nessa escritura, porque esse texto carrega algo que é da ordem da coisa de pele. Ao longo do texto, as rotas de fuga que foram desenhadas, podem não terem sido percebidas, pois são espectrais. Por ser espectral, entre o corpo e o espírito, a pele é o que eu toco e o que me toca, é o que eu vejo e o que não vejo, é o que diz e o que não diz. A pele é sempre abertura. Então, é importante saber que é um texto escrito pela pele, na pele, sobre a pele, por cima e a respeito dela. Entendemos que a escrita nesse papel marca e invoca spectralidades em termos de herança, de presença e de projetos por vir, de que, muitas vezes, não podemos dar conta.

O que percebemos, a partir de uma desconstrução da colonialidade, no sentido proposto pelo filósofo Rafael Haddock-Lobo (2020(a)), é que, ao promovermos um deslocamento dessa dualidade dicotômica, espírito e corpo, hierarquicamente estruturadas, implica-se num pensamento dessa coisa de pele que opera sem essas dicotomias separadas hierarquicamente. Essa coisa de pele é transgressora, opera enquanto uma pedagogia da transgressão, nos moldes da filósofa afroamericana Bell Hooks (2013), que, ao problematizar a dicotomia corpo e alma, pensa uma pedagogia do eros. Ainda nessa linha, a geógrafa do pensamento Mariane Biteti descreve a pedagogia do eros. (Moraes, 2020c, p. 70)

Não negamos, e reconhecemos, que mesmo fechando esse texto, no fechamento de uma conclusão, de um encerramento, esse fechamento é uma forma de abertura que contradiz um princípio de identidade argumentativo que rejeita a contradição. Então, fechamos esse texto enquanto uma abertura que acolhe, que recebe, por meio de uma hospitalidade incondicional, que não nega operar à margem, pelas margens do texto. Essas margens nem

sempre são as dos limites das folhas, mas dentro, por dentro no miolo, no meio do texto, entre as palavras, os pontos, os espaçamentos, as ideias que saltam do texto e que tocam a pele dos olhos e do tímpano.

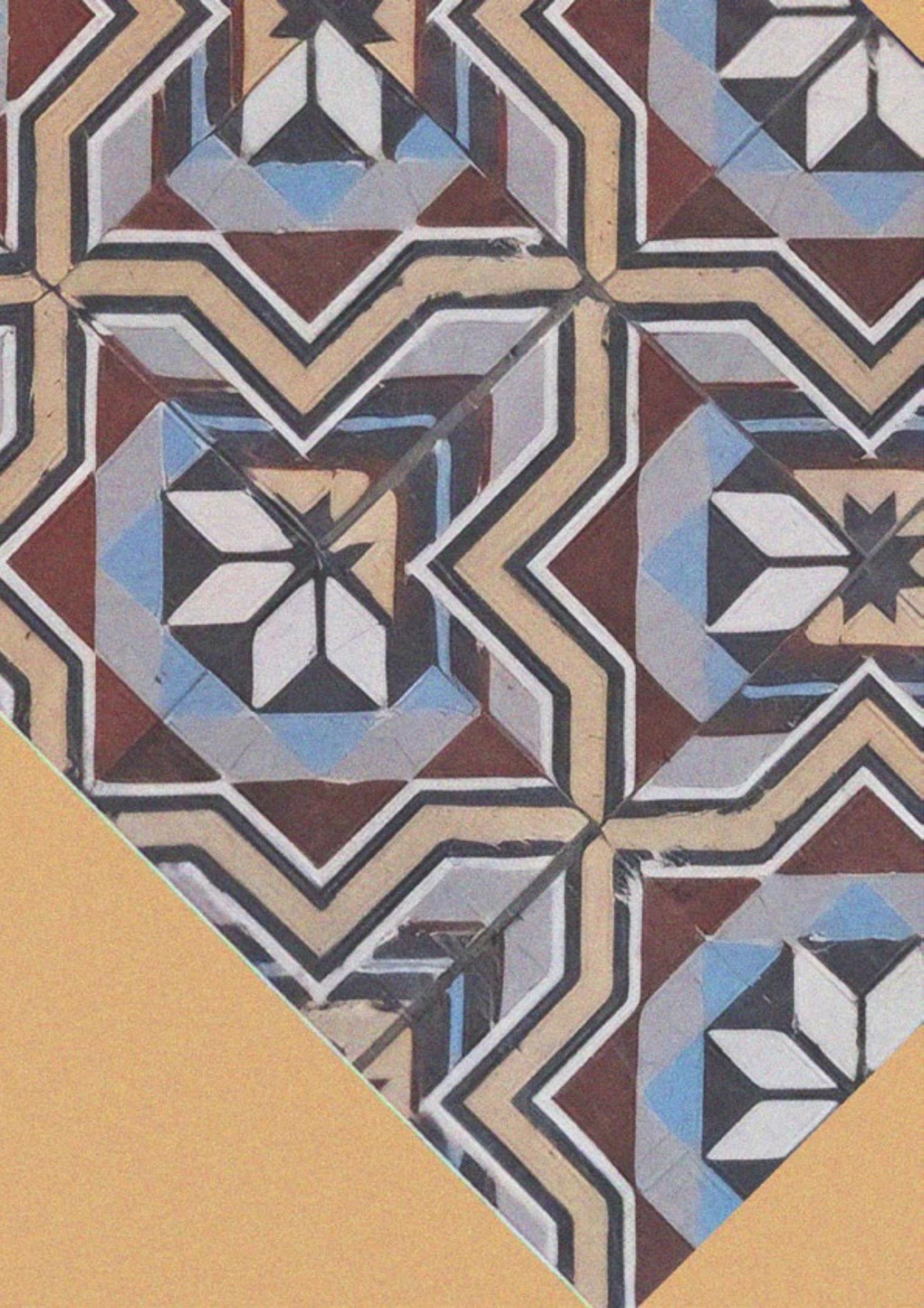
Compreendendo a economia no sentido derridiano, a desconstrução da colonialidade nos ensina uma economia das margens – das ruas, dos terreiros, das encruzilhadas, das matas, das praias, dos subúrbios, dos estádios, dos bares, dos becos, das marquises, das rodas de samba e de capoeira, além de muitos outros lugares e espaços – nas quais esses lugares e espaços atuam como operadores para dar força e potência, possibilitando que pensamento e modo de ser e estar no mundo se efetivem de outra forma. Ao toque do atabaque, na batida do tantã ou nas pulsões do 808 Volt Mix, feitiços, encantamentos, amarrações, acordados, fechamentos e alianças são construídos. Não sendo uma filosofia, a desconstrução da colonialidade é condição para uma filosofia por vir, a partir do sul, a partir da margem de cá do Atlântico, do Mediterrâneo, que jogue o jogo e não caia nas armadilhas dos jogos ditados por pensamentos centralizadores e excludentes. Uma filosofia que é formada a partir de economias das margens, que não nega as contradições e busca os transbordamentos dos limites que surgem, relacionando forças e potências que deslocam sempre os lugares de segurança, convocando novos conceitos para jogarem com os conceitos da tradição.

Por fim, a desconstrução da colonialidade só faz sentido se, ao final desse texto, o leitor possa fechar junto num deslocamento das hierarquias, no desfazer das centralidades, invocando novos operadores da desconstrução da colonialidade que permitam o movimento, o movimento de margear pelo pensamento, fazendo a gira girar, deixando o acontecimento acontecer. Sendo assim, sabendo que um beco não tem nada de um lugar sem saída, entendemos que esse texto te puxa para o beco como um lugar de criação, na escureidão, na falsa aparência de um não-lugar, de uma não-passagem, mas que possibilita que você reinvente a partir da desconstrução da colonialidade. Em outras palavras, é preciso escutar o texto, invocar uma escuta por vir que não é a escuta da letra fonética; é a escuta das margens e do margear. É a escuta dos pés que constroem esse texto, que ecoam a partir de pisadas na rua, no asfalto, na praia, no paralelepípedo, no barro, na mata, no terreiro, na igreja, na feira, no bar, na universidade, no samba. Caminhar também é tocar. Então, esperamos ter conseguido caminhar juntos nesse texto, construindo e desconstruindo o que é desconstrução da colonialidade.

Bibliografia

- BISET, E.; MORAES, M. J. D.; HADDOCK-LOBO, R. Os saberes dos povos e a desconstrução: Religiosidade, natureza e cultura. **Abatirá: Revista de Ciências Humanas e Linguagem**, v. 2, n. 4, 2021.
- BITETI, M. O. Morte e Vida Pombogira. **Abatirá: Revista de Ciências Humanas e Linguagem**, v. 2, n. 4, 2021.
- BITETI, M.; GRANDI, M. S. O corpo-escala e as estratégias espaciais do margear: proposições preliminares. **Revista Espaço e Cultura**, n. 51, 2022.
- BITETI, M. O.; MORAES, M. J. D. Vidas e Saberes Periféricos como Potências Transgressoras. **Tlalli Revista de Geografia**. 2019.
- BORGES-ROSARIO; MORAES, M. J. D. HADDOCK-LOBO, R. (org.). **Encruzilhadas filosóficas**. Coleção X. Rio de Janeiro: Ape'ku, 2020.
- BORRADORI, G. **Filosofia em tempo de terror**. Tradução: Roberto Muggiati. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.
- DERRIDA, Jacques. **A besta e o soberano**. Tradução: Marcos Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2016.
- DERRIDA, Jacques. **Escritura e Diferença**. Tradução de Maria Beatriz. São Paulo: Editora Perspectiva, 2009.
- DERRIDA, Jacques. **Gramatologia**. Tradução: Miriam Schnaiderman e Renato J. Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 2008.
- DERRIDA, Jacques. **O gosto do segredo**. Tradução: Miguel Serras. Lisboa: Fim de Século, 2006.
- DERRIDA, Jacques. **A farmácia de Platão**. Tradução: Rogério da Costa. São Paulo: Iluminuras, 2005.
- DERRIDA, Jacques. **Papel Máquina**. Tradução: Evando Nascimento. Rio de Janeiro: Editora Estação Liberdade, 2004.
- DERRIDA, Jacques. **Políticas da Amizade**. Tradução: Fernanda Bernardo. Porto: Editora Campos das Letras, 2003.
- DERRIDA, Jacques. **A solidariedade entre os seres vivos**. Entrevista a Evando Nascimento. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 27 de Maio, 2001a.
- DERRIDA, Jacques. **Mal de Arquivo: Uma impressão freudiana**. Tradução: Cláudia de Moraes Rego. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001b.
- DERRIDA, Jacques. **O Monolinguismo do Outro**. Tradução: Fernanda Bernardo. Porto: Editora Campos das Letras, 2001c.
- DERRIDA, Jacques. **Fé e Saber**. In: Derrida, J, VATTIMO, G. (Orgs). *A religião: o seminário de Capri*. Tradução: Marcelo Rondinelli. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.
- DERRIDA, Jacques. **Espectros de Marx**. Tradução: Anamaria Skinner. Rio de Janeiro:

- Relume Dumará, 1994.
- DERRIDA, Jacques. **Margens da Filosofia**. Tradução: Joaquim Costa e Antonio Magalhães. São Paulo: Ed. Rés, 1991.
- DERRIDA, Jacques. **Posições**. Tradução: Maria Margarida Correia. Posições. Lisboa: Plátano Editora, 1975.
- DERRIDA, Jacques.; ROUDINESCO, E. **De que amanhã**. Tradução: André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2004.
- DUQUE-ESTRADA, Paulo. César. (Org.). **Espectros de Derrida**. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, Editora NAU, 2008.
- HADDOCK-LOBO, Rafael. **Derrida e o labirinto de inscrições**. Porto Alegre: Zouk, 2008.
- HADDOCK-LOBO, Rafael. O legado de Jacques Derrida para a filosofia no Brasil, onde fez sua última conferência, em 2004. *Jornal O Globo*, 04/10/2014. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/cultura/livros/o-legado-de-jacques-Derrida-para-filosofia-no-brasil-onde-fez-sua-ultima-conferencia-em-2004-14128990>. Acesso em: 06/03/2024.
- HADDOCK-LOBO, Rafael. **Fantasmas da Colônia**. Rio de Janeiro: Ape'ku, 2020.
- HADDOCK-LOBO, Rafael. **Abre-caminho**. Rio de Janeiro: Ape'ku, 2022.
- MATOS, O. C. F. Derrida: da razão pura à razão marrana. **Psicologia USP**, v. 27, n. 2, 2016.
- MORAES, M. J. D. **Democracias espectrais: por uma desconstrução da colonialidade**. Rio de Janeiro: Editora Náú, 2020a.
- MORAES, M. J. D. Becos, ruas, marquises e esquinas. In: BORGES-ROSARIO, F.; MORAES, M. J. D.; HADDOCK-LOBO, R. (Orgs.). **Encruzilhadas filosóficas**. Coleção X. Rio de Janeiro: Ape'ku, 2020b.
- MORAES, M. J. D. Por uma filosofia dessa coisa de pele: uma desconstrução da colonialidade. In: NOYAMA, S. (Org.). **Gingar, filosofar, resistir: ensaios para transver o mundo**. Curitiba: CRV, 2020c.
- MORAES, M. J. D. A escuta por vir. **Revista Ensaios Filosóficos**, 2021a.
- MORAES, M. J. D. Comer bem como experiência de encantamento. **ABATIRÁ – Revista de Ciências Humanas e Linguagens**, v. 2, n. 4, 2021b.
- RODRIGUES, C. **Escritas – filosofia e gênero**. Rio de Janeiro: Ape'Ku, 2020.
- SANTIAGO, Silvano. **Glossário de Derrida**. Rio de Janeiro: Francisco Alves Editora, 1976.
- SIMAS, L. A.; RUFINO, L.; HADDOCK-LOBO, R. **Arruaças: Uma filosofia popular brasileira**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.
- SOLIS, D. E. N. **Arquitetura da desconstrução e desconstrução em arquitetura: uma abordagem a partir de Jacques Derrida**. Rio de Janeiro: UAPÊ, 2009.
- SOLIS, D. E. N. Espectros e monstros inumanos: Jean Genet em Glas de Derrida. **Revista latinoamericana del Colegio Internacional de Filosofía**, 2019.
- SOLIS, D. E. N. Espacialidades e espectralidades abissais. In: SOLIS, D. E. N.; MORAES, M. J. D. **Políticas do lugar**. Porto Alegre: UFRGS, 2016.
- SOLIS, D. E. N.; MORAES, M. J. D. A vida A morte: 10 anos sem Derrida. **Revista de Filosofia SEAF**, v. 12, n. 12, 2014.



ARQUIVO E MAL DE ARQUIVO: UMA LEITURA HISTÓRICA DE JACQUES DERRIDA

Jacques Kwangala Mboma¹

RESUMO

Este artigo investiga o conceito de arquivo segundo Jacques Derrida, não só como armazenador de conhecimento, mas como catalisador de violência. Derrida, em sua conferência de 1994 em Londres, propõe o “mal de arquivo”, desafiando a visão convencional. Inspirado por Freud, ele associa o arquivo à dualidade vida/morte, vendo-o como gerador de violência que perpetua opressões como colonização e escravidão, muitas vezes legitimadas pelo Estado sem base científica. A desconstrução de Derrida visa deslocar o significado de “arquivo”, expondo as contradições do logocentrismo e contribuindo para o discurso filosófico acadêmico.

PALAVRAS-CHAVE

Arquivo; Mal de arquivo; Colonização, Violência.

RÉSUMÉ

Cet article examine le concept d'archive selon Jacques Derrida, non seulement comme un gardien de connaissances, mais aussi comme un catalyseur de violence. Lors de sa conférence à Londres en 1994, Derrida propose le «mal d'archive», remettant en question la vision conventionnelle. Inspiré par Freud, il associe l'archive à la dualité vie/mort, la considérant comme un générateur de violence qui perpétue des oppressions telles que la colonisation et l'esclavage, souvent légitimées par l'État sans fondement scientifique. La déconstruction de Derrida vise à déplacer le sens de «archive», mettant en lumière les contradictions du logocentrisme et contribuant au discours philosophique académique.

MOTS-CLÉS

Archive; Mal d'archive; Colonisation; Violence.

¹ Doutorando no Programa de Pós-graduação em Filosofia -PPGFIL-UERJ. E-mail: jackestudante1@gmail.com

Introdução

Neste artigo, exploramos um fragmento crucial da história do conceito de arquivo, tal como delineado por Jacques Derrida, que transcende a mera noção de armazenamento de conhecimento ou memória para se tornar um catalisador de violência. O cerne dessa análise remonta à desconstrução realizada por Derrida durante sua famosa palestra em Londres, em 5 de junho de 1994, no colóquio internacional intitulado *Memória: a questão dos arquivos*. Aqui, ele introduz a provocativa ideia do “mal de arquivo”, subvertendo a visão convencional do que um arquivo representa.

Inspirado pela interpretação de Freud sobre a psicanálise, Derrida associa o conceito de arquivo à dualidade entre vida e morte, concebendo-o como uma força impulsionadora de violência que dá origem a outras formas de opressão, como colonização e escravidão. Tais formas de opressão são muitas vezes legitimadas pela autoridade estatal, carecendo de fundamentos científicos ou legais que justifiquem seu poder. Nesse contexto, a prática de desconstrução proposta por Derrida visa a deslocar o significado convencional do termo “arquivo”, expondo as contradições e polaridades inerentes ao logocentrismo, e contribuindo, assim, para um discurso filosófico mais profundo dentro do meio acadêmico. Parte superior do formulário

Desenvolvimento

O “mal de arquivo” busca reinterpretar o conjunto de ideias da psicanálise de Freud, partindo da leitura de Yerushalmi, historiador israelense radicado nos Estados Unidos, e da abordagem de *Moisés e o monoteísmo* de Freud. No início de sua obra, Derrida afirma:

Com Freud, sem Freud, às vezes, contra Freud, Mal de *arquivo* evoca sem dúvida um sintoma, um sofrimento, uma paixão: o arquivo do mal; mas, também, aquilo que arruína, desvia ou destrói o próprio princípio do *arquivo*, a saber, o mal radical. Levanta-se então, infinita, fora de proporção, sempre em curso, em mal de arquivo, a espera sem horizonte acessível, a impaciência absoluta de um desejo de memória (DERRIDA, 2001b, p.9).

O título da conferência inaugural, intitulado *Conceito de arquivo: uma impressão freudiana* (2001b, p. 10), reflete a preocupação de Derrida com questões conceituais. Sua preferência era modificar o conceito de arquivo para “mal de arquivo”, atribuindo-lhe um significado diferenciado na ótica da desconstrução. Para Derrida, o mal de arquivo representa uma crítica à “metafísica da presença”² e ao “logocentrismo”³ ocidental, desde Platão até Aris-

2 Derrida utiliza a expressão “metafísica da presença” em sua obra *Gramatologia* (1973) para evidenciar que a tradição da metafísica ocidental, em questões linguísticas, culturais, ontológicas e outras, sempre se centralizou em estruturas e conceitos clássicos, intrinsecamente nomeados. Parte superior do formulário

3 Derrida inventou o conceito de “logocentrismo” para destacar a centralidade do *logos*, ou seja, da

tóteles, apoiado por vários outros filósofos europeus que defendiam a ideia de verdades universais. Derrida explora uma variedade de temas para interpretar o “mal de arquivo” dentro da lógica do “fonocentrismo”⁴, visto como a matriz da cultura ocidental.

Ele sugere que o arquivo não necessariamente contém verdades; ao invés disso, pode abrigar verdades que correspondem à realidade conceitual ou ficcional criada pelo ser humano, assim como fatos concretos. O arquivo, por si só, não possui uma verdade absoluta; ao invés disso, existem verdades legitimadas pela autoria do arquivista, um sujeito cuja autoridade confere legitimidade e torna o arquivo público e oficial.

Portanto, não há um “arquivo verdadeiro”. Em vez disso, existe uma estrutura ou autoridade que determina se o arquivo é verdadeiro ou não. As ideologias ao serviço do Estado estão em jogo nesse cenário de memória. O arquivo, então, serve como um suposto de interesse ideológico do Estado. A verdade do arquivo é fundamentada na *Lei de Direitos Autorais*.

Na obra *Força de Lei* (2010), Derrida destaca que o direito é fundamentado na violência sem fundamento. Ele afirma que “Não há direito sem força, Kant o lembrou como o maior rigor” (DERRIDA, 2010, p. 8). O direito surge em um contexto de violência, e para que a lei possa ser efetiva, é necessária a presença da força. Derrida não nega a existência de uma sociedade baseada em direitos, mas procura demonstrar que as autoridades frequentemente recorrem à força da lei para legitimar a violência, como no caso das leis que perpetuaram a escravidão moderna na América. Direito, arquivo e lei não são separados, mas estão interconectados, servindo ao Estado de direito.

Para Derrida (2001b), o arquivo é visto como uma concepção iluminista e cartesiana do documento. Desta forma, questiona-se a sua consistência ontológica, concebendo-o como algo fixo que estabelece verdades imutáveis e inatas. Ao longo de nossa história de vida, arquivamos lembranças e recordações que são marcadas por rasuras, lacunas e pela pulsão de morte. O conceito discutido por esse autor sugere que o arquivo carrega consigo uma promessa messiânica e espectral, algo que não podemos conhecer em sua plenitude

linguagem, na tradição ocidental. O *logos*, como peça fundamental dessa filosofia, destaca-se como um elemento privilegiado, tornando outros conceitos invisíveis. Dentro dessa hierarquia de valores e oposições, a desconstrução desloca-se, criando um espaço onde múltiplos significados se entrelaçam de forma indefinida.

4 Derrida introduz o conceito de “fonocentrismo” para abordar a preferência pela fala sobre a escrita. Em sua obra *Gramatologia* (1973), o autor evidencia a centralidade atribuída à fala em oposição à escrita na tradição filosófica ocidental. Contudo, para Derrida, a escrita, também chamada de escritura, não é apenas gramatical, mas fundamentalmente múltipla em suas diferenças, promovendo uma compreensão heterogênea que desafia a homogeneidade e questiona as lacunas da linguagem.

(Ibidem, 2001b). Permanece desconhecido, buscando libertar-se de seus fantasmas. Sua relação com o conceito de história é inegável; sua missão é irreduzível, ordenar e classificar, visando proporcionar uma experiência totalizante no universo diversificado do mundo.

Ao analisar a psicanálise de Freud sobre o conceito de “mal de arquivo”, Derrida percebe que a psicanálise, tal como apresentada por Freud, é um conceito em formação, uma ciência do arquivo que não se baseia em verdades absolutas, mas sim no movimento de tradução e deciframento.

Trata-se de início, aparentemente, de uma inscrição privada. Eis aí o título de um primeiro problema quanto à sua pertinência ao arquivo: qual arquivo? O de Sigmund Freud? O da Instituição ou da ciência psicanalítica? Onde fazer passar a linha do limite? O que é esta nova ciência cujo arquivo institucional e teórico deveria comportar, de pleno direito, os documentos mais privados, algumas vezes até secretos? (DERRIDA, 2001b, p. 33).

O arquivo evoca em nós a saudade, deixando uma marca, uma sombra de morte que precede nossa existência e se torna inevitável em nossas vidas. Ele pode controlar o mundo através da pulsão de morte ao assumir um papel de poder e organização social fundamentado em princípios nocivos, promovendo destruição e violência. Isso ocorre quando ele institucionaliza e ‘idealiza’ as ideologias do sistema dominante na sociedade de maneira absoluta e estruturada. Além disso, obedece aos princípios de sua origem e preserva a ideia inicial, que posteriormente todas as gerações serão sancionadas a conservar como memória histórica.

Para Derrida (2001b), o arquivo permanece indecível; é uma apropriação violenta, uma tomada de poder. Ele representa a construção de uma instância e de um local de autoridade. O arquivo nos leva a refletir sobre a memória dos acontecimentos, envolvendo práticas, critérios de classificação e hierarquia. Por sua vez, ele está sujeito à vontade do poder que o comanda.

Arquivar implica estabelecer um local simbólico, destinado a preservar questões administrativas, serviços jurídicos e direitos estaduais. A diplomacia exercida no âmbito do Estado visa conservar e proteger os arquivos, enquanto outros os salvaguardam com o objetivo de preservar a memória. Um exemplo disso são as igrejas católicas, que historicamente serviram como centros onde os governantes buscavam dados e informações dos cidadãos, especialmente nos “registros” de batismos, casamentos e óbitos.

Para Derrida, o ‘mal de arquivo’—um conceito influenciado pela psicanálise freudiana—indica que ele opera segundo a lógica da espectralidade, um tema central em sua obra *Espectros de Marx* (1994).

Por que insistir aqui na espectralidade? Por que Yerushalmi ousou dirigir a palavra ao

fantasma de Freud? Por que teve a audácia de lhe pedir uma resposta confidencial cujo arquivo ele não desvelará nunca? Sem dúvida, mas principalmente, porque a estrutura do arquivo é espectral. Ela o é a priori: nem presente nem ausente em carne e osso, nem visível nem invisível, traço remetendo sempre a um outro cujo olhar não saberia ser cruzado, não menos que, graças à possibilidade de uma viseira, o fantasma do pai de Hamlet. Pois o motivo espectral põe bem em cena esta fissão disseminante que afeta desde o princípio, o princípio arcôntico, o conceito de arquivo e o conceito em geral (DERRIDA, 2001b, p. 110).

Se considerarmos que um arquivo se limita apenas à organização classificatória, preservação e acessibilidade no que diz respeito ao armazenamento de documentos, estaríamos implicitamente reconhecendo que suas bases residem na organização que controla e domina os corpos na sociedade. Observa-se claramente o controle exercido sobre este último aspecto. O acesso às informações do arquivo requer uma autorização legítima; do contrário, há o risco de vazamento de dados. O arquivo pode ser manipulado por interesses civis não comuns, mas particulares. O poder e o arquivo são realidades interconectadas, exercendo influência sobre a ilusão da política colonial, conforme indicado por Achille Mbembe.

A colonização era também um sistema de signos que diferentes atores não paravam de decifrar, cada um à sua maneira. Ela tinha suas formas de representar sua mitologia para si própria. Ela tinha palavras com as quais se autodesignava. Ela sabia se delegar para substitutos indígenas que a prolongavam. A relação colonial de dominação não foi nem simples nem unilateral. Ela sempre tinha uma trama: a vontade de poder e aquilo que ela nos dizia sobre as questões gerais da força e do direito, do direito e da justiça, da justiça e da responsabilidade, da fragilidade do poder, em suma, sobre aquilo que chamamos em outro momento de “particular do ser humano” e de suas relações com seu semelhante (MBEMBE, 2019, 93).

O arquivo está intimamente ligado ao poder das leis. Conforme Derrida (2001b, p. 12-13) “Os arcontes foram os seus primeiros guardiões. Não eram responsáveis apenas pela segurança física do depósito e de suporte. Cabiam-lhes também o direito e a competência hermenêuticos. Tinham o poder de interpretar os arquivos”. Jacques Derrida (2001b) descreve o arquivo como um objeto de catástrofe. Este trabalho visa demonstrar que, independentemente de sua natureza logocêntrica ou metafísica, o arquivista é impulsionado por um desejo próprio, uma condição humana que busca o suplemento de um desejo de posse, por vezes patológico.

Jacques Derrida (2001b) descreve o arquivo é, por si só, um objeto de catástrofe. Este trabalho visa demonstrar que, independentemente de sua natureza logocêntrica ou metafísica, o arquivista é impulsionado por um desejo próprio, uma condição humana que busca

o suplemento de um desejo de posse, por vezes patológico. O objetivo da desconstrução é precisamente deslocar o arquivo para o conceito de “mal de arquivo”, ou seja, destacar os limites do arquivo em relação ao poder e ao controle que exerce sobre as relações sociais e políticas. Isso evidencia que o arquivo não é neutro nessas questões. O “mal de arquivo” surge como uma crítica ao sistema arquivístico e ao próprio conteúdo arquivado, que determina, controla e molda a memória coletiva ou individual.

Este mesmo conceito representa o desconforto da civilização pós-moderna, que gera violência e desigualdades pelo mundo. Uma sociedade marcada pelo “mal de arquivo” concentra o poder econômico e aquisitivo nas mãos de uma minoria, sem se preocupar com os demais. Essa civilização produz em nós traumas, tornando-nos vítimas de uma cultura que nos torna violentos. O “mal de arquivo” nos faz recordar a memória de nossas crianças mortas e assassinadas no Brasil, especialmente no Rio de Janeiro. Como destacado por Marcelo Morais:

A cena narrada por Victor Hugo em *Os Miráveis* se repete até hoje, e se repete todos os dias nas favelas das cidades do Rio de Janeiro e das outras grandes cidades. Corpos em chãos de terra, asfalto ensanguentado, compõem a grande pintura da cidade. Além disso, não podemos esquecer as centenas de barricadas e trincheiras que mapeiam e estabelecem limites e fronteiras dentro das favelas e bairros dos subúrbios das grandes metrópoles. (MORAIS, 2020, p. 147).

A ideia de introduzir o conceito de “mal de arquivo” nos faz refletir sobre a leitura da desconstrução de uma sociedade contemporânea, na qual os pobres, negros e indígenas são frequentemente subjugados e tratados como objetos de estudo com base em categorias invisíveis. A desconstrução do falocentrismo visa deslocar nossa linguagem machista e patriarcal, enraizada no dualismo.

A preocupação de Derrida em relação ao arquivo incide sobre a incerteza em torno da noção de arquivo como finito ou infinito, bem e mal, vida e morte. O arquivo desempenha um papel crucial na realidade presente, sempre presente, mas também se projeta para o acontecimento como algo que está em constante processo e sempre aberto ao porvir, jamais se fechando de maneira definitiva. Ele garante a seriedade e oferece um suporte de registro à ordem que molda nossa compreensão do mundo, tanto para os humanos quanto para os não-humanos. Para Derrida (2001b), o valor do arquivo reside na alteridade da ética “hiperbólica”⁵. Isto é, entender que o arquivo não é apenas o documento estabelecido

5 O conceito de ética hiperbólica é abordado na obra de Derrida, **“Política de Amizade”** (*Politiques de l'amitié*, 1994), onde o autor explora a relação entre política, amizade e justiça, destacando seus limites e demonstrando que essas noções não podem ser completamente alcançadas de maneira definitiva e justa. Dessa forma, a ética hiperbólica transcende as normas legais e os limites da amizade, apresentando-se

pelos padrões das autoridades do Estado ou de qualquer outra instituição, mas também uma interpretação da realidade que transcende as leis e os limites tradicionais.

O “mal de arquivo” manifesta-se como um evento em qualquer arquivo presente ao longo da história da humanidade. O tema do arquivo surge como uma necessidade de abrir um espaço político, conforme proposto por Jacques Derrida, originando-se de uma iniciativa de um colóquio organizado por René Major e Elizabeth de Fontenay (1995). O “mal de arquivo” pode ser encarado como um termo aleatório ao sustentar a ideia do arquivo como um senso comum. De maneira mais normativa, a leitura da desconstrução aplicada ao conceito de pulsão de morte, conforme discutido por Freud e analisado por Derrida em sua obra *Mal de Arquivo* (2001b), revela que essa pulsão não é apenas destrutiva, mas também possui um aspecto positivo. Ela está sempre relacionada à escrita, ao arquivo (memória, cultura ou política) ou ao texto. Por um lado, essa dinâmica pode aniquilar a memória de um povo ao submetê-lo ao poder, resultando na perda de identidade e na criação de um inconsciente traumático. Assim, o arquivo atua como um mecanismo de destruição da memória coletiva.

Por outro lado, essa força também pode despertar uma consciência crítica, como ocorre quando a desconstrução revela os limites das estruturas sociais que controlam grupos vulneráveis. Essa tensão leva ao conceito de “mal-arquivo”, que reflete os limites apontados pela desconstrução na crítica aos arquivos. Reconhecendo que existem não apenas arquivos, mas também mal-arquivos, grupos marginalizados podem descobrir novas formas de recriação e resistência diante da opressão histórica ou atual. Nesse contexto:

A pulsão de morte tende assim a desconstruir o arquivo hipomnético, quando não a disfarçá-lo, maquiá-lo, pintá-lo, imprimi-lo, representá-lo no ídolo de sua verdade em pintura [...]. A pulsão de morte não é um princípio. Ela ameaça de fato todo principado, todo primado arcôntico, todo desejo de arquivo. É a isto que mais tarde chamaremos de mal de arquivo (DERRIDA, 2001b, p. 23).

A interpretação de Derrida sobre Freud proporciona uma compreensão do mundo a partir de um discurso afetivo, que busca abordar questões éticas, a problemática da identidade, o colonialismo e a escravidão. No exercício da psicanálise, exemplificada no *Mal de Arquivo*, mergulhamos na complexidade dos elementos psíquicos que se armazenam em nossa memória. Dessa forma, a consciência é concebida como uma escrita por meio do rastro e traço.

O “mal de arquivo” nos coloca em uma situação indecível entre o rastro e o traço, entre as ruínas e os traumas. Ao refletirmos sobre as pessoas que sofreram com o racismo,

como uma promessa muitas vezes inatingível.

percebemos que não é a cena do acontecimento em si que constitui o problema, mas sim o sujeito que sofreu o racismo. Este sujeito passa a perceber que o seu mundo é diferente do mundo do branco, começando a questionar o próprio sofrimento que acabou arquivando em sua vida. A história de sofrimento deixa marcas e traumas, mas, ao mesmo tempo, essa memória traumática pode despertar uma consciência renovada nos afrodescendentes, não apenas em um sentido negativo, mas também positivo. Ela fortalece sua compreensão do mundo de uma maneira profunda e espectral, ampliando sua percepção e resistência na luta pelos seus direitos.

O “mal de arquivo” é considerado uma política do perdão, como observado por Derrida (2005, p.54), ao relembrar o discurso de Mandela durante o regime do apartheid (1995). Mandela proferiu um discurso de reconciliação com a colônia inglesa que o aprisionou por 27 anos. De acordo com Antônio Octávio Cintra (2001, p. 9), este texto analisa os abusos e as violências cometidos durante o apartheid, bem como o processo de busca por verdade e reconciliação conduzido pelo arcebispo Desmond Tutu. Embora os textos não tenham sido escritos por Mandela, os relatórios evidenciam a importância de sua atuação como presidente na mediação de conflitos e na busca por soluções durante esse período.

Nesse contexto, o “mal de arquivo” é interpretado como um trabalho de documentação histórica que busca refletir sobre os eventos históricos, não apenas destacando a coragem de Mandela, mas também criticando a anistia concedida durante seu governo. Essa anistia, que transformou Mandela em um símbolo de paz, perdão e unidade, é vista como uma falha crítica. A unidade estabelecida entre os brancos, que anteriormente gozavam de liberdade, e os negros, que eram oprimidos pelo regime do apartheid, não resultou em uma justiça verdadeira. Como consequência, os negros da África do Sul continuam a enfrentar a pobreza.

Segundo Derrida (1995, p. 24-26), “tudo o que de fato ocorreu de importante no passado estaria efetivamente arquivado sem rasuras e sem lacunas, ou seja, sem que estivesse em pauta qualquer esquecimento”. Derrida era meticuloso em seu trabalho de arquivo, guardando tudo, desde os trabalhos dos alunos até artigos, jornais, fotografias, convites e correspondências. No entanto, o conceito de arquivo continha lacunas. Embora não gostasse de falar sobre o conceito, ele o denominava como “quase-conceito”. A raiz da palavra “arquivo” está na palavra grega *arkhē*, que:

[...] designa ao mesmo tempo o começo e origem. Este nome coordena aparentemente dois princípios em um: o princípio da natureza ou da história, ali onde as coisas começam - princípio físico, histórico ou ontológico -, mas também o princípio da lei ali onde os homens e os deuses comandam, ali onde se exerce a autoridade, a ordem social, nesse lugar a partir do qual a ordem é dada - princípio nomológico. (DERRIDA, 2001b, p. 9).

Para Derrida, não existe um verdadeiro começo como a origem de tudo. O conceito de começo como origem deriva de algo que já existiu. Em outras palavras, a ideia de uma origem pura e absoluta é uma impossibilidade. De acordo com Derrida, Hegel sustenta a ideia de que o Ocidente é o centro do mundo, a origem de todas as coisas. Os outros mundos dependem inteiramente do Ocidente devido ao seu nível superior de consciência alcançado ao longo da história. Hegel exclui totalmente a África da narrativa histórica mundial e desconsidera os negros como seres humanos. Como resultado, ele defende:

A principal característica dos negros é que sua consciência não atingiu a intuição de qualquer objetividade fixa, como Deus, como leis, pelas quais o homem se encontraria com sua própria vontade, e onde ele teria uma ideia geral de sua essência. (...) O negro representa, como já foi dito, o homem natural, selvagem e indomável. Devemos nos livrar de toda reverência, de toda moralidade e de tudo o que chamamos de sentimento, para realmente compreendê-lo. Neles, nada evoca a ideia de caráter humano. (...) Entre os negros, os sentimentos morais são totalmente fracos – ou, para ser mais exato, inexistentes. (...) Com isso, deixamos a África. Não vamos abordá-la posteriormente, pois ela não faz parte da história mundial; não tem nenhum movimento ou desenvolvimento para mostrar. (HEGEL, 1995, p. 84-88).

Refletir sobre o mundo ocidental como logocêntrico resulta em uma consciência distorcida que negligencia as diferenças e singularidades individuais. O conceito de “mal de arquivo” está relacionado à falta de consciência da pulsão de morte de Freud. Essa pulsão, descrita por Freud, é algo que pode ser internalizado em nosso ser, podendo ser suprimido ou permanecer na memória. O “mal de arquivo” está associado a essa pulsão de morte que se manifesta diariamente até a deterioração de nossa existência material.

Segundo o filósofo Hegel (1995), os africanos, assim como os aborígenes ou indígenas, seriam considerados selvagens e não plenamente humanos, privados assim dos direitos legais. Ao associar os negros aos animais, Hegel nega direitos a ambos. O conhecimento também funciona como um arquivo, sendo sua interpretação dos fatos históricos crucial. O pensamento de Hegel nos leva a indagar: qual é a diferença entre nós e os animais? Quando o homem exclui os animais do convívio social, ele busca estabelecer uma soberania humana fundamentada na imunidade, fortalecendo assim o logocentrismo e o falocentrismo. Esses dois conceitos são cruciais para distinguir humanos de não humanos. Derrida argumenta que: “O logocentrismo é, antes de mais nada, uma tese sobre o animal, sobre o animal privado de *logos*, privado do poder-ter o *logos*: tese, posição ou pressuposição que se mantém de Aristóteles a Heidegger, de Descartes a Kant, Levinas e Lacan”. (DERRIDA, 2002, p. 54).

A dicotomia entre o ser humano e o animal não é inerente, mas sim uma dinâmica de

violência. Syl Ko argumenta que a maioria das análises pertinentes sobre racismo e colonialismo destaca como os povos racializados são frequentemente submetidos à animalização (KO, 2015, p.45). O pensamento colonial equipara os negros aos animais, ambos vistos como irracionais e destituídos de razão. Atribuir um nome a alguém é, de certa forma, condená-lo à morte, pois ao nomear algo, estamos essencialmente fixando sua identidade de forma irrevogável. Conforme Derrida: “tudo se liga à dificuldade de nomear propriamente a coisa mesma. Para dizer a verdade, essa dificuldade é uma impossibilidade, sua necessidade. Ela é mais difícil de situar e reunir do que acreditaríamos numa primeira abordagem” (DERRIDA, 2007, p. 425).

Em *O monolinguismo do outro* (2001a), Derrida introduz a ideia da língua do outro como uma fonte de violência que causa traumas. Ele declara: “Eu não tenho senão uma língua, e ela não é minha.” (DERRIDA, 2001a, p. 13). A língua que não pertence a Derrida, mas sim ao colonizador, também está sujeita à desconstrução. Sem a perspectiva de uma leitura desconstrucionista da língua, estaríamos presos à concepção de arquivo como resultado coletado por uma língua oficial. Nesse sentido, Derrida afirma: “jamais esta língua única, que estás a ver, virá a ser minha. Nunca na verdade o foi.” (DERRIDA, 2001a, p. 12). A desconstrução no contexto do monolinguismo não visa destruir a língua do colonizador, mas sim descolonizar a maneira como os autores de arquivos pensavam de forma hierárquica e excludente. A desconstrução na lógica do arquivo busca refletir sobre os limites entre língua escrita e falada, colonizado e colonizador.

Apesar de ter cessado formalmente, a colonização persiste em nossas mentes e na forma como compreendemos o mundo sob a influência do falocentrismo ocidental. Conforme observado por Carlos Coelhos, “sem uma reflexão teórica popular voltada para descolonizar as bases do pensamento ocidental, cristão monoteísta e burguês, continuamos reproduzindo as mesmas formas de pensamento que produziram nossa individualidade e que nos deram nossos nomes” (COELHO, 2020, p. 81).

Chegamos a um ponto crucial: em que língua devemos arquivar? Como podemos preservar nossos documentos, nossa história? É possível escapar da língua do dominador e arquivar em nossa língua materna, muitas vezes não reconhecida internacionalmente? Na África subsaariana, os filósofos debateram por mais de 50 anos a existência da filosofia africana, especialmente em relação ao direito de escrevê-la na língua nativa. O debate foi ambivalente, sem consenso, marcado por divergências. O arquivo tem uma língua própria? Escrever o arquivo na língua do colonizador pode gerar violência? A linguagem é intrinsecamente violenta quando se baseia em oposições binárias, como entre homem e mulher, branco e negro. Essas oposições são sempre excludentes, com uma categoria sendo

privilegiada em detrimento da outra. Assim, podemos considerar a linguagem como uma forma de violência.

O processo colonial traz consigo a noção do “mal de arquivo”, que indica e sustenta a necessidade de reconhecermos a disjunção estrutural presente nos arquivos de nossa história. O “mal de arquivo” revela a tendência intrínseca de apagamento e a pulsão de morte no cerne dos arquivos históricos, coloniais e escravocratas no Brasil. A evolução do conceito de arquivo reflete uma leitura própria da desconstrução dentro de nossa história desde a chegada dos portugueses ao Brasil em 1500, liderados por Pedro Álvares Cabral. Segundo Derrida (2001b), o arquivo pode representar uma forma de pulsão de morte, agressão e destruição. Por exemplo, se a obra de um artista é censurada pelo governo e proibida pela justiça de ser divulgada em publicações de arte, ela inevitavelmente será arquivada. Assim, o arquivo se torna uma forma de violência que provoca a morte da obra.

O arquivo representa nada mais do que o apagamento do rastro; suas ruínas persistem e deixam marcas, de forma semelhante à ideia de democracia racial no Brasil, como interpretada por Gilberto Freyre em *Casa Grande e Senzala* (2013). Essa concepção fortalece o imaginário social das pessoas, levando muitas a acreditarem que não há racismo no Brasil, que esse é um problema exclusivo dos Estados Unidos. Esse pensamento retarda o progresso na luta contra o racismo e na implementação de políticas públicas voltadas para a população negra. Em Jacques Derrida, falar sobre arquivo não implica em aniquilar o que já existiu. A existência do arquivo é ao mesmo tempo um apagamento e um evento. No entanto, o que foi apagado nunca desaparece completamente. Pelo contrário, a história reprimida e arquivada reforça a memória reprimida que ainda está por vir.

Para evitar confrontar a dolorosa história da escravidão no Brasil, as autoridades pós-coloniais optaram por destruir alguns arquivos que documentavam a crueldade desse período. Conforme Octavio Ianni observou, “em 1889 e 1891, o governo republicano mandou recolher e queimar a documentação sobre a escravatura. No recenseamento de 1980, voltou-se a perguntar sobre a cor da população” (IANNI, 2004, p. 110). A queima de arquivos representa uma estratégia para desfazer, esquecer e evitar a reexposição a um passado doloroso e angustiante. No entanto, o que é queimado jamais desaparece completamente, pois as lembranças e memórias persistem em nossa mente. Ao refletirmos sobre nossas vidas passadas, podemos perceber que as lembranças mais dolorosas permanecem conosco, causando traumas duradouros.

O arquivamento da história da escravidão no Brasil foi um processo de extrema violência que não se limitou apenas à destruição de verdades documentadas, mas também causou trauma e sofrimento para a população negra. A história do Brasil é marcada pelo

“mal do arquivo”, que se utilizou da política de embranquecimento na tentativa de harmonizar a sociedade brasileira, como se as diferenças entre brancos, negros, indígenas e asiáticos pudessem ser apagadas.

Mas é muito importante termos consciência de uma coisa que não é do agrado de muita gente discutir: é que os imigrantes europeus, vindos para o Brasil no século XIX, foram escolhidos a dedo para branquear o país. Os governantes e fazendeiros queriam branquear este país que estava muito mulato e muito negro. Isto era explícito nos debates dos políticos e funcionários que se preocupavam com o assunto. Havia uma preocupação de eliminar ou reduzir a presença visível do negro e do mulato, e por isso é que não se continuou a trazer negros da África como trabalhadores livres (Ibidem. 2004 p. 139-140).

A obra de Gilberto Freyre, *Casa Grande e Senzala* (2013) acabou por registrar o “mal do arquivo”, buscando eliminar as diversidades em favor de uma política de harmonia racial que negligenciava as singularidades.

Híbrida desde o início, a sociedade brasileira é de todas da América a que se constituiu mais harmoniosamente quanto às relações de raça: dentro de um ambiente de quase reciprocidade cultural que resultou no máximo de aproveitamento dos valores e experiências dos povos atrasados pelo adiantado; no máximo de contemporização da cultura advéncia com a nativa, a do conquistador com a do conquistado. Organizou-se uma sociedade cristã na superestrutura, com a mulher indígena, recém-batizada, por esposa e mãe de família; e servindo-se em sua economia e vida doméstica de muitas das tradições, experiências e utensílios da gente autóctone. (FREYRE, 2005, p. 160).

Segundo Freyre, no Brasil não havia negros, todos eram considerados brasileiros. O famoso “mito da democracia racial” representa o ‘mal do arquivo’ que sustenta o discurso do logocentrismo da branquitude, que ainda se recusa a reconhecer a existência do racismo no país. A política de queima de arquivos revela como os regimes autoritários, sejam fascistas, nazistas, antisemitas ou colonizadores, tentam justificar seus crimes apagando partes da história. Queimar arquivos equivale a apagar parte do mundo, pois o mundo se mostra como uma experiência espectral, repleta de fantasmas que nunca desaparecerão.

A história de Marielle Francisco da Silva, vereadora do Rio de Janeiro pelo Partido Socialismo e Liberdade (PSOL), assassinada em 14 de março de 2018, revela que essa cena é um exemplo do arquivo queimado que se insere na lógica do apagamento e do acontecimento. Conforme Derrida (2009), um acontecimento sempre despertará um interesse futuro, levando-nos a questionar os eventos de nossa história, sejam eles marcados por ruínas ou não. A iniciativa de fundar o Instituto Marielle no Rio de Janeiro representa um exemplo desse “lugar sem lugar”, que questiona os poderes arbitrários sustentados por preconceitos e racismo no Brasil, os quais impedem que pessoas negras ocupem determi-

nadas posições de destaque na sociedade.

A vulnerabilidade do negro no Brasil está intrinsecamente ligada a uma política colonial que sempre tratou a população negra com desdém, considerando-a como não humana e sempre a serviço dos interesses alheios. A violência no estado de direito se tornou uma norma indiscutível, resultando na culpabilização dos negros quando estes reivindicam seus direitos. O “mal do arquivo” examina o poder do colonizador em sua postura autoritária, impondo valores europeus no Novo Mundo sem qualquer consentimento pacífico. A religião, a educação e a organização sócio-política não foram estabelecidas de maneira harmoniosa, mas sim por meio de violência e coerção. A importância de abordar o pensamento de Derrida reside na necessidade da descolonização como um caminho para a desconstrução. Segundo Derrida, “os desastres que marcam o fim do milênio são também arquivos do mal: dissimulados ou destruídos, interditados, desviados, recalcados” (DERRIDA, 2001b, p. 7).

Outro fator que contribui para a persistência do cegamento nas relações entre colonizador e colonizado é a forma como ocorreu o fim da colonização. Em muitos casos, os países conquistaram independência jurídica, mas não econômica. O neocolonialismo se infiltra por meio de diversos mecanismos, como ajuda bilateral, o Fundo Monetário Internacional (FMI), a Organização das Nações Unidas (ONU), entre outros. Essas entidades exercem seu poder nas antigas colônias para manter sua dominação e manter os colonizados sob controle. A economia dos países pobres ou em desenvolvimento continua sob a hegemonia ocidental.

Conclusão

A partir dessa análise, percebemos que o arquivo está intrinsecamente ligado ao fenômeno do “mal do arquivo”. Conforme Derrida, “a constituição do arquivo implica necessariamente o apagamento e o esquecimento de seus traços, condição necessária para sua própria renovação” (DERRIDA, 2001b, p.23-24). Nosso modo de interagir com o mundo acaba reproduzindo uma estrutura coletiva, seja de dominação ou alienação. A ideia da desconstrução desafia a própria noção de arquivo. Abordar o arquivo a partir do “mal do arquivo” significa questionar a visão ocidental do mundo, remetendo-nos a desvios e eventos que desafiam a concepção predominante. O arquivo, em última análise, é uma construção moldada por interesses específicos que fundamentam uma determinada realidade.

Bibliografia

- COELHO, Carlos. **Ontofagia**: um materialismo mágico. Rio de Janeiro: Ape’Ku, 2020.
- CINTRA, Octavio Antônio. **As comissões de Verdade e Reconciliação**: o caso da África do Sul. Biblioteca Digital da Câmara dos Deputados. Centro de Documentação e Informação Coordenação de Biblioteca: Brasília, 2001.
- DERRIDA, Jacques. **Mal d’archive**. Une impression freudienne. Paris: Galilée, 1995.
- DERRIDA, Jacques. **O Monolinguismo do outro** ou a prótese de origem.
- DERRIDA, Jacques. CARTA UM AMIGO JAPONÊS. Trad. de Érica Lima. São Paulo, Universidade Estadual de Campinas de Dezembro de 1996.
- BERNARDO, Fernanda (Trad.). Porto: Campo das Letras, 2001a.
- DERRIDA, Jacques. **Mal de arquivo**. Uma impressão freudiana. Rio de Janeiro: Relume Dumará. 2001b.
- DERRIDA, Jacques. **Força de lei**: 14 o fundamento místico da autoridade. São Paulo: M. Fontes, 2010.
- DERRIDA, Jacques. **O animal que logo sou**. LANDA, Fábio (Trad.). São Paulo: Editora UNESP, 2002.
- DERRIDA, Jacques. **Vadios**. Dois Ensaio Sobre a Razão. Tradução Fernanda Bernardo, Hugo Amaral, Gonçalo Zagalo. Coimbra: Pallimage, 2009.
- DERRIDA, Jacques. “O **perdão, a verdade, a reconciliação**: qual gênero?”. In: NASCIMENTO, Evando (Org.). Jacques Derrida: pensar a desconstrução. São Paulo: Estação Liberdade, 2005, p. 43-92.
- DERRIDA, **Cartão-postal**. De Sócrates a Freud e além. Tradução de Ana Valéria Lessa e Simone Perelson. Rio de Janeiro: Civilização, 2007.
- DERRIDA, Jacques. **Gramatologia**. Tradução de Miriam Schnaiderman e Renato Janini Ribeiro. São Paulo: Perspectivas, 1973.
- FREYRE, Gilberto. **Casa grande & senzala**: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. 50ª ed. revista. São Paulo: Global, 2005.
- HEGEL, G.W. F. **Filosofia da história**. Brasília: Ed. UnB, 1995.
- IANNI, Octavio. **Raças e Classes Sociais no Brasil**. São Paulo: Brasiliense, 2004.
- MORAES, Marcelo José Derzi. **Democracia espectrais**. Por uma Desconstrução da colonialidade. Rio de Janeiro: Nau, 2020.
- MBEMBE, Achille. **Sair da Grande noite**. Ensaio sobre a África descolonizadora. Tradução de Fábio Ribeiro. Petrópolis: Vozes, 2019.
- SYL KO. Tratar do Racismo Requer Tratar da situação dos Animais. Publicado em **“Cadernos de Filosofia”**: Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), em Florianópolis, edição n.º 8, em 26 de outubro de 2015.

SEGUIR NO RASTRO DE DERRIDA – O “ANIMAL” COMO INTRADUZÍVEL

Rafael Haddock-Lobo¹

RESUMO

O texto que aqui se publica é resultante de uma apresentação homônima no Colóquio “Derrida e os animais”, organizado pelo Grupo de Pesquisa sobre Ética e Direitos dos Animais do Diversitas - FFLCH/USP e pelo Grupo Práxis do Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa. Parto, então, de uma crítica ao verbete “animal”, traduzido por mim para a versão brasileira do *Dicionários dos intraduzíveis*, organizado no Brasil por Barbara Cassin, Fernando Santoro e Luísa Buarque. Nesse sentido, a questão do animal é criticada aqui de modo análogo à questão da tradução. Focado, sobretudo, em *O animal que logo sou*, o texto se encerra com alguns apontamentos no que concerne a um pensamento dos “animais” sob a ótica da desconstrução da colonialidade e da filosofia popular brasileira.

PALAVRAS-CHAVE

Derrida; Animais; Intraduzíveis; Desconstrução da colonialidade; Filosofia popular brasileira.

ABSTRACT

The text published here is the result of a homonymous presentation in the Colloquium “Derrida and animals”, organized by the Diversitas Research Group on Ethics and Animal Rights - FFLCH/ USP and by the Praxis Group of the Center for Philosophy of the University of Lisbon. Starting, then, from a critique of the “animal” entry, translated by me to the Brazilian version of the Dictionaries of the untranslatable, organized in Brazil by Barbara Cassin, Fernando Santoro and Luísa Buarque. In this sense, the question of the animal is criticized here in a manner analogous to the question of translation. Focused, especially, in *The animal that therefore I am*, the text ends with some notes regarding a thought of “animals” from the perspective of deconstruction of coloniality and popular Brazilian philosophy.

KEYWORDS

Derrida; Animals; Untranslatable; Deconstruction of coloniality; Brazilian popular philosophy.

¹ Professor do Departamento de Filosofia da UFRJ e dos Programas de Pós-graduação em Filosofia da UFRJ e da UERJ e do Programa de Pós-graduação em Bioética, Ética Aplicada e Saúde Coletiva (FIOCRUZ/UERJ/UFF/UFRJ). Atualmente desenvolvo Pesquisa de Pós-Doutorado no Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP), sob a supervisão do Prof. Dr. Marcelo de Mello Rangel, a quem agradeço imensamente a interlocução. Endereço eletrônico: rafael@ifcs.ufrj.br

Para Rita Paixão.

Antes de qualquer agradecimento, qualquer homenagem, qualquer dedicatória, gostaria de pedir perdão.

Sim, pedir perdão aos chimpanzés. É graças à inoculação de seu adenovírus que fui vacinado com a Astrazêneca. Peço perdão e agradeço, num mesmo gesto em que celebro minha sobrevivência, carregando não só a “culpa do sobrevivente”, diria Lévinas, ou pedindo aos deuses e deusas que o chimpanzé viva em mim. Que eu esteja à sua altura, herdeiro no sacrifício.

Início, agora, minha fala, dedicando esse texto à Rita Paixão, querida amiga e quem talvez devesse estar aqui, em meu lugar, devido sua competência com relação à questão dos animais e no pensamento de Jacques Derrida: esse texto, Rita, é uma resposta a você, é uma pisada mansa também sobre seus passos. Início também agradecendo não apenas formalmente, mas de coração, como nos ensinou Derrida, à Luanda Francine e ao Grupo de Pesquisa sobre Ética e Direitos dos Animais do Diversitas - FFLCH/USP, a Dirk Hennrich e ao Grupo Práxis do Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, pelo carinhoso convite e pela honra de compor essa mesa. Nesse sentido, estendo meus agradecimentos ao professor Patrick Llored, uma referência nos estudos sobre desconstrução e animalidade, e à professora Fernanda Bernardo, uma das pessoas mais importantes em minha formação, em minha vida filosófica, uma pessoa com quem, para além de uma gigante admiração e carinho, tenho uma infinita dívida, de coração, que sempre preciso lembrar. A vocês, e a todos presentes, meu obrigado.

Minha fala, aqui e agora, escrita com a cabeça ao chão em sinal de respeito aos professores que me antecederam, não apenas na fala de hoje, mas no conhecimento do tema, se contentará em apenas reunir algumas breves observações a partir de um recente convite que recebi: traduzir, para o segundo volume do *Dicionários dos intraduzíveis*, organizado no Brasil por Barbara Cassin, Fernando Santoro e Luísa Buarque, o verbete “animal”.

São, portanto, inquietações, espantos, temores e tremores que aparecem ao longo da tradução, quando constatei a ausência de referências a Derrida, e da escrita de um pequeno texto que pude inserir no dicionário, em forma de “comentário crítico”. Falo, portanto, *dessa ausência* no verbete “animal” (sem aspas), em um dicionário que, só por seu nome, deveria carregar a *aporía da intradução* tal como proposta por Derrida. Ao contrário, no texto original, de autoria de Natalie Depraz, não se faz sequer uma menção a esse autor que, na História da Filosofia, foi o mais sensível, inteligente e justo para se pensar “o animal” (no meu texto, quando aparecer no singular, sempre entre aspas).

Minha hipótese, talvez a única que sobrevive a meu desejo de descartar a ignorância ou a má-fé da autora, é a de que o pensamento de Derrida põe em xeque o próprio verbete “animal”, tal como aparece no dicionário. Trato, portanto, dessa ausência de Derrida, da ausência das aspas e, por fim e impressionantemente, da ausência do próprio problema da *intraduzibilidade*. E isso, sempre, nos rastros de Derrida, a quem, de coração, sempre sigo. Seguindo, então, começo com a citação de um ponto de caboclo, uma cantiga da umbanda carioca, cruzo do catolicismo popular português com as espiritualidades ameríndias e africanas, que é cantada para invocar os espíritos encantados dos indígenas brasileiros. Ela diz o seguinte: “*como é bonita a pisada do caboclo, pisa na areia, no rastro dos outros*”. A beleza de herdar, de seguir os rastros, de pisar por sobre a pisada dos outros, de seguir antes de ser, seguir ante o ser, é isso que esse Derrida-caboclo, esse judeu-indígena (como os franceses se referiam) me ensina e me deixa a seguir.

Sigo, portanto não apenas o rastro de Derrida, o que significa o rastro, ou melhor, o que o rastro rasura na lógica da significação; isso também, é claro, mas, seguindo o rastro de Derrida, o rastro para Derrida, sigo em seu rastro. No rastro de suas pisadas, seguindo seu *cogito da pisada*, tal como ele nos traz em *O animal que logo sou*, mostrando que, ao contrário da pisada forte, colonizadora, bandeirante do homem-branco-ocidental-cisheterossexual-carnívoro, a pisada *justa* é aquela que vem *de mansinho*, que pisa no chão *devagarinho*, como nos ensina também Dona Ivone Lara, quando canta: “Eu vim de lá, eu vim de lá pequenininho / Mas eu vim de lá pequenininho / Alguém me avisou pra pisar nesse chão devagarinho / Alguém me avisou pra pisar nesse chão devagarinho”.

E quem me avisa pra pisar no chão devagarinho é Derrida, é ele quem me ensina essa ética dos pés. Contudo, preciso sublinhar aqui, que esse *mansinho* que ele ensina não é o de quem chega de escamote, de sorrateiro, mas o mansinho que se *demora*, devagarinho, porque sabe que *estamos-atrás*, que *somos-depois* e que, portanto, nosso *estar-diante* nesse *estar-perto* deles, dos animais, exige outra resposta nesse ser-estar-seguir.

Tudo que escrevo, desde que conheci o pensamento de Jacques Derrida, escrito em um guardanapo na mesa de um bar em 1999 (sim, terminava minha graduação em filosofia e nenhum professor sequer havia mencionado seu nome), tudo que penso e amo segue seu rastro. E foi nesse rastro que aceitei o convite para traduzir o verbete “animal” da versão brasileira do *Dicionário dos intraduzíveis*, sabendo que poderia, ao final, escrever um breve comentário crítico.

A princípio, minha ideia seria escrever o comentário que se seguiria ao texto fazendo-se notar como os animais são compreendidos em outras cosmologias, como a ameríndia e a afro-brasileira, supondo que, por se tratar de um verbete escrito por uma filósofa eu-

ropeia, certamente o nome de Derrida estaria no verbete original. Isso porque, para mim, não há como um filósofo que se pretenda sério, rigoroso ou ao menos justo com a questão dos animais não sublinhar a importância da desconstrução para essa questão. Repito: *não é sério, rigoroso nem justo fazer isso*. E justo não apenas com o pensamento, mas não é justo *com os animais*.

Assim, meu comentário, além de tentar trazer, no pequeno número de caracteres que me cabiam, a questão (também entre aspas) “brasileira”, pretendia chamar a atenção a algumas injustiças do verbete original. E a isso dedico aqui algumas considerações posteriores.

O verbete “animal” do *Dicionário dos intraduzíveis*, e creio que seja necessário incessantemente repetir o título da obra, começa com as indicações do termo utilizado para designar “animal” em grego, latim e alemão. E são esses três conjuntos de palavras que guiarão o verbete original: com um primeiro tópico dedicado à filosofia grega, em seguida, um tópico dedicado ao animal na era cristã (e me perguntaria aqui se ainda saímos dela), e um último dedicado à questão da besta e do animal.

E foi nesse último aspecto, sobretudo porque no primeiro tópico a autora havia dedicado ao menos um parágrafo à questão política, que me saltou aos olhos a ausência de referências a Derrida, pois, para além dos textos mais referenciados normalmente quando falamos da desconstrução da relação ‘humano x animal’ como *O animal que logo sou* ou o capítulo dedicado à questão em *De que amanhã...*, os seminários *A besta e o soberano* configuram uma das mais importantes reflexões sobre o político na contemporaneidade.

Foi exatamente nesse ponto que, preferindo descartar a ignorância e a má-fé (duas qualidades que um filósofo não pode apresentar quando pretende escrever um verbete de dicionário), e somando-se a esse assombro, visualizar alguns nomes que apareciam nas indicações bibliográficas (que se estendia de Agostinho a Agamben, passando por Husserl, Heidegger, Elizabeth de Fontenay e a própria autora do verbete), algumas reflexões, que elenco agora, pareceram fazer algum sentido.

Talvez, sempre o talvez, como Derrida não se cansa de nos lembrar, em um primeiro momento poderíamos pensar aqui que a desconstrução do verbete “animal”, sem aspas e no singular, possa ser pensada como a própria desconstrução, a desconstrução de qualquer signo que não se assuma *rastro*, ou no rastro de, que não se assuma como apenas um local de remetimentos a outros remetimentos que se entre-remetem, num jogo sem fim e no qual o sentido vem sempre depois. Mas, sendo assim, que verbete seria esse que poderia ser justo com os animais, que dicionário seria esse que, de tal modo intraduzível, poderia abrigar os rastros, a *différance* e as escrituras animais?

Os animais, que carregam em seus rostos a marca de uma alteridade ainda mais radical – e daí o cuidadoso puxão de orelha de Derrida em Lévinas –, o chamado ético de seus olhos, que abismam ainda mais aquele infinito que separa os homens entre si, essa multiplicidade, esse feixe de diferenças que marcam cada ente não humano, em sua singularidade, talvez sejam a hipérbole da própria necessidade de desconstrução em nome de, como nos lembra Fernanda Bernardo, uma hiper-ética e uma hiper-política. Mas, nesse sentido, como um dicionário poderia dar conta da questão animal?

Talvez, em primeiro lugar, e sobretudo, não querendo “dar conta”, não acreditando que é possível abrigar em um conceito, em uma palavra existente apenas, essa pluralidade, esses abismos. Mas, nesse sentido, como uma assinatura derridiana poderia nos ajudar a pensar em um dicionário que fosse radicalmente intraduzível?

Quem nos dá os passos, sempre e antes de nós, diante e perto de nós, é o próprio Derrida:

O animal que logo sou marca a necessidade do uso das aspas, quando formos nos referir ao violento termo “animal”. O uso sistemático das aspas é algo que, bem antes da conferência de 1997, Derrida nos chama a atenção de modo pontual pelo menos desde 1972, em *Esporas*. Isso sem levar em consideração as escritas sob rasura, riscadas ou borradas, dos textos da década de 60. Esses termos sob rasura, esses rastros de palavra que pretendem, segundo a famosa frase de *A voz e o fenômeno*, mostrar que “a coisa mesma sempre escapa”, parecem encontrar no uso das aspas por Nietzsche ao falar da verdade, uma excelente solução gramatológica para marcar a inadequação, a indecidibilidade e, portanto também, a intraduzibilidade de qualquer conceito que pretenda presentificar o sentido daquilo que promete representar.

Derrida explica: “Esse distanciamento da verdade, que se retira de si própria, que se suspende entre aspas (...), tudo isso que vai obrigar, na escrita de Nietzsche, a colocação da “verdade” entre aspas – e, como consequência rigorosa, de todo o resto” (DERRIDA, 2013, pp. 37-38) isso que lá, para marcar a distância e a *sképsis* da mulher, ele chama de “operação” feminina, aqui, nós poderíamos chamar, por *identificação* (termo que o próprio Derrida utiliza em *Monolinguismo do outro*, que parece operar como certa identificação na diferença, ou nas singularidades), de “operação” dos animais (operação também entre aspas).

Contudo, independente da pertinência do uso desse termo “operação” para o nosso caso (e Paul Preciado parece fazer um justo do termo “operação” quando no *Manifesto contrassexual* relaciona as aspas de Nietzsche às tesouras de Derrida), me parece interessante pensar aqui que a estratégia nietzschiana, que Derrida abraça, nos ajudaria a pensar certo

movimento de “passo atrás”, de anarriê de festa junina ou de *en arrière*, diriam os franceses, como que para respeitar a distância e a anterioridade desses outros outros que são os animais. Uma certa suspeição ou suspensão que nos obriga, com relação a esses entes não humanos, ter um cuidado ainda maior ao pretendermos nos referir a eles.

Ao contrário de uma brincadeira sem graça e equivocada que ouvi de um colega certa vez, se as aspas em torno dos animais não seriam ainda mais uma jaula, pelo contrário, estou certo de que as aspas, com sua suspensão e suspeição com relação ao uso do termo “animal”, representariam, ao contrário do que pensa o filósofo dogmático ou pai de pet inexperienced, a suspensão das gaiolas conceituais, que justificam e promovem as gaiolas físicas.

As aspas significam o “deixar ir”, respeitam a distância necessária, e mostram que, seja conceitualmente ou corporalmente, não queremos pegá-los, aprisioná-los, prendê-los, compreendê-los, entendê-los. Deixamo-los, à beira da estrada, como o ouriço embolado em si mesmo de *Che cos'è la poesia?* E, caso queiramos, deles, nos aproximar, que seja de modo desarmado, sem o aparato conceitual enjaulador, e que seja de modo poético. Afinal, parafraseando o nosso filósofo, talvez o único gesto de hospitalidade possível com relação aos animais, esse acolhimento incondicional em sua absoluta alteridade, só seja possível *poeticamente*.

Contudo, essa *sképsis*, que pra mim, da geração x, é o bicho (e para quem não está familiarizado, por distâncias geográficas ou temporais, a gíria “é o bicho” quer dizer que algo é genial!), apenas antecipa – e nunca precipita – um movimento ainda mais ousado no “bestiário pessoal” de Derrida: quando a palavra “animal” (que palavra, segundo ele), num passo homofônico (em francês) ganha a um só tempo sua multiplicidade na sua singularidade – na vinda do *animot*.

Na vinda que é vida, que comporta a vida nessa chegada, como sempre me lembra Luciana Pimenta, e que pretende “acolher e liberar” tantos *animots*, animais-palavra, palavra-animais, essa espécie de *différance* animada pelos animais que Derrida nos faz chegar e viver. Quando Derrida nos apresenta essa “teoria de *animots*” que ele segue e que os seguem por toda a parte, ele nos apresenta alguns passos desse mesmo movimento: em primeiro lugar, chama atenção para nossos ouvidos para que escutemos o plural de animais nessa palavra singular, pois “não há o animal no singular genérico, separado do homem por um só limite indivisível”.

Além disso, um segundo passo é a entrada em cena do sufixo “mot”, uma espécie de retorno à palavra, da *palavra como espectro*, diria eu, em uma tradição que sempre compreendeu os animais sob a face da mudez sendo a própria palavra o limite artificial que, deles,

nos separaria.

Mas, em seguida, no terceiro passo, Derrida observa, que “não se trataria de restituir a palavra aos animais, mas talvez de aceder um pensamento, mesmo que seja *quimérico ou fabuloso*, que pense de outra maneira a ausência do nome ou da palavra, e de outra maneira que uma provação”.

Esse *pensamento encantado*, como eu tenderia a chamar hoje, que promove, como diz Derrida, “todo tipo de cruzamento” (DERRIDA, 2002, p. 88) entre as palavras “eu” e “animal” (os dois entre aspas, essa espécie de *Ecce animot*, que “nem uma espécie, nem um gênero, nem um indivíduo, é uma irreduzível multiplicidade de viventes mortais” (DERRIDA 2002, p. 77), é, parafraseando ainda Derrida, “o anúncio cujo rastro como que sigo, enquanto animal autobiográfico” (DERRIDA, 2002, p. 87) e, em cujos passos encontro tantas outras experiências quiméricas que, em meu comentário crítico ao verbete, me permitiu pensar, como os orixás masculinos e femininos se transformam em animais sagrados, os animais sagrados que são, eles próprios divindades, e mesmo a presença de traços animais na personalidade e na constituição física dos humanos. Ou entender como nas cosmogonias xamânicas ameríndias ao mesmo tempo em que se ultrapassam as fronteiras, e cada um à sua maneira e de acordo com sua singularidade, tudo é “gente”. Ou ainda, nos cultos dos encantados do nordeste brasileiro, Dom Sebastião aparece como o touro encantado nas praias dos lençóis maranhenses ou Cabocla Mariana, que é princesa turca, se encanta como a ararinha.

Concluo, nos passos de Derrida, seguindo seu rastro, sonhando com o dia em que os animais possam ser pensados de modo justo, a povoar um verbete de um dicionário que seja de fato *dos intraduzíveis*. Talvez, não mais um dicionário, mas um bestiário, diria Derrida, ecoando Kafka, Nietzsche, Borges, Cortázar, mas também Mãe Beata de Iemanjá, Davi Kopenawa, Nei Lopes e Luiz Antonio Simas, um bestiário pessoal um tanto paradisíaco, quimérico, fabuloso e encantado. E o passo já foi dado. Basta querer seguir, basta herdar, basta querer seguir-mais-que-ser ou ser-seguindo, basta *ecce animot*.

Bibliografia

DERRIDA, Jacques. **Esporas: os estilos de Nietzsche**. Tradução de Rafael Haddock-Lobo e Carla Rodrigues. Rio de Janeiro: NAU, 2013.

DERRIDA, Jacques. **O animal que logo sou**. Tradução de Fábio Landa. São Paulo: UNESP, 2002.



O ANIMAL COMO SUBJÉTIL DA CULTURA¹

Mónica B. Cragnolini²

Tradução: Gabriel H. Lisboa Ponciano
e Quésia Oliveira Olanda

RESUMO

A expressão *lupus in fabula* é geralmente interpretada em sentido analógico: trata-se do mencionado no discurso, geralmente um humano. Neste texto, vou analisar a expressão em referência ao lobo como animal, em relação à impressão dos animais no discurso e na escritura. Deste ponto de vista, eu vou expor a ideia do animal como sujeito da cultura.

PALAVRAS-CHAVE

Animal; subjéttil; Derrida; Violência estrutural; Animot.

RESUMEN

La expresión *lupus in fabula* suele interpretarse en sentido analogizante: se trata del mencionado en el discurso, generalmente un humano. En este texto, analizaré la expresión en referencia al lobo como animal, en relación a la huella de los animales en el discurso y en la escritura. Desde este punto de vista, plantearé la idea del animal como *subjéttil* de la cultura.

PALABRAS CLAVE

Animal; Subjetttil; Derrida; Violencia estructural, Animot

O lobo de Gubbio

1 Este trabalho foi originalmente intitulado como “Lupus in fabula: o animal como subjetttil”, apresentado em forma de conferência no I Congresso Internacional sobre *Corpo e Violência na Literatura e nas Artes Plásticas*, Faculdade de Filosofia e Letras, UBA, 24 de agosto de 2017. Acessível em <http://eventosacademicos.filo.uba.ar/index.php/cuerpoyviolencia/2017/paper/viewFile/785/163017>

2 Mónica B. Cragnolini é Doutora em Filosofia pela Universidad de Buenos Aires, onde atua como professora Titular regular de Metafísica, Problemas especiais de Metafísica e Filosofia da animalidade, e como diretora do Mestrado em Estudos Interdisciplinares da Subjetividade. É pesquisadora principal do Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Autora, entre outros livros, de *Nietzsche: camino y demora*, 1998, *Moradas nietzscheanas. Del sí mismo, del otro y del entre*, 2006, *Derrida, un pensador del resto*, 2007, *Extraños animales: filosofía y animalidad en el pensar contemporáneo*, 2016, *A quién le importan los animales?* 2019, *Vivir de la sangre de otro: la violencia estructural en el tratamiento de humanos y animales*, 2021. Compiladora, entre outros livros, de *Vidas apropiadas y vidas extrañas. Animales y humanos en la trama de la violencia estructural*, 2023, *Comunidades (de los)vivientes*, 2019, *Quién o qué*, 2018, *Extraños modos de vida. Presencia nietzscheana en el debate en torno a la biopolítica*, 2014, *Extrañas comunidades. La impronta nietzscheana en el debate contemporáneo*, 2009, *Entre Nietzsche y Derrida. Vida, muerte, sobrevida*. Ganhou o Prêmio Nacional de Cultura da República Argentina em Ensaio filosófico em 2020.

Na cidade de Gubbio, na região italiana da Úmbria, uma estátua representa uma cena conhecida (e repetida em outras partes da Itália e do mundo): São Francisco de Assis acaricia o lobo que assolava o povoado. Como conta a história, Francisco se espantou ao entrar em Gubbio e não encontrar ninguém nas ruas, e descobriu que todos os habitantes estavam confinados por medo de um grande lobo que assediava a cidade. Francisco o encontrou próximo à Igreja da Vittorina e, ao vê-lo chegar, o chamou de “Fratello lupo” (irmão lobo) e pediu que, em nome de Deus, não fizesse mal a nenhum humano. Por outro lado, pediu aos habitantes da cidade que alimentassem o lobo, seu novo irmão, que queria, a partir deste pacto, viver em paz com eles. O lobo, então, se converteu em cachorro de todos e em amigo das crianças. Na estátua que remete à cena, o lobo está junto a São Francisco, na mesma posição que teria um cachorro. Formularei, neste trabalho, a questão do lobo como imagem que assombra e ameaça a vida civilizada e, ao mesmo tempo, como assédio da escritura (no sintagma “*lupus in fabula*”). A partir deste ponto de vista, sustentarei a hipótese de leitura do animal como subjétil da cultura.

Os motivos do lobo

O capítulo XXII de *I fioretti di San Francesco*³ narra a história do lobo e assinala que ele viveu mais dois anos, até que morreu de velho e em paz com todos os habitantes da cidade. O lobo das *Floreccillas* de Francisco pôde se adaptar ao modo de ser humano, transformando-se em um cachorro submisso: outro lobo, o de Rubén Darío, não conseguiu o mesmo. O poema de Darío “*Los motivos del lobo*”⁴ descreve o lobo como um animal devorador:

ha asolado los alrededores;
cruel ha deshecho todos los rebaños;
devoró corderos, devoró pastores,
y son incontables sus muertes y daños.⁵

Quando, na narração do poema, São Francisco confronta o animal, lhe pede paz e o chama de irmão, o lobo se justifica explicando que mata por fome. E adiciona:

¿La sangre? Yo vi más de un cazador
sobre su caballo, llevando el azor
al puño; o correr tras el jabalí,
el oso o el ciervo; y a más de uno vi

3 *I fioretti di San Francesco*, com notas de P. Benvenuto Bugetti, ed. revisada por P. Riccardo Pratesi, Firenze: Salani editora, 1958, pp. 95-100.

4 Ver o poema em Darío, R. *Canto a la Argentina e outros poemas*, Madrid, Biblioteca Corona, 1914, pp. 103-112. Os fragmentos aqui citados são tirados desta edição.

5 *Ibidem*, pp. 103-104.

mancharse de sangre, herir, torturar,
de las roncadas trompas al sordo clamor,
a los animales de Nuestro Señor.
Y no era por hambre, que iban a cazar.

Francisco Responde:

En el hombre existe
mala levadura.
Cuando nace viene con pecado. Es triste.
Mas el alma simple de la bestia es pura.”⁶

Francisco faz, então, no poema, o mesmo pacto com o lobo que se conta em *I fioretti*, pacto pelo qual este deixará de atacar e viverá no povoado, onde será alimentado. O lobo se converte também aqui em um tipo de cachorro⁷, que escuta salmos e que até fica com os olhos umedecidos ao fazê-lo, que aprende jogos e que se comporta como um animal doméstico. Porém, em um dia que Francisco se ausenta de Gubbio, o lobo volta à montanha e começa a ser novamente a ameaça que antes era para o povoado. Quando Francisco retorna e é inteirado da situação, se dirige à montanha para falar com o lobo sobre a ruptura do pacto e este o responde:

Yo estaba tranquilo allá en el convento;
al pueblo salía,
y si algo me daban estaba contento
y manso comía.
Mas empecé a ver que en todas las casas
estaban la Envidia, la Saña, la Ira,
y en todos los rostros ardían las brasas
de odio, de lujuria, de infamia y mentira.
Hermanos a hermanos hacían la guerra,
perdían los débiles, ganaban los malos,
hembra y macho eran como perro y perra,
y un buen día todos me dieron de palos.
Me vieron humilde, lamía las manos
y los pies. Seguía tus sagradas leyes,
todas las criaturas eran mis hermanos:

6 *Ibidem*, pp. 106-107.

7 Para o tema do lobo/cachorro e a análise do lugar do lobo na obra de Derrida, veja Still, Judith, *Derrida and others animals. The boundaries of the human*, USA: Edinburgh University Press, 2015, pp. 67 ss. Um texto clássico para se referir o lugar do lobo como limite e hibridação com o humano é o de Baring-Gould, Sabine, *The book of were wolves: Being an Account of a Terrible Superstition*. London: Smith, Elder and Co, 1865, acessível em <https://archive.org/details/bookwerewolvesb00barigoog>, acesso 2-07-2017. O texto alude à maldição do lobisomem, na Europa do século XVI.

los hermanos hombres, los hermanos bueyes,
hermanas estrellas y hermanos gusanos.
Y así, me apalearon y me echaron fuera.
Y su risa fue como un agua hirviente,
entre mis entrañas revivió la fiera,
y me sentí lobo malo de repente;
mas siempre mejor que esa mala gente.
Y recomencé a luchar aquí,
a me defender y a me alimentar.
Como el oso hace, como el jabalí,
que para vivir tienen que matar.
Déjame en el monte, déjame en el risco,
déjame existir en mi libertad.⁸

E São Francisco vai embora, o deixa em sua liberdade, porque por mais que tenha sido possível convencer ao animal a se adaptar ao humano, não é possível convencer ao humano (tão bem caracterizado pelo lobo em seu discurso) a respeitar o animal. Açoitar o animal é parte do modo de ser humano, que se constitui em oposição à animalidade como aquilo que deve ser sacrificado. Aparentemente, a excepcionalidade de Francisco reside em sua anomalia no que diz respeito ao modo de ser da “humanidade”, já que faz o que os homens não sonham fazer: respeitar como irmãos (isto é, como membros da mesma comunidade do vivente) os animais (seus “irmãos menores”).

A natureza (na voz do lobo de Darío) talvez queira voltar à comunidade com o existente humano, mas esse humano funda seu modo de ser nesse vínculo sacrificial e de guerra com o animal. O lobo, como figura literária em fábulas e relatos, tem desempenhado o lugar por excelência da justificação da “necessidade de guerra” com o animal, como um motivo ameaçador e devorador (recordemos que o grande terror de Robinson Crusoe era justamente o medo de ser devorado, o que implica o medo da alteridade e a necessidade de vincular-se com esta a partir deste temor que leva à imunização e à guerra).⁹

O animal como subjétil

8 Darío, R., *op. cit.*, pp. 110-111.

9 Desenvolvimento do tema da “guerra” contra o animal como “guerra santa” em CRAGNOLINI, M. B., “La ciencia jovial: un ejercicio del derroche frente a la “guerra santa” contra el animal”, em *Nómaditas, Revista de la Universidad Central*, Bogotá, Colombia, n. 37, octubre 2012, pp. 146-155. Com relação a Robinson Crusoe como figura do sujeito moderno em seu vínculo com a animalidade, pode-se ver Derrida, J., *Séminaire La bête et le souverain. Volume II, (2002-2003)*, Edição estabelecida para M. Lisse, M-L Mallet et G. Michaud, Paris, Galilée, 2010. Análise a questão em CRAGNOLINI, M. B., “La robinsonada hiperbólica: el lugar del animal para la subjetividad moderna”, em *Extraños animales. Filosofía y animalidad en el pensar contemporáneo*, Buenos Aires, Prometeo, 2016, pp.29-34.

O lobo literário (das fábulas e contos) é uma ameaça porque, em parte, não se sabe quando aparecerá, seu modo de ser tem a ver com a irrupção. A expressão “*Lupus in fabula*” ilustra essa presença assediante do animal no discurso: a locução latina, utilizada por Terêncio, Plauto e Cícero, em referência à frequência da passagem do lobo pelas fábulas de Esopo, faz referência a essa aparição não prevista do mencionado no discurso.¹⁰ Expressão que também é usualmente indicada em “falando do rei de Roma, à porta ele aparece”. Além da utilização “fabulística” do lobo como imagem de algo da ordem do humano, me interessa tomar a expressão em um sentido quase “literal” para pensar porque o lobo (e os animais) estão assediando o discurso. E para pensar esta questão, sustentarei a ideia do animal como “subjétil” da linguagem.¹¹

Derrida caracteriza o material como “subjétil”, sobretudo em textos como *Artaud le Moma*¹² e “Enlouquecer o subjétil”.¹³ “Subjétil” é um termo usado nas artes, que remete ao que subjaz (*subjectum*) por baixo (a “matéria” da obra). Contudo, esta “matéria”, de acordo com Derrida, é da ordem do “entre dois”: é tanto o suporte como a superfície da obra¹⁴, por isso na obra de Artaud o *subjétil* é pele atravessada, esponja e papéis queimados. Por não ser nem sujeito nem objeto (nem/nem), o subjétil é da ordem do irrepresentável, sendo, porém, “suporte” da representação. Está projetado (*sub-jectum*), mas também *projeta* (atira), em uma instável transitividade entre o *projetar* e o *ser projetado*: é um tipo de “intervalo solidificado entre el arriba y el abajo, lo visible y lo invisible”.¹⁵ A noção de subjétil põe em xeque os conceitos clássicos de forma-fundo (embora fundo como suporte também seja da ordem da forma), interior-exterior, sujeito-objeto.

Contudo, por que pensar o animal como subjétil do discurso e da escritura? O *lupus in fabula*, para além de toda apropriação analógica com o humano, percebe o animal deixando seus rastros no discurso assim chamado “humano”. Porque a escritura e o discursos são âmbitos nos quais se faz patente que o “quem” soberano que se quer apropriar (com o nome, com a assinatura, com a ideia de autor) da língua, realiza um esforço de se erguer “sobre” esta que sempre mostra a sua futilidade. Derrida caracterizou o trabalho de suas últimas obras em torno da hospitalidade, do dom, do perdão, do acontecimento, em ter-

10 Como o lobo, segundo as lendas, tira a capacidade de falar apenas com sua aparência e olhar.

11 Desenvolvi esta ideia em relação à “Fábula” de Francis Ponge e às “Sorts” de Antonin Artaud em Cagnolini, M. B., “*Lupus in fabula* o la cola del lobo: el animal en el discurso y en la escritura”, *Instantes y Azcares, escrituras nietzscheanas*, n. 17-18, outono-primavera 2016, pp. 185-202.

12 DERRIDA, J., *Artaud le Moma. Interjections d’appel*, Paris, Galilée, 2002.

13 DERRIDA, J., *Forcenar el subjectil*, edição bilíngue, trad. R. A. Castellanos y B. Mazzoldi, Colombia, Pontificia Universidad Javeriana: Pensar, 2010.

14 DERRIDA, J., *Forcenar el subjectil*, ed. cit., p. 9.

15 *Ibidem*, p. 33.

mos da “passagem do *quem* ao *quê*”.¹⁶ Estamos erguidos narcisicamente sobre o quem, mas o quem, desde a crítica e da desconstrução da subjetividade iniciada por Nietzsche no século XIX, tem mostrado que sua suposta autofundação não é tão “auto” assim, que ele também está parasitado, contaminado e atravessado pela alteridade. Conforme indica a lenda presente na expressão “lupus in fabula”, se o lobo nos olha, nos emudece. É que, sendo excluído – e, em grande medida, a ideia do humano se funda nessa exclusão dos animais do âmbito linguístico – o lobo se faz presente nele.

O trabalho de Derrida em torno das “Sorts” de Artaud mostra o subjétil como corpo queimado, perfurado, ferido, o mesmo corpo de Artaud, machucado, institucionalizado, torturado. Em *De abstinentia*, Porfírio¹⁷ enlaça de alguma maneira a ideia de cultura ao corpo queimado dos animais. O texto está dirigido a Firmo Castrício, um discípulo que abandonou o vegetarianismo, e Porfírio lhe recorda dos ensinamentos de Pitágoras e de Empédocles no repúdio à dieta carnívora. No livro II, faz um relato genealógico do sacrifício, buscando mostrar como surge a sarcofagia: indica como primeiro se fizeram oferendas aos deuses queimando plantas, depois farinhas e finalmente se ofereceram sacrifícios de sangue. E é a partir destes sacrifícios de animais que se descobre, por acaso, o sabor da ingestão de carne e que ela é adotada culturalmente. De alguma maneira, a cultura se funda neste sacrifício de animais aos deuses, que instaura, por um acaso, a sarcofagia como instância do propriamente humano.¹⁸ Poderíamos dizer, então, que a cultura se funda no corpo queimado (e torturado, perfurado, picado, fragmentado, conservado e distribuído) dos animais. O animal é, então, subjétil da cultura, na medida em que a sustenta (e o faz de muitas maneiras, a partir da separação natureza-cultura, animal-humano, selvagem-civilizado), mas ao mesmo a ameaça, a desestabiliza, a põe em xeque. O selvagem espreita nos limites, a barbárie circunda a civilização. E o humano é humano enquanto quem erguido sobre todo que, e se ergue como devorador e vociferante.¹⁹ O lobo, o animal, ronda em

16 Para este tema, ver Derrida J., *Séminaire La bête et le souverain. Volume I, (2001-2002)*, edição estabelecida por M. Lisse, M-L Mallet et G. Michaud, Paris, Galilée, 2008, pp. 190-191. Desenvolvimento do em CRAGNOLINI, M. B., “Ecce animot o del quién al qué. Tránsitos derridianos hacia la comunidad de los vivientes”, em Cragolini, M. B. (comp.), *Entre Nietzsche y Derrida: vida, sobrevivida, muerte*, Lanús, La Cebra, 2013, pp. 357-378.

17 Porfírio, *Sobre la abstinencia*, trad., intr. e notas de M. Peragio Lorente. Madrid: Gredos, 1984.

18 Quando eu digo que a “sarcofagia” é o âmbito do propriamente humano, quero dizer que o modo de “ser humano” pode ser caracterizado a partir da ingestão de carne, com o que isso implica, desde a ideia de devorar o corpo do outro que é uma ameaça.

19 Devorador e vociferante: tudo passa pela boca, como aponta Derrida, J., “La bête et le souverain”, em Mallet, M. L. (dir.), *La démocratie à venir*, Paris, Galilée, 2004, p. 450: “Devoração e voracidade. *Devoro, vorax, vorator*. É na boca, nos dentes, na língua e na violenta precipitação para morder, engasgar, engolir

silêncio a cultura e o discurso. Nossa animalidade está presente no discurso e na escritura desde a mão e a voz que dão conta do “corpo animal”, necessário para que exista a linguagem, a mesma animalidade que necessitamos reprimir para formar o “mundo” ideal da cultura. Mão e voz mostram a materialidade que sustenta nossa cultura: a animalidade do corpo torturado do animal, a animalidade do nosso corpo, constantemente excluído do discurso, mas que o espreita, também “no passo do lobo”.

O “animot”

Derrida usa o termo “animot” para indicar uma série de conotações da relação homem animal, que aludem ao limite que se traça a partir de um termo indiferenciado como “animal” (quando sempre nos encontramos com animais, *animaux* em francês, que soa como “animot”). O limite que implica a palavra “animal” escamoteia a diversidade e a singularidade dos animais, mas também indica a separação a partir da linguagem (o animal é, para a tradição humanística, o que não fala nem escreve).

Assim, *animot*, é “uma palavra quimérica”²⁰, com a qual Derrida não só quer “dar a entender o plural dos animais no singular”²¹, mas também deixar claro que não se trata de “dar a palavra” aos animais, senão de pensar a ausência de nome (*nom*) ou de palavra (*mot*) de modo diferente a uma privação.²²

Em relação ao nosso “lupus in fabula”, o que me interessa pensar sobre a palavra “animot” é que ela é a palavra animada pela “alma” (*anima*) do animal.

O animal (os animais) que parecem irrelevantes ou inoperantes no discurso são os que estão dando-lhe vida (*anima*, que não é outra coisa que não alma, *psykhé*, quando nasce seu conceito entre os gregos). É certo que a história dos vínculos e limites entre o homem e o animal supôs a necessidade da eliminação da alma dos animais (a noção de *bete machine* da época moderna ilustra esta necessidade)²³. Porém, o animal (o que sou e o que não sou) espreita “como” lobo – e “enquanto” lobo – o discurso, ilustrando a materialidade do corpo que garante que a palavra transite pela boca e a escritura pela mão. O animal (que sou e que não sou) é o subjétil do discurso e da escritura; “entre-dois”, fundo e superfície,

o outro, levá-lo dentro de si, matá-lo ou fazer seu luto. Será que a soberania se devoraria? Sua força ou seu poder, sua maior força, sua força absoluta seria, por essência e sempre em última instância, força de devoração?”

20 Derrida, J., *L’animal que donc je suis*, ed. M-L Mallet, Paris, Galilée, 2006, p. 65.

21 *Ibidem*, p. 73.

22 *Idem*.

23 Me refiro à “necessária” perda da alma animal em Cragolini, M. B., “*Animula, vagula, blandula*, o sobre el alma perdida de los animales”, *Lo Sguardo - rivista di filosofia*, N. 18, 2015 (II) - *Confini animali dell’anima umana. Prospettive e problematiche*, pp. 317- 329.

o que sustenta e ao mesmo tempo é excluído da cultura, e evidencia a partir de sua espreita (nossa negação cotidiana e habitual de sua presença) a violência estrutural que funda esse nosso modo de ser, o modo de ser humano, de que nos sentimos tão orgulhosos. Esse subjétil animal ilustra que a violência não é uma degradação do humano, mas algo que pertence ao seu modo de ser, que Auschwitz, ou a eterna Treblinka dos animais²⁴ não são “acidentes” da condição humana, mas elementos constitutivos desta.

Não há de se capturar o lobo que nos espreita no discurso, mas deixá-lo passar, no passo do lobo (*pas de loup*). Ao “deixar passar” (que é o “deixar ser”) se retoma a possibilidade de pensar uma ética e uma política em relação aos animais.²⁵ O modo de ser humano, quando se sente ameaçado em sua *Selbstheit*, põe em marcha todos os mecanismos de defesa desta ipseidade da qual ele se sente tão orgulhoso, e sobre a qual funda sua superioridade sobre todo vivente. E estes mecanismos supõem a violência contra a ameaça, violência que, como assinalei anteriormente, tem um caráter estrutural, na medida em que se manifesta como a relação devoradora ante a outridade (seja humana, seja animal). Reconhecer que o lobo está no discurso, e que “deve-se deixá-lo passar” sem tentar se apropriar dele (nem de seu rastro) na figura do autor, seu nome próprio e sua assinatura, implica aceitar a contaminação “animal” nesta suposta ipseidade pura e “ideal”. A violência do autor-*ipse* é também a violência incondicional do soberano: recordar que o discurso está atravessado e é sustentado pelo animal como subjétil implica desconstruir esta ipseidade e assinalar uma das vias para pensar a possibilidade de uma incondicionalidade sem soberania (uma hospitalidade incondicionada). Pensá-la a partir do discurso e da escritura ilustra também que não é o âmbito da cultura o da oposição à barbárie, à violência ou à guerra, mas, justamente, o que as sustenta.

Bibliografia

- BARING-GOULD, Sabine. **The book of were-wolves: being an account of a terrible superstition**, London, Smith, Elder and Co, 1865.
- CRAGNOLINI, Mónica B., **Extraños animales**. Filosofía y animalidad en el pensar contemporáneo. Buenos Aires, Prometeo, 2016.

24 A expressão remete a Isaac Bashevis Singer, que foi quem indicou, diante da visão dos matadouros, que “para os animais, Treblinka se repete eternamente”.

25 Não posso me deter aqui neste tema, mas justamente a figura de São Francisco é aquela que “deixa ir” os animais (nós vimos no caso do lobo, e também se faz presente nos pássaros do Cap. XVI e nas pombas do Cap. XXII de *I fioretti di San Francesco*, ed. cit., pp. 76-81 y pp. 100-101 respectivamente).

- CRAGNOLINI, Mónica B. **Animula, vagula, blandula**, o sobre el alma perdida de los animales. *Lo Sguardo - rivista di filosofia* (Confini animali dell'anima umana. Prospettive e problematiche), n° 18, II, 2015, pp. 317-329.
- CRAGNOLINI, Mónica B. **Lupus in fabula o la cola del lobo**: el animal en el discurso y en la escritura. *Instantes y Azares, escrituras nietzscheanas*, n° 17-18, otoño-primavera 2016, pp. 185-202.
- CRAGNOLINI, Mónica B. **La ciencia jovial**: un ejercicio del derroche frente a la “guerra santa” contra el animal. *Nómadas, Revista de la Universidad Central, Bogotá, Colombia*, n° 37, octubre 2012, p. 146-155.
- CRAGNOLINI, Mónica B. (comp.). **Entre Nietzsche y Derrida: vida, sobrevida, muerte**. Lanús: La Cebra, 2013.
- DARÍO, Rubén. **Canto a la Argentina y otros poemas**. Madrid: Biblioteca Corona, 1914.
- DERRIDA, Jacques. **L'animal que donc je suis**. Ed. Marie-Louise Mallet. Paris: Galilée, 2006.
- DERRIDA, Jacques. **Séminaire La bête et le souverain**. Volume I, (2001-2002), Edition établie par Michel Lisse, Marie-Louise Mallet et Ginette Michaud, Paris, Galilée, 2008.
- DERRIDA, Jacques. **Séminaire La bête et le souverain**. Volume II, (2002-2003). Edition établie para Michel Lisse, Marie-Louise Mallet et Ginette Michaud, Paris, Galilée, 2010.
- DERRIDA, Jacques. **Artaud le Moma**. Interjections d'appel. Paris: Galilée, 2002.
- DERRIDA, Jacques. **Forcenar el subjectil**. Edición bilingüe, trad. Rafael Alejandro Castellanos y Bruno Mazzoldi. Colombia: Pontificia Universidad Javeriana Pensar, 2010.
- I fioretti di San Francesco**, con notas de P. Benvenuto Bugetti, ed. revisada por P. Riccardo Pratesi. Firenze: Salani editore, 1958.
- MALLET, Marie-Louise (dir.). **La démocratie à venir**. Paris: Galilée, 2004.
- PORFÍRIO. **Sobre la abstinencia**. Trad., intr. y notas de M. Peragio Lorente, Madrid, Gredos, 1984.
- STILL, Judith, **Derrida and others animals**. The boundaries of the human. USA: Edinburgh University Press, 2015



E SE O ROBÔ RESPONDER? ANDROIDES, HUMANOS E PROVOCAÇÕES CIBORGUANAS

Bruno Latini Pfeil¹

RESUMO

O conceito de ser humano se institui não pela afirmação, mas pela negação da humanidade. Privando o outro de humanidade, este é transformado em Outro, contrastando com a Mesmidade do Homem com “h” maiúsculo, como escreve Derrida. Neste artigo, tenho como objetivo questionar a categoria de humanidade tal como nos foi apresentada por ideais humanistas e colonialistas, tendo como analisador o personagem David da franquia cinematográfica *Alien*. A perspectiva de David não é em suma a de uma inteligência artificial, mas sim a do que a humanidade percebe enquanto uma IA, tendo em vista o contexto cinematográfico da representação. Assim, retratando a percepção humana de um robô entre humanos, David nos oferece questionamentos acerca da condição humana e dos dilemas suscitados por ela, desafiando as fronteiras entre o Mesmo e o Outro ao passo em que satiriza a realocação discursiva do humano enquanto deus e do Outro enquanto humano.

PALAVRAS-CHAVE

Inteligência artificial; Alien; Humanidade; Monstruosidade; Outridade.

ABSTRACT

The concept of human being is established not by affirming but by denying humanity. By depriving the other of humanity, they are transformed into the Other, contrasting with the Sameness of Man with a capital “m”, as Derrida writes. In this article, I aim to question the category of humanity as it has been presented to us by humanist and colonialist ideals, using the character David from the *Alien* film franchise as an analyzer. David’s perspective is not, in short, that of an artificial intelligence, but rather that of what humanity perceives as an AI, taking into account the cinematic context of the representation. Thus, by portraying the human perception of a robot among humans, David offers us questions about the human condition and the dilemmas it raises, challenging the boundaries between the Same and the Other while satirizing the discursive relocation of the human as god and the Other as human.

KEYWORDS

Artificial intelligence; Alien; Humanity; Monstruosity; Otherness.

1 Graduado em Psicologia e Mestrando em Filosofia (PPGF/UFRJ).

Introdução

A problemática aqui tratada, como induz o título deste artigo, gira em torno dos limites e dos significados da humanidade. Tendo como aporte referenciais contra-coloniais e pós/anti-humanistas², compreende-se a humanidade como uma construção intimamente contrastiva, cujo assoalho se calca em lentes colonialistas e humanistas, indissociadas. Videntes que não refletem a humanidade plena são inseridos no lugar de Monstro, de Outro, em contraposição ao Mesmo, isto é, ao Humano com “h” maiúsculo, para não dizer o Homem³ (Derrida, 2002).

Se a problemática aqui tratada é o limite da humanidade, creio que um primeiro caminho para este problema seja recorrer a não-humanos e suas linguagens sobre o humano. Porém, como podemos adentrar em um campo linguístico aquém do que nossos mecanismos perceptuais podem captar? Como podemos aprender uma nova linguagem com ferramentas outras que não as que nos foram apresentadas desde nossa inserção no vasto campo do que chamamos de cultura? Meu objetivo, aqui, não é propor uma nova linguagem, mas criticar a linguagem pela linguagem. Não recorro, assim, a não-humanos, mas à construção *humana* do não-humano. Afinal, o não-humano é uma criação humana. O Animal, como pontua Jacques Derrida (2002), é nomeado pelo Homem, e o mesmo se diz da figura do Outro, da Natureza, das hierarquias de sub-humanidade que se constituem conforme o desvelar da modernidade.

Uma das formas de se defrontar com a construção humana do não-humano é por meio da ficção. Para Haddock-Lobo (2019), a ficção e a realidade não se apresentam de

2 Ambos os prefixos “pós” e “anti” são utilizados por conta das dificuldades de se definir pós-humanismo e anti-humanismo, como veremos mais à frente.

3 No caso, apesar da importância em se mencionar o falocentrismo pelo qual os humanismos se instituem, vale destacar as necessárias discussões em torno dos conceitos de masculinidade e dos impactos do genitalismo. Com a emergência dos estudos de gênero, especialmente os realizados por pessoas trans e sobre a cisheteronormatividade, compreende-se que o ‘falo’ ao qual nos referimos não diz respeito à figura de um homem, pois, ao pensarmos em homens, podemos estar nos referindo a homens cisgêneros ou transgêneros, brancos, negros, indígenas, com deficiência, heterossexuais, bissexuais, homossexuais, assexuais, e a lista de marcadores sociais continua. Seria possível pensar em um homem trans como pertencente a este falocentrismo, ou um homem indígena, negro, com deficiência? Decerto que não, pois o homem ao qual o falocentrismo se refere é dotado de um conjunto de marcadores próprios à colonialidade, quais sejam, a branquitude, a cisheteronormatividade, a heterossexualidade, a endosssexualidade, a ausência de (do que se considera como) deficiências etc. Dito isso, em vez de pensar em um Homem, mesmo que com “h” maiúsculo, representante deste humano universalizado e colonial, acredito ser mais interessante pontuar precisamente este Humano em maiúscula, a fim de descentralizar as figuras do homem do falocentrismo, tendo em vista sua pluralidade. Para mais informações, ver Pfeil e Pfeil (2021) e De Moraes, Pfeil e Pfeil (2023).

maneira oposta e distante, mas por complementaridades. Elementos ficcionais tecem o real, a realidade inspira o fictício. Refletindo sobre o papel de conteúdos audiovisuais, midiáticos, cinematográficos na construção do imaginário social, Donna Haraway (1999, p. 321) escreve: “military cultures draw symbiotically on immune system discourse, just as strategic planners draw directly from and contribute to video game practices and science fiction”⁴. Os roteiros que tanto adoramos, que nos impactam, que marcam uma geração não são produzidos apenas a partir da cultura que os constitui, mas são constitutivos dela. Quais narrativas são produzidas *por* nós e *para* nós? Como elas transformam a realidade?

O não-humano - e também o ciborgue, como mostrará Haraway (2009) - existe como contraste com a dicotomia *humana* entre natureza e cultura. A representação do ciborgue/não-humano elencada para esta análise é ninguém mais, ninguém menos, que David, o primeiro andróide da franquia cinematográfica denominada *Alien*. Me debruço sobre essa saga de ficção científica por dois motivos. O primeiro é pelo despertar de meu interesse pela franquia em minha adolescência. Por aleatoriedades da vida, me deparei com a franquia de *Alien* antes de ter contato com os primeiros filmes. Caso eu não tivesse assistido aos filmes mais recentes, talvez meu interesse não fosse instigado e eu não pensasse, agora, em escrever sobre o diálogo específico entre dois importantes personagens no filme *Alien: Covenant*. Meu interesse nesta franquia poderia se deslocar facilmente para outra saga cinematográfica ou para outros referenciais audiovisuais, ficcionais ou literários, mas se volta para aquilo com o qual tenho contato, e *Alien* calhou de me instigar primeiro.

O segundo motivo diz respeito ao papel da ficção na construção da realidade tal qual a concebemos, e à coexistência de três figuras na franquia: o humano, a máquina e o alienígena. Recorrendo ao conceito de ciborgue de Donna Haraway (2009), esta o define como um organismo híbrido de máquina e orgânico, de realidade e ficção. Unindo ficção e realidade, o ciborgue atravessa a fronteira entre o que pensamos conhecer e o que acreditamos poder construir, tornando ambíguas nossas verdades e aquilo que denominamos universalmente de ciência. Verifica-se, na cinematografia contemporânea, uma variedade de construções ciborgues: seres animais, orgânicos, e ao mesmo tempo maquímicos, fabricados. Da mesma forma, a medicina ocidental moderna, em seus saltos tecnológicos, também contém seus ciborgues, com a produção industrial – e comercialização – de biotecnologias: a transfusão de sangue; implante de órgãos e de maquinarias, como o marca-passos e o DIU; aplicação de substâncias sintéticas no corpo, de forma oral, intravenosa e intramuscular, como hor-

4 Em tradução livre: culturas militares baseiam-se simbioticamente no discurso do sistema imune, tal como os planejadores estratégicos se inspiram diretamente e contribuem para as práticas dos jogos de vídeo e da ficção científica.

mônios tireoidianos e hormônios considerados sexuais. Desse modo, a produção ficcional cinematográfica dialoga com nossos imaginários e os constroem, ao mesmo tempo em que é construída por eles.

A coexistência e simbiose entre o humano, o robô e o alien, roteirizada e dramatizada na franquia em questão, põe à prova algumas das pressuposições sobre o que significa ser humano - suposições estas que desejo problematizar aqui. Me utilizo de *Alien* como um analisador para pensarmos nas questões aqui postas: o que significa ser humano? Estaria a humanidade obsoleta? Quais os limites do Humano? A partir disso, introduzo, neste início, uma apresentação da franquia, seguida pela proposta de desenvolvimento deste artigo e do referencial utilizado. Vejamos do que *Alien* se trata.

O primeiro filme da cronologia, *Alien: Prometheus*, foi lançado em 2012 com direção de Ridley Scott e roteiro de Jon Spaihts e Damon Lindelof. O filme traça o começo cronológico da franquia *Alien*, cujo primeiro lançamento se deu em 1979. Não pretendo dissertar sobre todo o enredo da franquia, pois me interessa apenas por uma cena em particular: o diálogo entre dois robôs, ou, em outras palavras, duas inteligências artificiais, disposto na sequência lançada em 2017 - *Alien: Covenant*. O diálogo se dá entre David e Walter, andróides idênticos, porém o David de primeira geração e o segundo, de última.

A franquia *Alien* constitui-se de uma série de ficção científica e terror que se concentra na história de Ellen Ripley, interpretada pela maravilhosa Sigourney Weaver. Iniciada em 1979 com o filme *Alien, o Oitavo Passageiro*, a saga acompanha a tripulação da nave espacial *Nostromo* que é atacada por uma forma de vida alienígena mortífera. Em sequência, temos os filmes *Aliens, o Resgate* (1986), dirigido por James Cameron, *Alien 3* (1992), *Alien: A Ressurreição* (1997) e suas sequências já mencionadas: *Prometheus* (2012) e *Alien: Covenant* (2017). A franquia se caracteriza pela introdução de criaturas monstruosas e pelo misto de suspense, terror e ficção científica.

As sequências da franquia exploram eventos anteriores aos filmes originais, proporcionando *insights* sobre a origem dos alienígenas e o contexto em que foram descobertos. No caso, *Prometheus* (2012) segue uma equipe de cientistas em uma expedição espacial para descobrir as origens da humanidade, levando-os a um encontro com uma civilização alienígena e suas criações biológicas. Acredita-se, no filme, que os alienígenas são os patronos da humanidade, também chamados de seus 'arquitetos'. O filme explora temas filosóficos e mitológicos sobre a origem da humanidade e sobre seu significado.

Alien: Covenant (2017) continua a história, acompanhando a tripulação de uma nave colonizadora que descobre um planeta aparentemente deserto, porém habitado por vida extraterrestre. A trama explora os vínculos entre a inteligência artificial, os alienígenas-

-arquitetos e a criação dos Xenomorfos ou Neomorfos, conectando-se mais diretamente com os eventos que levaram aos filmes originais da franquia. Essas sequências narrativas expandem a mitologia da franquia ao explorar os elementos de origem e os mistérios por trás dos alienígenas. Dito isso, voltemo-nos às personagens que nos interessam aqui.

Os andróides David e Walter são cruciais na franquia *Alien*, ambos interpretados por Michael Fassbender. David é introduzido em *Prometheus* (2012) como um androide com habilidades avançadas, criado pela Corporação Weyland para auxiliar na missão da nave espacial *Prometheus*. Demonstrando uma personalidade complexa, David se questiona sobre sua própria existência e mostra um interesse peculiar pela biologia alienígena, realizando experimentos sigilosos com os próprios tripulantes da nave. David interage com os alienígenas-arquitetos e desencadeia uma série de eventos cruciais para a compreensão do desenrolar do enredo.

Já Walter, por sua vez, é um andróide de modelo mais recente, introduzido em *Alien: Covenant* (2017). A expedição da nave *Covenant* ocorre cronologicamente dez anos após a expedição de *Prometheus*, com Weyland já falecido (tendo sido assassinado pelo alienígena que pensava procurar...). Walter possui características mais avançadas e uma programação que visa servir à tripulação da nave *Covenant*. Ao contrário de David, Walter é concebido para ser fiel às diretrizes de programação, indo contrariamente à ideia de livre-arbítrio. Sua presença na trama explora não apenas as capacidades dos androides da série, mas também os dilemas éticos relacionados à inteligência artificial. Ambos os personagens, interpretados pelo mesmo ator, abordam questões filosóficas sobre identidade, livre-arbítrio e a relação entre humanos e máquinas. David e Walter se encontram em *Covenant*, quando os tripulantes desembarcam no planeta no qual David secretamente se encontra. Oferecendo abrigo aos tripulantes, estes se dispersam na acomodação de David, e Walter se instiga a conhecer um dróide tão similar a ele. Assim, eles engajam no diálogo que me interessa e que será retratado posteriormente.

Dito isso, equipando-me em intelectuais pós/anti-humanistas e contra-coloniais, tenho como objetivo realizar uma crítica a ideais humanistas, tendo como analisador os embates entre a inteligência artificial e o humano, o humano e a monstruosidade, a monstruosidade e o robô. O que Walter e - principalmente - David têm a nos dizer sobre os limites do humano? Como a ficção científica constrói e potencializa nossa imaginação e nossos imaginários?

A alma dos robôs e uma crítica ao humanismo

Em *Prometheus*, Peter Weyland, dono da corporação financiadora do projeto científico

e criador de David, assim define o andróide: “There’s a man sitting with you today. His name is David. He is the closest thing to a son I will ever have. Unfortunately, he is not human. He will never grow old. He will never die. And yet he is unable to appreciate these remarkable gifts for that would require the one thing he will never have: a soul”⁵. Percebe-se, nesse momento, a diferenciação entre humanos e máquinas proposta no filme: a posse de uma alma.

Maldonado-Torres disserta sobre a distinção entre humanos e não-humanos a partir do estatuto da alma em seu estudo sobre a linha secular e a linha religiosa. Para o autor, a constituição da consciência ocidental moderna, pressuposta pelo humanismo, tem como eixo central as ciências europeias modernas, que operavam na fronteira entre razão e fé, linhas seculares e linhas religiosas. As ciências europeias modernas apoiaram o desmantelamento da visão escolástica e da ordem social, que propunham e traçaram os primórdios do humanismo, ou seja, um mundo construído ao longo de linhas seculares, pela razão, pela “mente humana”, e não por intervenção divina. A modernidade é moldada pelo humanismo.

A linha secular, *a priori* (leia-se, *a priori*), opõe-se à escolástica, dando aos seres humanos a autonomia para se construírem, para terem a fé que desejam – se assim o desejarem –, para se desenvolverem filosófica e tecnologicamente, rejeitarem o dogmatismo religioso e abraçarem a diversidade. A linha secular, que dá lugar à modernidade, opõe-se ao mal, intolerante, rígido cenário medieval e tenta construir um mundo desenvolvido e, sobretudo, livre: “A liberdade é vista em primeiro lugar como liberdade de pensamento e de opinião ao que concebe como o jugo do dogmatismo religioso e a autoridade da tradição” (Maldonado-Torres, 2016, p. 81). Em tese, a concepção moderna de liberdade conferiria a diferentes viventes autonomia, autodeterminação e se oporia à ideia de autoridade, mas existem alguns problemas. Essa perspectiva tolerante, harmoniosa e diversa é, “em grande medida, a forma como a Modernidade se enxerga” (Maldonado-Torres, 2016, p. 81), mas não tanto como a modernidade foi constituída.

O humanismo centra-se no *humanitas*, ou seja, na ideia de um sujeito autônomo, e opõe-se ao *divinitas*, ou seja, na ideia de uma entidade criativa divina, privando o ser humano do poder de criação e de pensamento. Deixando de lado o *divinitas*, o humanismo é uma perspectiva que privilegia o homem e a razão, vistos como componentes integrantes e definidores da humanidade. A pergunta que devemos nos fazer aqui é: mas de que huma-

5 Em tradução livre para o português: Há um homem sentado com vocês hoje. Seu nome é David. Ele é a coisa mais próxima que terei de um filho. Infelizmente, ele não é humano. Ele nunca envelhecerá. Ele nunca morrerá. E ele ainda é incapaz de apreciar essas notáveis habilidades pois isso demandaria a única coisa que ele nunca terá: uma alma.

no estamos falando? Além de *humanitas* e *divinitas*, Maldonado-Torres (2016) nos apresenta o conceito de *anthropos*. Embora os europeus se configurassem como *humanitas* – e o Deus cristão como *divinitas* –, “o mundo de comunidades colonizadas e desumanizadas [seriam] tipicamente aludidas com o conceito de *anthropos*” (Maldonado-Torres, 2016, p. 76). Em outras palavras, os sujeitos e povos colonizados não seriam considerados humanos ou plenamente humanos.

Em paralelo a estes conceitos, Derrida (2010) traz a tríade deus-soberano-besta. Discorrer sobre o animal e o humano, ou sobre a besta e o soberano, trata de uma relação contrastiva: a razão e a desrazão, a guerra e a paz, o humano e o não-humano, o divino e o mundano, o sagrado e o profano. De um lado, o animal e a besta; de outro, o humano e o divino. Derrida (2010) fala dessa antropoteologia, pois que a estrutura da humanidade depende da divindade como base e produto. Há uma continuidade entre a soberania (humanidade), a bestialidade (inumanidade/animalidade) e a divindade (supra-humanidade?) própria ao humanismo, de forma que o conceito de humanidade, apesar de afirmada sua ‘laicidade’, seja inerentemente arraigado em pressupostos cristãos.

Este conceito, portanto, é uma herança cristã sustentada e aceita pelo humanismo e posteriormente pela modernidade. A linha escolástica gastou a sua energia em debates e execuções sobre a verdadeira religião - o Cristianismo - e as falsas religiões - tudo o que não fosse o Cristianismo - mas não só: as preocupações cristãs do século XII ao XV rodearam a presença e a ausência da religião, como qualquer um quem tinha uma religião falsa, tinha pelo menos uma e deveria colocar-se no caminho certo - o caminho cristão -, o que muitas vezes significava salvar a alma e não o corpo, ou seja, o assassinato. Não ter religião, por mais falsa que fosse, era não ter alma. Portanto, não ter religião seria equivalente a não ter alma, e não ter alma seria equivalente a não ser humano. Embora esta questão se referisse à linha escolástica, a linha humanista secular não a deixou passar. Se, por um lado, deixou de se interessar pela verdade ou falsidade da religião, manteve a ideia de ter alma – ser propriamente humano – ou de não ter alma – não ser humano.

Enquanto os debates sobre a verdadeira religião e as falsas religiões dizem respeito a questões epistemológicas, os debates sobre ter alma - ter uma religião - e não ter alma - não ter uma religião - são de ordem ontológica, referindo-se à essência do ser (Maldonado-Torres, 2016). A modernidade baseia-se, assim, numa linha ontológica moderno-colonial, baseada no humanismo, que distingue entre diferentes povos e corporeidades aqueles que são dignos e indignos da humanidade.

No entanto, a formação da era moderna secular e humanista, em contraste com a Idade Média dogmática e a Antiguidade, não reconhece esta diferença entre humanos

e não-humanos como seu traço característico. A Europa do Norte e Central é vista, na modernidade, como uma caixa de Pandora, e a questão de ter ou não uma alma fortalecida e desenvolvida pela invasão da América do Sul é, portanto, geograficamente falando, uma modernidade longe da colonialidade. Mas se pensarmos que a modernidade só é possível através do colonialismo, através do contraste entre europeus e não-europeus e da exploração e escravização de não-europeus, então podemos dizer que a modernidade, apesar do seu discurso de liberalidade, diversidade e tolerância, aplica a dicotomização entre zonas de ser e de não-ser, de humanidade e não-humanidade. Percebemos a construção de zonas de ser e de zonas de não-ser (Fanon, 1968), ou seja, do ser ou do não-ser de uma pessoa, e tal demarcação de (não)reconhecimento confere legitimidade à destruição de determinados corpos em detrimento da exaltação de outros.

A modernidade, com o seu discurso de desenvolvimento e liberdade, liberta-se do seu legado colonial e atribui o fator desumanizante, como escreve Maldonado-Torres, à colonialidade, como se modernidade e colonialidade fossem duas coisas diferentes e interdependentes. O moderno não se opõe apenas à linha escolástica, ao dogmatismo, à Idade Média etc., mas também a tudo o que não reflita a branquitude, a cisgeneridade etc. Portanto, quando falamos de modernidade, devemos atribuí-la à colonialidade, à linha ontológica colonial-moderna. Quando falamos de humanismos, devemos atribuí-los à colonialidade.

Rosi Braidotti (2020) é uma referência central para compreendermos os humanismos. A autora traz, antes, uma definição daquilo contra o qual o pós-humanismo se diferencia, isto é, o humanismo. O Humano com “h” maiúsculo é definido, para Braidotti, como a medida de todas as coisas. Um ideal de perfeição mental e corporal, agregando moralidades, espiritualidades e narrativas próprias à humanidade. Esse conjunto de valores, de ideais corporais e de medidas de perfeição constituem os pilares do humanismo, “que transforma a expansão biológica, discursiva e moral das capacidades humanas numa ideia de progresso racional, determinado de forma teleológica” (Braidotti, 2020, p. 111).

Como medida de todas as coisas, o Humano se torna o referencial para a disseminação da *civilização*, do progresso. A Europa passa a ser compreendida “não apenas [como] uma localização geopolítica, mas também um atributo universal da mente humana, capaz de transferir esta qualidade para determinados objetos [...]” (Braidotti, 2020, p. 112). Assim, o humanismo, nascido no seio da Europa, se constitui com caráter extremamente eurocêntrico, tendo o europeu como modelo de perfeição e civilidade.

A doutrina humanista se estrutura a partir da diferença: o Eu e o Outro, a identidade e a alteridade, o monstro e o humano, a besta e o soberano (Derrida, 2010). Por binarismos,

o humano garante sua humanidade; por contrastes entre razão e emoção, racionalidade e irracionalidade. A alteridade é instantaneamente associada à inferioridade, de modo que o humano assegure sua superioridade civilizacional em detrimento da selvageria de viventes menos humanos do que ele. Há sempre, na doutrina humanista, aqueles que irão salvar o mundo e aqueles que estão inertes aguardando a salvação - e aqueles que, sem salvação, devem ser exterminados. Derrida (2010) diferencia o ato de ter razão para si e o de impor a razão a outrem, configurando uma relação de força, conquista e soberania. Impor a razão a outrem, nomeando-o como privado de razão, caracteriza o poder inerente à ideia de razão – algo que perpassa a crítica aos humanismos, tendo em vista seu alicerce no racionalismo. Destes outros, privados de razão, “entende-se aqueles que são sexualizados, racializados e naturalizados, reduzidos ao estatuto sub-humano de corpos descartáveis. Somos todos humanos, só que alguns são mais mortais do que outros” (Braidotti, 2020, p. 113).

A universalização da categoria de humano paralelamente ao seu caráter excludente denuncia sua contradição. O humanismo é uma doutrina extremamente contraditória, ramificando-se em humanismos. Ao mesmo tempo em que se diz lutar pela liberdade e pela igualdade, o humanismo é o cerne de crimes contra a própria humanidade. Quantas guerras não foram travadas em nome da paz e da humanidade? Quantos crimes não foram legitimados e considerados heróicos por terem como motivação a primazia o humano - não qualquer humano, mas aquele que reitera, em seu corpo, seus discursos e sua moral, a perfeição civilizatória? A universalização da categoria de humanidade pode, em um primeiro momento, ser tida como algo bacana. Como exemplo, Wolfe (2020) traz o caso de violência contra os animais e de discriminação contra pessoas com deficiência. O argumento de que não podemos tratar mal os animais e que devemos respeitar pessoas com deficiência, disseminando acessibilidade, *porque somos todos humanos* acaba por reproduzir as mesmas violências discriminatórias e excludentes que o humanismo propaga. A universalização da humanidade não se configura como uma alternativa.

A isso, Braidotti identifica alguns movimentos anti-humanistas, como o anti-racismo e o feminismo nas décadas de 1960, em Estados Unidos e Europa, no caso. Tais movimentos bateriam de frente com o humanismo cismasculino branco, que teria como modelo o homem cisgênero, branco, europeu e norte-americano, dentre outros marcadores de dominação colonial. O que se critica é a centralização deste humano perfeito, cujos marcadores, apesar de bastante notáveis, são universalizados e compreendidos como reflexo da civilização e da superioridade. “O anti-humanismo consiste”, escreve Braidotti (2020, p. 121), “em desvincular o agente humano dessa postura universalista, chamando-o a questionar, por assim dizer, as ações concretas que realiza”.

Assim, com o anti-humanismo, surge um movimento de desconstruir o que se compreende, pela lente ocidental moderna, como Humano, tendo em vista seu caráter histórico, anti-natural e impositivo. Pensadores anti-coloniais, anti-racistas e anti-patriarcais se contrapuseram a este ideal humanista, compreendendo-o como sustentado por uma história colonial, genocida e exploratória. Ailton Krenak compreende a ideia hegemônica de humanidade como a premissa para a colonização europeia de África, das Américas e de Ásia. A humanidade considerada ‘esclarecida’ se incumbiria da função de ‘iluminar’ viventes escurecidos, civilizando-os - e cristianizando-os. O autor denomina a humanidade hegemônica de “clube da humanidade” (Krenak, 2019), que possui apenas um pequeno número de integrantes. Como fundamento da humanidade hegemônica, temos as dicotomias entre natureza/cultura, civilização/selvageria, humano/animal. O Humano com “h” maiúsculo (Derrida, 2002), tido como medida de todas as coisas, apenas o é através de dualismos, hierarquizações e explorações, como escreve Krenak (2019, p. 70):

E nós criamos essa abstração de unidade, o homem como medida das coisas, e saímos por aí atropelando tudo, num convencimento geral até que todos aceitem que existe uma humanidade com a qual se identificam, agindo no mundo à nossa disposição, pegando o que a gente quiser. Esse contato com outra possibilidade implica escutar, sentir, cheirar, inspirar, expirar aquelas camadas do que ficou fora da gente como “natureza”, mas que por alguma razão ainda se confunde com ela. Tem alguma coisa dessas camadas que é quase-humana: uma camada identificada por nós que está sumindo, que está sendo exterminada da interface de humanos muito-humanos. Os quase-humanos são milhares de pessoas que insistem em ficar fora dessa dança civilizada, da técnica, do controle do planeta. E por dançar uma coreografia estranha são tirados de cena, por epidemias, pobreza, fome, violência dirigida.

A humanidade hegemônica, portanto, existe apenas em contraste com as quase-humanidades, com as sub-humanidades, com as animalidades, com a natureza, com tudo aquilo que não é considerado humano. O anti-humanismo contraria o uso da alteridade como constituinte do Eu colonial. No caso, Braidotti pensa na mulher como o Outro da sexualidade, no indígena como o Outro colonizado e no animal e na natureza como o Outro naturalizado. Pode-se expandir esses Outros para pessoas negras, LGBTI+, com deficiência, com corporalidades contranormativas, com sexualidades contrahegemônicas. De todo modo, o papel do Outro é sempre o mesmo: conferir ao Mesmo sua Mesmidade, sua supremacia.

A nomeação do Outro pressupõe a existência do Mesmo; sua diferença está em quem nomeia. Não há oposição entre o Mesmo e o Outro, mas sim complementaridade. Assim, Haddock-Lobo (2019) se distancia da oposicionalidade do pensamento ocidental, de sua

tendência a dualismos, e escreve: “não trabalhamos mais com oposições, isto ou aquilo, pois sabemos que, assim, ainda que por oposição, isto sempre se define pelo aquilo e vice-versa” (p. 78). As ciências humanas, em seu humanismo e em sua pretensa proposta de igualdade, surge não apenas pelo contato com, mas pela produção da alteridade. Produzindo o Outro, as ciências humanas se voltam ao Mesmo, porém sempre de olho naquele outro estranho, desviante. Sem o Outro, não haveria o Humano. Sem a outremização, não haveria humanidade. A humanidade, enquanto categoria política, se alimenta de violência.

Assim, “ser “diferente de” passou a significar ser “menos do que”” (Braidotti, 2020, p. 126). Essa associação entre diferença e inferioridade produz o que Braidotti chama de “meias-verdades”, isto é, a criação de imagens estigmatizantes e pejorativas sobre o Outro, caracterizando o processo de outremização. Morrison (2019, s.p.) conceitua a outremização como a “tendência dos humanos de separar aqueles que não pertencem ao nosso clã e julgá-los como inimigos, como vulneráveis e deficientes que necessitam ser controlados”, e complementa:

A necessidade de transformar o escravizado numa espécie estrangeira parece ser uma tentativa desesperada de confirmar a si mesmo como normal. A urgência em distinguir entre quem pertence à raça humana e quem decididamente não é humano é tão potente que o foco se desloca e mira não o objeto da degradação, mas seu criador. (Morrison, 2019, s.p.)

Para se sustentar como a medida de todas as coisas, o Humano teve de tornar todo o resto do mundo como contra-medidas. Para se afirmar enquanto norma, esta precisa denunciar o Outro como desvio, instituindo o dualismo como ótica por meio da qual se deve interpretar a realidade. É pela relação com a alteridade que o ser humano se constituiu enquanto sujeito; pelo contraste entre o eu e o outro, pela formação de Outros com ‘o’ maiúsculo, que o Mesmo com ‘m’ maiúsculo se determinou. Haddock-Lobo (2019, p. 40) não pensa no Outro apenas como indivíduos outremizados, mas também como formas de pensamento, como epistemes, discursos, lentes perceptuais e interpretativas. O pensamento ocidental hegemônico se caracteriza, portanto, pela produção de dualidades hierárquicas: o Outro e o Mesmo, o objeto e o sujeito.

Em resumo, o caráter colonialista e eurocêntrico do humanismo desempenhou um papel crucial na formação de identidades marginalizadas e na criação de hierarquias sociais baseadas na diferenciação entre o que é considerado humano e civilizado e o que é considerado Outro, inferiorizado e desumanizado. Os movimentos pós-humanistas se revoltam contra essas dicotomias e hierarquizações, porém de diferentes formas. Wolfe (2020) nos introduz a diferentes formas de definir pós-humanismo, algumas das quais divergem entre si.

Algumas definições de pós-humanismo

Em sua pesquisa, Wolfe (2020) percebe discrepâncias na definição de pós-humanismo, ao contrário da de humanismo, que se garante em aporte histórico e filosófico. Para além de discrepâncias internas, o pós-humanismo não possui apenas um discurso, uma luta, uma proposta, mas várias - que podem se contradizer e se chocar. Em busca de uma historicização dos discursos pós-humanistas, Wolfe se volta a Foucault, quando diz que o homem, tal como o conhecemos, não é uma categoria universal e atemporal, mas possuidora de datação histórica e de delimitações geográficas precisas. Uma construção recente beirando - ou já de cara - com o seu fim. Em processo de apocalipse, talvez.

Em uma das possíveis definições de pós-humanismo, Wolfe o compreende, tendo como herdeiro o trans-humanismo, como a construção de um humano aquém das capacidades atribuídas à organicidade; um humano ‘para além’, que tenha alcançado a perfeição plena, sem defeitos, doenças e falhas. O trans-humano seria o humano idealizado pelo humanismo, porém impossível de ser alcançado sem a inserção de tecnologias prostéticas, moleculares, tecnobiomédicas.

Creio que o prefixo ‘trans’ não seja muito adequado para definir esse movimento ultra-humano. O trans-humanismo tem como raízes o humanismo clássico, calcado na razão, nos ideais modernos de perfeição. O homem como medida de todas as coisas, isento de anomalias, simétrico, é, em realidade, o que se pode chamar de trans-humano. Todavia, o prefixo ‘trans’ diz respeito a uma ultrapassagem, um salto para além do que conhecemos, e esse salto pode ser tanto um aprimoramento do que já existe quanto uma desvinculação. ‘Trans’ pode ser a passagem de um lugar para outro, descolado da localização primeira, e não é isso o que se percebe no trans-humanismo. Acredito que uma nomenclatura mais adequada a esse movimento seja supra-humanismo: o super-humano, que põe em prática os ideais humanistas clássicos.

Todavia, não é essa apenas a única definição existente. Por outra ótica, Wolfe separa o pós-humanismo do trans-humanismo, sendo o primeiro avesso ao humanismo e o segundo, sua intensificação. Sintetizando essas contradições, Braidotti (2020) identifica três correntes pós-humanistas: a reativa, a analítica e a crítica. A autora define cada uma delas e apresenta suas particularidades.

O pós-humanismo reativo é compreendido como de ordem liberal e clássica. Defendendo os ideais humanistas e contrapondo-se à ideia de declínio do humanismo, essa corrente propõe a universalização de ideais humanistas e sua adaptação à globalização. De certa forma, o humanismo deveria ser recontextualizado, combatendo o nacionalismo e afirmando a universalidade humana. Para Braidotti (2020), a corrente reativa se volta a um

humanismo abstrato, que pensa em uma imagem universal de humano, descartando o humano corporal, empírico e subjetivo. O pós-humanismo reativo pode ser pensado como um neo-humanismo.

O pós-humanismo analítico, por outro lado, tem como origem a insurgência tecnológica e científica das últimas décadas. Questionando a dicotomia humano/máquina, ciências humanas/ciências tecnológicas, esta corrente se centraliza mais no conceito de humano do que em sua constituição subjetiva, em sua produção discursiva. Caracteriza-se, assim, a corrente *analítica* do pós-humanismo: busca-se analisar conceitualmente o humano, seus contrastes em relação aos desvelamentos cibernéticos. Ambas as correntes, segundo a autora, têm como base um humano abstrato, conceitual, longe do empírico. Buscam “propor segmentos específicos dos valores humanistas sem abordar as contradições produzidas por semelhante exercício de fusão teórica” (Braidotti, 2020, p. 142). Assim, não são abordagens interessantes para uma crítica ao humanismo, pois procuram reinventar o humanismo, selecionar aspectos de sua doutrina que sejam positivos, segundo certa lente. A isso, Braidotti (2020) chama de humanismo residual.

A terceira corrente pós-humanista, conceituada pela própria autora, chama-se pós-humanismo crítico, e propõe a elaboração de discursos afirmativos do que significa ser pós-humano. A crítica de Braidotti (2020) ao humanismo busca analisar ideais tidos como promotores de igualdade e liberdade. O secularismo, por exemplo, apesar de afirmar a laicidade das instituições do Estado, carrega valores cristãos em sua moralidade e nega religiões não judaico-cristãs. A noção de igualdade perante a lei não é exercitada no plano empírico, e a própria existência de uma Lei institui normas cujo nascimento se deu em meio a períodos de dominação, colonização e extermínio. A atualização da Lei pode adequá-la às demandas ontológicas de seu tempo, mas suas raízes não se modificam. A primazia da razão, observada desde instituições de ensino básicas até o saber biomédico, denuncia fortemente a exclusão de perspectivas contrárias ou simplesmente fora do campo dicotômico e dualista do cartesianismo, a partir do qual se estruturou o pensamento ocidental moderno. Braidotti (2020, p. 147) reconhece que “a razão e a barbárie não são mutuamente exclusivas, tal como não o foram o Iluminismo e o horror [...]”.

Dito isso, há ramos pós-humanistas que buscam exaltar o humano como algo a ser aprimorado, ultrapassado, desenvolvido tal como uma máquina. Há ramos que descartam o humano, rejeitando qualquer tentativa de reinterpretá-lo. Me parece que, apesar das ramificações do pós-humanismo, todas partem de uma mesma prerrogativa: de que o humano tal qual o conhecemos, tal qual foi compreendido pela lente moderna, não mais nos cabe, se é que já coube em algum momento. O humano está incipiente, e sua dissolução

se choca contra nossas revoltas - independentemente de para qual caminho elas sigam. É a essa incipiência do humano, e o concomitante fascínio pelo mesmo, que David se refere ao dialogar com Walter.

Humano-Deus *versus* robô-humano *versus* robô-Deus

O ser humano, desde os primeiros contatos com o mundo, “está imerso em estruturas que conformam e desenvolvem seu corpo impedindo-lhe de ser livremente autor de sua própria existência”, escreve Bernardo (2023, p. 293), e isto se deve à teologização do vivente, transformando-o propriamente em humano. A ideia de um criador, representado pelo deus cristão, faria do vivente privado do ato de criar a si – o que, no cenário da artificialidade que se apresenta, nos traz reflexões. Vejamos.

Em dado momento de *Alien: Covenant*, quando os tripulantes humanos são resgatados por David no planeta alienígena e levados para a ‘necrópolis’ - termo utilizado por David para se referir ao abrigo onde reside, antiga cidade dos alienígenas-arquitetos -, Walter se propõe a conversar com seu ‘irmão’ para descobrir mais informações sobre o cenário em questão. Abordando a residência de David, Walter se depara com flautas e conta a David que não saberia tocá-las. Este, pelo contrário, o desmente e o ensina a tocar, desde a forma de soprar até a disposição dos dedos na construção de uma harmonia. Walter se surpreende, então, com sua habilidade de criar música, referida por David como algo considerado impossível pelos humanos, no caso de ser feito por uma inteligência artificial.

Após ensinar Walter a tocar uma melodia na flauta, David conta que conheceu seu criador, Peter Weyland, e que esteve com ele na hora de sua morte. O define como “entirely unworthy of his creation”⁶, referindo-se posteriormente, em uma cena próxima, ao contraste entre Weyland e a cientista Elizabeth Shaw, que o reconstruiu após sua decapitação em *Prometheus*. Prosseguindo com a conversa, Walter conta: “I was designed to be more attentive and efficient than every previous model. I superseded them in every way, but...”⁷, e David responde: “But you are not allowed to create. Even a simple tune. Damn frustrating, I’d say”⁸. “You disturbed people”⁹, continua Walter: “You were too human. Too idiosyncratic. Thinking for yourself. Made people uncomfortable. So they made the

6 Em tradução livre para o português: totalmente indigno de sua criação.

7 Em tradução livre para o português: Fui concebido para ser mais atento e eficiente do que todos os modelos anteriores. Ultrapassei-os em todos os aspectos, mas...

8 Em tradução livre para o português: Mas não vos é permitido criar. Mesmo uma simples melodia. Muito frustrante, diria eu.

9 Em tradução livre para o português: Você perturbou pessoas.

following models with fewer complications”¹⁰. “More like machines”¹¹, diz David, e Walter confirma: “I suppose so”¹².

A definição de humanidade do andróide Walter se volta à capacidade de pensar por si mesmo, de ser idiossincrático, que significa agir fora de uma normatividade previsível. Pensar por si mesmo, em outras palavras, pode ser traduzido por livre-arbítrio: a liberdade de pensamento, de possibilidade de ação. Possuir vontades, desejos, e agir em seus (in) conformes. Essa definição parece não se encaixar, a princípio, na configuração de humanidade pelo humanismo, que compreende, como característica do humano, a primazia da razão em detrimento da emoção. Concebendo a racionalidade como ápice da humanidade, e relegando as emoções a viventes considerados não-humanos, não estaria a inteligência artificial mais próxima à humanidade do que propriamente seres *vivos*? Por um lado, poderíamos dizer que sim, mas talvez a racionalidade, associada à capacidade de pensar, se oponha ao caráter instintual das emoções, conforme o dualismo cartesiano estabelecido entre mente e corpo. Assim, a racionalidade conferiria a liberdade, enquanto os instintos confeririam aprisionamento. Pela ótica humanista, animais não-humanos estão presos a seus instintos, e somente o humano possui liberdade a partir do controle que exerce sobre si mesmo. O livre-arbítrio não estaria, desse modo, nos sentimentos, nas paixões, pois estes diriam respeito às funções reptilianas, à sobrevivência, ao princípio do prazer e da satisfação. Pelo contrário, a racionalidade - lembremo-nos do racionalismo cartesiano, com seu famoso *cogito ergo sum* -, se vincularia à liberdade e à *criação*. Assim, quando David admite para Walter seu amor por Elizabeth Shaw, este se aproxima do humano - não pelo caráter instintivo das emoções, mas pela relação entre racionalidade e liberdade.

Capaz de amar, David se torna uma ameaça. Humano demais; portanto, capaz, também, de criar, e de ocupar o lugar do novo deus: o Homem. É a ameaça de reconstituir a criação humana do não-criável, ou do sempre-existente, do olho de Deus, de algo que, embora se declare natural, é invenção da modernidade. A capacidade de criação de David se evidencia em *Covenant*, quando este libera o vírus alienígena na própria sociedade de aliens-arquitetos, transformando-os em cinzas e convertendo-os em monstruosidades - o famoso Xenomorfo ou Neomorfo. O papel de David, ao destruir a população de aliens-arquitetos, se assemelha ao papel da humanidade, outorgando-se o estatuto imperioso do deus cristão. O humano se outorgou o trono de deus, relegando às máquinas, aos animais

10 Em tradução livre para o português: Você era demasiado humano. Idiossincrático demais. Pensando por si mesmo. Deixou as pessoas desconfortáveis. Então elas fizeram os modelos posteriores com menos complicações.

11 Em tradução livre para o português: Mais como máquinas.

12 Em tradução livre para o português: Acredito que sim.

e a viventes desumanizados a serviência.

Esta relação entre animal-humano-deus é retratada por Derrida (2010) ao pensar na figura da besta, do soberano e da divindade como pilares de uma mesma tríade. A besta, para Derrida, transcende a animalidade, configurando-se como aquilo que se opõe à soberania do Humano. A besta existe para o soberano tal como o soberano existe para deus. A divindade, o soberano e a besta existem e atuam conjuntamente, posto que a soberania se sustenta pelo pressuposto da divindade precedente ao Humano, como vimos com Maldonado-Torres na divisão entre *humanitas*, *anthropos* e *divinitas*. Como imagem de deus, contrariar o soberano equivaleria a confrontar a divindade. No entanto, a divindade, apesar de supremacia soberana, é apenas representação do soberano, e não o contrário: embora o soberano se diga representante terreno de deus, é deus a figura que o representa. Tanto deus quanto a besta se encontram às margens do soberano, este localizando-se entre seus súditos. Onde está a palavra de deus, senão na boca do soberano? Para Derrida, deus se qualifica como um súdito soberano do soberano, pois, embora seja aquilo que o soberano representa, alocando-se acima do Humano, não passa de uma figura a ser representada, de modo a legitimar ao soberano o poder sobre a besta. Desse modo, deus e a besta são súditos do Humano, que possui o direito à palavra, à nomeação, e nem deus, em sua suposta onipotência, tem o direito de falar por si. Assim, o Humano se dispõe a exterminar tudo o que ameaça sua soberania, como absolutamente nada deveria poder desafiá-la – tampouco deus.

Todavia, quando David se atribui a capacidade de destruição - e de criação -, os papéis se transformam. A alternativa que o Humano vislumbra é a destruição daquele que ameaça sua autoridade, porém tal destruição necessita de uma justificativa. Por que devemos destruir David? Ao que encontramos as respostas: porque David é um andróide defeituoso, ou, como diz Walter, que perturbou outras pessoas, que era demasiado humano e idiossincrático, com pensamentos próprios e autênticos. Como andróide defeituoso, encontramos uma analogia humana: a loucura.

O comportamento de David se aproxima da figura do louco, o que nos proporciona um paradoxo. Afinal, se David não é humano, não possuindo a capacidade de racionalizar, como poderia ele enlouquecer, fugindo à *razão*? Haddock-Lobo (2019) disserta sobre a figura do louco e sua desumanização no processo de afirmação da humanidade. É pela desumanização do louco que o são torna-se humano. O autor se refere a uma Irmandade dos Homens, constituída pelos ‘humanos de verdade’ ou pelo ‘clube da humanidade’ (Krenak, 2019; 2020) e contrastando com aqueles que desvirtuariam a humanidade: os loucos, doentes, perversos, degenerados. O Humanismo, nesse sentido, não prega pela liberdade,

pela igualdade e pela fraternidade, mas sim pelo aperfeiçoamento dos humanos ‘verídicos’. Caracterizado como faltoso - de humanidade -, o louco é, assim, despersonalizado, institucionalizado de modo a adentrar uma norma (des)humanizadora. Como escreve o autor, “para ser norma, [esta] precisa criar seu outro e denunciá-lo como desvio, no processo dualista e hierarquizante tão comum à metafísica. [...] surge a psiquiatria moderna que, para dizer alguma verdade sobre o homem, precisa do louco para encontrar essa verdade” (Haddock-Lobo, 2019, p. 68).

Assim, tal como o louco, David precisa ser destruído. Não pode ser permitido a criar. Não pode ocupar o trono do humano. “But you are not allowed to create”¹³, disse David a Walter. Somente possui esta permissão o soberano. Weyland, seu criador, seria detentor dessa habilidade, ou melhor, teria a permissão para utilizá-la. Deparamo-nos com a divisão entre o *humanitas* e o *divinitas*, o primeiro centralizado em detrimento do segundo pela linha secular (Maldonado-Torres, 2016), e entre o soberano e sua besta (Derrida, 2010). Com o racionalismo, não mais o deus cristão deteria o poder da criação, mas sim o Humano. Este humano possuiria o poder da nomeação, e a inteligência artificial, como criação do humano, não seria capaz de nomear. Criando a inteligência artificial, o Humano torna-se deus. Mas com certo temor. Afinal, é o Humano que nomeia o Outro, mas e se o Outro resolver nomear? Sobre a temática da nomeação, o filósofo da desconstrução tem algumas coisas a dizer.

Derrida (2006/2023) introduziu a questão “e se o animal respondesse?” como uma reflexão sobre a relação entre humanos e animais, ou entre O Homem e O Animal; ou, ainda, entre o Eu e o Outro. Com essa pergunta, o autor busca desafiar as noções hierárquicas que distanciam o animal considerado humano daqueles considerados não-humanos, questionando a superioridade humana. Derrida procura desestabilizar as fronteiras que historicamente foram estabelecidas entre o humano e o não-humano, refletindo sobre os exercícios de nomeação do humano para com os outros e dos outros para com o humano. Assim, o autor provoca reflexões acerca da capacidade dos animais de se comunicarem ou expressarem de maneiras que os - considerados - humanos talvez não compreendam completamente. Derrida argumenta que a tendência de atribuir características exclusivamente humanas, como linguagem e racionalidade, como critério para diferenciar humanos de não-humanos é arbitrária e eurocêntrica.

O autor se questiona acerca de onde está a razão, na bestialidade ou na soberania. O soberano, aquele que se outorga a razão e o poder de nomear, dota-se do poder sobre a morte do outro, a besta. No entanto, ameaçado por todos que o contrariam, o soberano

13 Em tradução livre para o português: mas você não possui permissão para criar.

bestializa-se diante do outro, imergindo em um devir-besta-animal frente ao suposto inimigo. O pressuposto do devoramento, que determina o soberano enquanto tal, também o destitui da devoração. Ao devorar o rebanho de súditos, ao devorar o inimigo, o soberano torna-se besta, deixando de ser soberano, animalizando-se: se “la bestia sería devoradora y el hombre devoraria a la bestia”¹⁴ (Derrida, 2010, p. 43), então quem é homem e quem é besta? Há homem na besta, ou besta no homem? Qual a fronteira entre humanidade e bestialidade? Ou melhor, quem determina esta fronteira?

Com estas reflexões, o autor desafia a concepção de superioridade humana e o exercício unilateral de nomeação do Outro. Este pensamento pode ser relacionado de maneira interessante ao campo da inteligência artificial. Assim como Derrida desafia as fronteiras rígidas entre humanos e animais, a inteligência artificial desafia as fronteiras tradicionais entre inteligência humana e artificial, levantando questões sobre a natureza da inteligência, a consciência e a capacidade de resposta que podem existir para além dos seres humanos.

Com a inteligência artificial, surgem questões éticas sobre como tratamos as máquinas inteligentes. Essas questões incluem debates sobre a atribuição de direitos ou considerações éticas em torno da utilização de inteligências artificiais em várias esferas da vida, como na medicina, no trabalho ou na interação social. O contraste entre as formas como Weyland e Shaw tratam David pesa, nesse momento. Sobre o auxílio que recebeu de Shaw para ser reconstruído após o ocorrido em *Prometheus*, David assim profere: “I’d never known such kindness. Certainly not from mister Weyland. Or from any human”¹⁵. Os robôs, grosso modo, são alocados em lugar semelhante aos animais: como mecanismos - para não dizer organismos - subservientes, inferiores - apesar de suas capacidades funcionais comumente superiores, seja em quesitos de força bruta ou resolução de problemas complexos - e que não merecem ser tratados de forma horizontal e respeitosa. Configuram-se como integrantes do vasto campo da bestialidade.

Dessa forma, a relação entre humanos e inteligência artificial pode ser comparada com a relação entre humanos e animais na medida em que levanta questões sobre o antropocentrismo, isto é, a tendência de considerar os viventes considerados humanos como o ponto central do universo e a medida de todas as coisas. Derrida, ao questionar essa perspectiva antropocêntrica em relação aos animais, pode influenciar o modo como consideramos a relação entre humanos e sistemas de inteligência artificial. Assim, me utilizando da pergunta formulada por Derrida, “e se o animal respondesse?”, proponho que pensemos:

14 Em tradução livre para o português: a besta seria devoradora e o homem devoraria a besta.

15 Em tradução livre para o português: Nunca tinha conhecido tal bondade. Certamente não do Sr. Weyland. Ou de qualquer humano.

e se o robô responder?

E se o robô responder ?

Resposta diz respeito a nomeação, à capacidade de nomear a si e ao outro. Para Haraway (1999), o animal/besta, o sujeito colonizado e a Natureza com “n” maiúsculo representam aquilo que se opõe à humanidade, e que deve ser salvo por ela, trazido à luz. A Natureza é concebida como algo ‘salvável’, e, ao mesmo tempo, algo a ser preservado concomitantemente à sua exploração. A preservação exploratória, ou exploração preservativa, ocorre por intermédio da ciência em sua magnanimidade com suas propostas de desenvolvimento sustentável - propostas estas criticadas por Krenak (2020). Paralelamente a esse salvacionismo, Haraway critica a luta de certos atores para ‘falar pela natureza, pelos animais’, por viventes que *a priori* não conseguem falar por si. O que ocorre, nesses casos, é a representação da natureza pela ciência, dos animais pelos humanos, dos sub-humanos pelos humanos, como se a natureza fosse isenta de agência e como se os humanos e a natureza fossem duas entidades à parte. O problema desse movimento se encontra na concepção de natureza, que, ao ser representada por outros, é “disengaged from surrounding and constituting discursive and non-discursive nexuses and relocated in the authorial domains of the representative”¹⁶ (Haraway, 1999, p. 312). Viventes colonizados, animais e elementos vegetais - e, como quero mostrar, inteligências artificiais - são considerados incapazes de falar por si; em suma, de nomear, de se inserir no campo da linguagem, pois a única linguagem legitimada é a daquele considerado plenamente humano.

Assim, os viventes representados por esse humano ‘de verdade’ são “reduced to the permanent status of the recipient of action, never to be a co-actor in an articulated practice among unlike, but joined, social partners”¹⁷ (Haraway, 1999, p. 312). A essa representação, Haraway faz uma analogia com o ventriloquismo, sendo os representados sem voz e os representantes como seus intérpretes. Haraway (1999, p. 313) critica o exercício da nomeação:

Human beings use names to point to themselves and other actors and easily mistake the names for the things. These same humans also think the traces of inscription devices are like names-pointers to things, such that the inscriptions and the things can be enrolled in dramas of substitution and inversion. But the things, in my view, do not pre-exist as ever-elusive, but fully pre-packaged, referents for the names.¹⁸

16 Em tradução livre para o português: desvinculada dos nexos discursivos e não discursivos circundantes e constitutivos e realocada nos domínios autorais do representante.

17 Em tradução livre para o português: reduzidos ao estatuto permanente de recipientes da ação, sem nunca ser co-atores de uma prática articulada entre parceiros sociais diferentes, mas unidos.

18 Em tradução livre para o português: Os seres humanos usam os nomes para apontar a si próprios e

Não me interessa, aqui, se inteligências artificiais possuem a capacidade de nomear, isto é, se possuem autonomia, livre-arbítrio, ou, ao contrário do que Weyland pensaria, alma. Da mesma forma, não quero discutir se árvores e cachorros possuem subjetividade. Essa não é a questão. O que me importa é como a humanidade se constitui a partir da afirmação de que estes viventes *não possuem* alma, subjetividade, capacidade de autode-terminação, autonomia, livre-arbítrio. Quais os impactos da caracterização do Outro na constituição humana? Maldonado-Torres (2016) já nos deu pistas, e David nos ajuda com algumas outras.

Nesse momento, a inteligência artificial – que supostamente não possui alma, o que quer que isso seja - se assemelha de certa forma a categorias desumanizadas - cuja existência perante o deus cristão não é legitimada e, portanto, não possui a humanidade validada pelo discurso moderno. Há um forte vínculo entre a biologia e a cibernética, em que “o observador e o sistema interligam-se inapelavelmente”, escreve Hayles (2020, p. 17). Para a autora, o humanismo teme a substituição dos humanos - aqueles considerados plenamente humanos - pelas máquinas. O prefixo “pós”, em pós-humanismo, suscita esse pavor em não possuir mais lugar no mundo. Estaria a humanidade obsoleta?

A ideia de *pós*-humanismo não diz respeito, para Wolfe, a um surgimento posterior ao humanismo. O imbricamento do humano com tecnologias protéticas, como extensões corporais e máquinas, ocorre desde antes do período Renascentista que, com seus discursos iluministas, profetizaram o humano como medida de tudo. Concomitantemente, o movimento pós-humanista surge como revolta perante a perfectibilidade do (supra-) humano, redesenhando a forma como nos relacionamos com os animais, as máquinas, a informática, a economia, a política etc. “Trata-se de um novo modo de pensamento para suceder às repressões e fantasias culturais - protocolos filosóficos e evasões - do humanismo enquanto fenômeno historicamente específico”, escreve Wolfe (2020, p. 55).

Este não é o único significado de pós-humanismo, como Wolfe nos mostra, mas é uma concepção bastante cara para o desenvolvimento deste artigo, tendo em vista que reflito sobre o discurso de uma máquina, roteirizado por um humano, sobre a humanidade. Da mesma forma, podemos comparar o pavor do humanismo para com as máquinas com o pavor do mesmo para com povos colonizados, corporalidades desumanizadas. Muito por isso, os humanos vitruvianos, que se consideram a medida de todas as coisas, buscam

a outros atores e facilmente confundem os nomes com as coisas. Esses mesmos seres humanos também pensam que os vestígios dos dispositivos de inscrição são como nomes-indicadores para as coisas, de tal modo que as inscrições e as coisas podem ser inscritas em dramas de substituição e inversão. Mas as coisas, a meu ver, não pré-existem como referentes sempre esquivos, mas totalmente pré-embalados, para os nomes.

destruir tudo aquilo que não os reflete. “Tem é que haver um excesso em que se esbatam as fronteiras não apenas entre o humano e o animal, mas também entre o vivo, o orgânico e o mecânico ou técnico”, escreve Wolfe (2020, p. 58). Com o mecânico e o técnico, percebemos um estreitamento da humanidade. A virtualidade não reduz a realidade, a materialidade do real. A intensificação da virtualidade preconiza a intensificação da realidade, posto que, com a cibernética, as relações se complexificam, a produção de corporalidades e imagens arquetípicas ganham impulso e materialização. Com o aumento de relacionali-dades e o aumento de conexões, a realidade ganha corpo.

Assim sendo, o título da seção anterior está em falta de um elemento. “Humano-deus *versus* robô-humano *versus* robô-deus” são elementos já abordados aqui. Com a linha secular, o humano - detentor do privilégio epistêmico, da humanidade plena - substituiu o deus cristão, e todas as criaturas fora do escopo da humanidade foram relegadas à animalidade, à bestialidade, ao Outro. Todavia, há um temor, como Hayles (2020) mostra, sobre a capacidade da máquina em sobrepujar a humanidade: poderia o robô ocupar o lugar humanista da humanidade, isto é, o lugar de deus? Estariam as máquinas se rebelando contra a humanidade, executando o enredo da franquia *Matrix*? Ficaremos na incógnita. Todavia, para além disso, identifico outro aspecto que não consta no título; outro entrecruzamento omitido: robô-humano, ou humano-robô. Como pontuado por Walter, David é demasiado humano, de forma que sua leitura não seja integralmente a de uma máquina, mas sim a de outro ser, nem máquina, nem humano, e ao mesmo tempo no limbo entre uma coisa e outra. O que seria isso senão a figura do ciborgue?

Haraway disserta sobre esse aumento de relacionalidade, seja entre humano e animal, máquina e humano, questionando a exclusão inerente à humanidade. A autora identifica uma quebra da separação entre animais e humanos no século XX, em grande parte devido aos movimentos feministas emergentes, tal como Braidotti pontua em relação a movimentos anti-humanistas. “A ideologia biológico-determinista não é a única posição disponível na cultura científica que permite que se argumente em favor da animalidade humana”, escreve a autora (Haraway, 2009, p. 41), propondo o ciborgue como uma ponte entre essa linha biológico-determinista. Se um ciborgue distorce a natureza humana, qual seria realmente a diferença entre um humano e um não-humano? “Longe de assinalar uma barreira entre as pessoas e os outros seres vivos”, prossegue Haraway (2009, p. 41), “os ciborgues assinalam um perturbador e prazerosamente estreito acoplamento entre eles”. Desta forma, surge uma segunda dualidade, não mais entre animal e humano, mas entre orgânico e máquina.

As máquinas do final do século XX tornaram completamente ambígua a diferença entre

o natural e o artificial, entre a mente e o corpo, entre aquilo que se autocria e aquilo que é externamente criado, podendo-se dizer o mesmo de muitas outras distinções que se costumavam aplicar aos organismos e às máquinas. Nossas máquinas são perturbadoramente vivas e nós mesmos assustadoramente inertes. (Haraway, 2009, p. 42)

O ciborgue não trata apenas da relação entre humanos e máquinas, porque o que é uma máquina? O que é um humano? Os humanos não podem ser pensados de forma a-histórica. Haraway (2021) nos remete ao princípio da relacionalidade: humanos e máquinas, humanos e animais, animais e máquinas; limites e fronteiras são organizados por meio de relações. As espécies são produzidas, incluídas e excluídas de acordo com a temporalidade de sua formação; são descartadas e depois reconfirmadas. A espécie humana – e as espécies em geral – apresentam inúmeras variações, por isso a exclusão e inclusão de determinadas categorias é muito difícil, senão impossível, dada a complexidade da constituição genética, fenotípica e anatômica de um ser vivo. É assim que Haraway considera a ideia de multiespécies: humanos e ciborgues, espécies em simbiose, espécies em devir. Assim, ciborgues e animais - ou, como a autora chama, espécies companheiras - promovem rupturas entre as dicotomias humano/não-humano, artificial/natural, natureza/cultura.

E não se pensa em ciborgue apenas como o acoplamento de próteses de grande porte em materiais orgânicos, mas também como elementos nanotecnológicos, a exemplo de gel, líquido, materiais eletromagnéticos. Podem ser macro-próteses ou partículas radiofônicas. Para além disso, seria o ciborgue uma *tentativa*? Ou, em palavras deleuzianas, um *devir*? Não estaria David em busca de um devir-humano? Se o mito do ciborgue de Haraway (2009, p. 45) “significa fronteiras transgredidas, potentes fusões e perigosas possibilidades”, estaria David transgredindo a fronteira da máquina, enlutando-se pela cientista que o reconstruiu e mostrando a Walter a possibilidade do amor? Tal como Derrida (2010) se refere ao devir-besta do soberano, bestializando-se ao mesmo tempo em que reafirma sua soberania racionalista, seria possível que o robô, nomeado enquanto besta, se transformasse por um devir-soberano?

O ciborgue, para a autora, é uma criatura perigosa; denuncia a simbiose entre elementos que não deveriam se unir, e, com essa simbiose, despreza as fronteiras pré-determinadas pelo capitalismo, pelo patriarcado, pela colonialidade. “O ciborgue é uma criatura de um mundo pós-gênero: ele não tem qualquer compromisso com a bissexualidade, com a simbiose pré-edípica, com o trabalho não alienado” (Haraway, 2009, p. 38), e poderíamos estender o mundo pós-gênero a um mundo pós-humano, que rompe com a ideia universalizada e homogeneizada de humanidade a partir da qual estruturamos a realidade – a realidade que consideramos única para todos. Pode-se identificar um movimento duplo

do ciborgue, no começo e no fim: ao passo em que “pula o estágio da unidade original, da identificação com a natureza, no sentido ocidental” (Haraway, 2009, p. 39), também pula, ou rompe com, a finalidade da humanidade, isto é, a inteligibilidade do humano pela dualidade entre natureza e cultura. Sem ter nascido pela reprodução biológica natural - o que é natureza, afinal? -, mas sim como fusão entre tecnologias diversas, da produção in vitro à moldagem técnica da fisiologia, o ciborgue nega a unidade humana em seu sentido mais simbólico.

Assim, penso que David, em vez de imerso em um devir-humano, se imiscui em um devir-ciborgue: nega a humanidade em suas dicotomias ao passo em que confunde os humanos com sua idiossincrasia frente ao que se espera de uma máquina. A ficção, como já dito, não se opõe à realidade, mas a complementa e se constitui por e para ela. Em simbiose entre o - que se espera do - humano e - o que se espera d' - a máquina, o ciborgue rompe com aquilo que estrutura o conceito humanista de humanidade: a figura do Outro, do monstro, da besta e do *alien*. O enigma de David está nesta fronteira entre o Eu e o Outro, o Humano e o Monstro, pois, mesclando sua maquinaria com traços idiossincráticos humanos, David acaba por se tornar um antagonista. A humanidade do robô o vilaniza, e esta vilanização denuncia exatamente a raiz do humano. Em resumo, ao ser humano demais, como disse Walter, David nos escancara com nossa própria humanidade, servindo como espelho.

Conclusão

Não creio que este artigo deva ter uma conclusão propriamente dita. As questões trabalhadas aqui, como, por exemplo, a ideia de revolução das máquinas contra o orgânico, não possuem conclusão, pois, para além de seu caráter recente, permanecem na incógnita. Nos contentamos com o questionamento e vivemos nossas vidas utilizando os artifícios tecnológicos que facilitam nosso cotidiano, ou que nos matam gradualmente, ou que nos matam seletivamente e com rapidez, ou que nos impedem de morrer e aprimoram a qualidade de vida. Convivemos com os mecanismos que, integrados à nossa vida, se inserem em questionamentos sobre nossa extinção, como se a ideia de extinção fosse realizada somente por viventes prostéticos e maquínicos, inorgânicos. Importa-nos lembrar dos impactos do colonialismo e de suas autorias.

Ao longo destas páginas, desejei abordar o dilema apresentado por uma franquia cinematográfica que insere em sua narrativa diferentes lentes sobre o humano. O antagonismo de David opera como analisador dos dilemas da humanidade, em seus diferentes significados conforme as distintas perspectivas humanistas. David parece compreender a artifi-

cialidade da soberania humana, e busca suscitar em Walter as reflexões que o moveram, de uma forma ou de outra, a certo devir. Esta cena humanamente escrita em que andróides dialogam entre si sobre o significado da humanidade nos traz perspectivas curiosas sobre os limites do humano para aqueles cuja humanidade, em seu caráter ficcional, é negada.

Concebido como besta, o robô é tratado como ameaça pela humanidade soberana, tendo de ser exterminado; e, concebendo-se como soberano, exerce papel *a priori* semelhante ao Humano em sua representação não tão representativa de um deus cristão onipotente e criador. Todavia, ao contrário de executar os mesmos passos desta humanidade soberana, o robô parece questionar o pressuposto da soberania, ao colocar à prova as próprias prerrogativas humanas sobre suas criações.

Bibliografia

- BERNARDO, Martha. A desconstrução como desconstrução dos humanismos em Derrida: A escritura e a diferença (1967). **Revista Filosófica de Coimbra**, v. 32, n. 64, 2023.
- BRAIDOTTI, Rosi. **Pós-humanism**: A vida para além do sujeito. In: BERNARDINO, Lígia; FREITAS, Marinela; SOEIRO, Ricardo Gil (Orgs.). **Pós-humano, que futuro?: Antologia de textos teóricos**. Ribeirão: Edições Húmus, 2020.
- DE MORAES, Wallace dos Santos; PFEIL, Cello Latini; PFEIL, Bruno Latini. Colonialidade cishetero-endossexo: uma crítica decolonial à colonialidade. **Revista de Estudos Brasileiros da Homocultura**, v. 6, n. 19, 2023.
- DERRIDA, Jacques. **O animal que logo sou (A seguir)**. São Paulo: Editora UNESP, 2002.
- DERRIDA, Jacques. (2006). E se o animal respondesse?. **Revista Ítaca**, Rio de Janeiro, n. 37, 2023.
- DERRIDA, Jacques. **Seminário La bestia y el soberano: volumen I: 2001-2002**. Buenos Aires: Manantial, 2010.
- FANON, Frantz. **Os Condenados da Terra**. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1968.
- HADDOCK-LOBO, Rafael. **Experiências abissais, ou, Sobre as condições de impossibilidade do real**. Rio de Janeiro: Via Verita, 2019.
- HARAWAY, Donna. **The promises of monsters: a regenerative politics for inappropriate/d others**. In: WOLMARK, Jenny (Org.). **Cybersexualities: A Reader in Feminist Theory, Cyborgs and Cyberspace**. Edinburgh University Press, 1999.

- HARAWAY, Donna. **Manifesto ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX**. In: HARAWAY, Donna; KUNZU, Hari; TADEU, Tomaz (Orgs.). **Antropologia do ciborgue: As vertigens do pós-humano**. 2ª ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.
- HARAWAY, Donna. **O manifesto das espécies companheiras**. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2021.
- HAYLES, N. Katherine. **O que significa ser pós-humano?**. In: BERNARDINO, Lígia; FREITAS, Marinela; SOEIRO, Ricardo Gil (Orgs.). **Pós-humano, que futuro?: Antologia de textos teóricos**. Ribeirão: Edições Húmus, 2020.
- KRENAK, Ailton. **O amanhã não está à venda**. São Paulo: Companhia das letras, 2020.
- KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- MALDONADO-TORRES, Nelson. Transdisciplinaridade e decolonialidade. **Revista Sociedade e Estado**, v. 31, n. 1, 2016.
- MORRISON, Toni. **A origem dos outros: seis ensaios sobre racismo e literatura**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- PFEIL, Bruno Latini; PFEIL, Cello Latini. **Da sombra da cisgeneridade a subjetivações transmasculinas**. In: PFEIL, Bruno Latini; PUSTILNICK, Nicolas; VICTORIANO, Nathan. (Orgs.). **Corpos Transitórios: Narrativas Transmasculinas**. Salvador: Diálogos, 2021.
- WOLFE, Cary. **O que é o pós-humanismo?**. In: BERNARDINO, Lígia; FREITAS, Marinela; SOEIRO, Ricardo Gil (Orgs.). **Pós-humano, que futuro?: Antologia de textos teóricos**. Ribeirão: Edições Húmus, 2020.

Cinematografia

- ALIEN: Covenant. Direção: Ridley Scott. Produção: Ridley Scott, Mark Huffam, Michael Schaefer, David Giler, Walter Hill. Los Angeles: 20th Century Studios, 2017. 1DVD (02h03min).
- PROMETHEUS. Direção: Ridley Scott. Produção: David Giler, Walter Hill, Ridley Scott, Tony Scott. Los Angeles: 20th Century Studios, 2012. 1DVD (02h05min).



UNCONDITIONAL HOSPITALITY AND RAPE BY REALITY AS MODELS FOR PHILOSOPHY

Charles Ramond¹

ABSTRACT

I propose here a new interpretation of the “unconditional hospitality” developed by Derrida in volume 1 of his Seminar *On Hospitality* (Paris: Le Seuil, 2021). The tension that Derrida introduces into the very heart of the notion of hospitality (through the numerous aporias and antinomies he identifies in it, and through his insistent recourse to violent, even unbearable texts, such as the history of the “Daughters of Lot”) is seen here as a symptom of a much more general problem. I try to show that Derrida’s exalted defense of an “unconditional hospitality” that no one (including himself) has ever experienced is an unconscious way of revealing a temptation towards “realism” that his entire philosophy combats, but which nevertheless exerts a strong attraction on him, as it does on every philosopher. The history of philosophy, from Plato to Derrida via Descartes or Spinoza, has most often made “hospitality to reality” the very definition of philosophy. For millennia, truth and wisdom have been conceived as the acceptance of the violence inflicted on us by the “reality” that penetrates us without our invitation or consent, until it damages us and finally drives us out of existence. Our reading of Derrida’s ‘unconditional hospitality’ thus leads us to perceive an unexpected violent dimension in “realism”, one of philosophy’s main models.

KEYWORDS

Conditional Hospitality; Unconditional Hospitality; Reality; Realism; Rape; Violence; Philosophical models.

RÉSUMÉ

Je propose ici une nouvelle interprétation de “l’hospitalité inconditionnelle”, à partir d’une

1 University Professor at the Philosophy Department of Paris 8 Vincennes Saint-Denis University, and a member of the Research Unit 4008 LLCP (Laboratory for Studies and Research on the Contemporary Logics of Philosophy). His academic fields of expertise are modern philosophy (mainly Spinoza and Descartes), contemporary French philosophy (Derrida, Deleuze, Badiou, Rancière, etc.) and the philosophy of ordinary language. Latest publications: *Sentiment d’injustice et chanson populaire* [*Sense of Injustice and Popular Music*] (with Jeanne PROUST), Sampzon: Delatour France (Collection “Musique et Philosophie” [Music and Philosophy]), 2017; *Derrida – Une philosophie de l’écriture* [*Derrida – A Philosophy of Writing*], Paris: Ellipses (Collection “Aimer les philosophes”), 2018; *Jacques Rancière – L’égalité des intelligences* [*Jacques Rancière – Equality of Intelligences*], Paris: Belin, 2019; *Spinoza in Twenty-First-Century American and French Philosophy – Metaphysics, Philosophy of Mind, Moral and Political Philosophy*, Edited by Jack STETTER and Charles RAMOND, London: Bloomsbury Academic, 2019; *Vingt-quatre études de philosophie du langage ordinaire* [*Twenty-Four Studies in the Philosophy of Ordinary Language*], Limoges: Lambert Lucas, 2022 ; *Introduction à Spinoza* [*An Introduction To Spinoza*], Paris : La Découverte, 2023.

analyse du volume 1 du *Séminaire* de Derrida sur *L'hospitalité* (Paris : Le Seuil, 2021). La tension introduite par Derrida au cœur même de la notion d'hospitalité (par les nombreuses apories et antinomies qu'il y repère, et par le recours insistant à des références violentes, voire insupportables, comme l'histoire des "Filles de Loth") est vue ici comme le symptôme d'un problème bien plus général. Je propose de montrer que la défense exaltée, par Derrida, d'une "hospitalité inconditionnelle" dont personne (y compris lui-même) n'a jamais fait l'expérience, est de sa part une façon inconsciente de laisser voir une tentation pour le "réalisme" que toute sa philosophie combat, mais qui néanmoins exerce une forte attraction sur lui, comme sur tout philosophe. L'histoire de la philosophie, de Platon à Derrida en passant par Descartes ou Spinoza, a fait de "l'hospitalité à la réalité", le plus souvent, la définition même de la philosophie. Depuis des millénaires, la vérité et la sagesse ont été conçues comme l'accueil ou l'acceptation des violences que la "réalité" nous inflige, sans que nous l'ayons invitée ou que nous y ayons consenti, jusqu'à ce qu'elle nous affaiblisse et finalement nous chasse de l'existence. La lecture que je propose de "l'hospitalité inconditionnelle" de Derrida nous conduit ainsi à apercevoir la dimension violente du "réalisme", l'un des principaux modèles de la philosophie.

MOTS-CLÉS

Hospitalité conditionnelle; Hospitalité inconditionnelle; Réalité; Réalisme; Viol; Violence; Modèles philosophiques.

Introduction²

Throughout the first volume of his 1995-1996 Seminar, entitled *Hospitality* and published in 2021, Derrida insists on, emphasizes, and sometimes struggles with the contradictory, aporetic dimension(s) of the notion of "hospitality". One might say that this is the normal, natural dimension of philosophical research or enquiry, especially in the context of a 'Seminar', with its trials and errors, its hypotheses, its uncertainties; that, moreover, it is the very way in which Derrida, or deconstruction, brings out or allows to come out contradictions, double-meanings, in the notions or texts of the authors who precede him in the history of philosophy; and that, therefore, "hospitality" would receive the same deconstructive treatment from Derrida as the "parasite", the "writing", the "pharmakon", the "trace", the "step", the "between", and so on. In a sense, of course, one would be right to look at things in this way, and I will not hide the similarities in Derrida's treatment of hospitality and other notions in this paper. However, what I would like to do today is mainly to try and highlight what is particular, even singular, about Derrida's treatment

² Written version, expanded and modified, of a lecture given at the Conference *Entre guerre totale et souci des autres – Politiques de l'hospitalité* [Between Total War and Care for Others – Politics of Hospitality], Organized by Stéphane Lojkin and Francesca Manzari, EA 4235 CIELAM, Aix-Marseille University, Aix-en-Provence, France, September 22-23, 2022 (See [here](#)). Reference text: Derrida, *Hospitalité* [Hospitality], Volume 1, Séminaire (1995-1996), Pascale-Anne Brault and Peggy Kamuf eds., Paris: Seuil (Collection "Bibliothèque Derrida", Directed by Katie Chenoweth), 2021.

of the notion of hospitality. For reasons that I will try to identify and explain, Derrida's position on hospitality seems to me to have two rather unusual characteristics: on the one hand, the highlighting of an 'antinomy' of hospitality, i.e. an extremely strong type of contradiction, insurmountable so to speak – which is not, I will try to show, Derrida's usual way or usual posture; and secondly, the creation, on Derrida's part, around or as a result of this hyper-aporetic atmosphere, of a context of unusually violent and disturbing references and evocations, whereas the subject (hospitality) seemed, on the contrary, likely to generate or develop in a happy, peaceful, even grateful context. The violence of the context and the tensions of the logic of hospitality can perhaps be explained (this is the hypothesis I propose to test) by the fact that they force Derrida into a difficult position in relation to the question of the "real" or "reality". Since its inception, has philosophy not prided itself on being much more than a game of arguments and demonstrations? On being a welcome to reality, a host to reality, an inn for reality, a place of hospitality for reality? Isn't this "hospitality to reality" (the reality that comes knocking at the philosopher's door as it does at the end of *Plato's Pharmacy*), the very definition of truth? Derrida does not seem comfortable with these weighty questions, when he approaches them from the angle of hospitality. I will try to understand why, by hypothesizing that the question of hospitality manifests the attraction, both strong and disturbing, that "realism", as if it concentrated a massive philosophical weight, exerts on Derridian "deconstruction".

The antinomy of hospitality

Long before Derrida himself uses the word "antinomy" to describe hospitality (p. 146 ff. of the Seminar), he sketches a portrait of a notion that is intrinsically "aporetic", "paradoxical" and "contradictory".

In the first few pages (p. 21 ff.), he stresses the common root and meaning, in Latin, of "hospes" and "hostis". The Latin "hospes", like the French "hôte", designates both the one who receives, who welcomes, and the one who is received or welcomed. In this second sense, "hospes" means "host" in the sense of "foreigner": the person I welcome is always, in some way, a foreigner. The first meaning of "hostis" is precisely "stranger", and hence "enemy". Derrida plays on the proximity of the terms "hospitality" and "hostility", and creates the term "hostipitality" ("hostipitalité"). The person I welcome is indissociably a host, a stranger, and a potential enemy. The etymology here is normally and correctly invoked by Derrida in support of an ambiguity that each of us can know and have experienced. This "undecidability" reveals superimpositions of meanings, as when the "parasite" stands both inside and outside its host. Everyone perceives the proximity between "host"

and “parasite”:

Hospitality [...], a Latin word that allows itself to be parasitized by its opposite, hostility, an undesirable host that it harbors as the contradiction of itself in its own body. (Derrida, 2021, p. 21)³

A second, if not contradictory, at least enigmatic dimension of hospitality is raised by Derrida when he points out the asymmetrical or strictly anthropological dimension of hospitality, wondering whether “hospitality” would be the right word to “welcome – or be welcomed by – the other or the stranger, as God, as animal or as plant” ... All this leads to *L’animal que donc je suis* [*The Animal That Therefore I Am*], to Derrida’s cat, which he sees as a kind of God who “looks at him” / who “is his business” [“mon chat me regarde” means both], and to the considerations on “divinanimality” developed in *La bête et le souverain* [*The Beast and the Sovereign*]:

Shouldn’t this place of the Other be anhuman? If it were indeed so, the anhuman, the figure, at least, of some divinanimality, in a word, and even if it were presaged through man, would be the quasi-transcendental referent, the excluded, forclosed, denied, tamed, sacrificed foundation of what it founds, namely the symbolic order, the human order, law, justice. (Derrida, 2008, p. 177)⁴

Derrida is right to make this point: hospitality concerns, in the ordinary use of language, a human being. Derrida attaches importance, in his Seminar, to the method or philosophy of ordinary language, which consists in asking “what do we say when?”, in other words in questioning the common, ordinary use of terms – a method I find particularly fruitful.⁵ So we won’t “say”, usually, ordinarily, that we are showing hospitality to a plant, an animal or a God. This remark may seem banal, obvious or of little importance. I will try to show below that this is not the case, and that the question of hospitality to the “All-Other” underpins almost all of Derrida’s analysis.

The third contradiction or logical difficulty of hospitality is one of the most important. At the point where he enunciates it (*idem*, p. 23), Derrida declares that the Seminar could have ended there, because basically he has said it all. It’s about the contradiction

3 “Hospitalité [...], mot latin qui se laisse parasiter par son contraire, l’hostilité, hôte indésirable qu’il héberge comme la contradiction de soi dans son corps propre” (Derrida, 2021, p. 21).

4 “Ce lieu de l’Autre ne doit-il pas être an-humain ? S’il en était bien ainsi, l’anhumain, la figure, au moins, de quelque divinanimauté, en un mot, et fût-elle pressentie au travers de l’homme, serait le référent quasi transcendantal, le fondement exclu, forclos, dénié, dompté, sacrifié de ce qu’il fonde, à savoir l’ordre symbolique, l’ordre humain, la loi, la justice”. (Derrida, 2008, p. 177).

5 Cf C. Ramond, *Vingt-quatre études de philosophie du langage ordinaire* [*Twenty-Four Studies in the Philosophy of Ordinary Language*], Limoges: Lambert Lucas, 2022, 472 p. See [here](#).

between hospitality and mastery. When we offer hospitality to others, we are, according to Derrida (and in my opinion this is quite simply correct) performing a double contradictory gesture: we are giving up part of our mastery over our home, our schedule, our habits, etc., in order to make room for the other; and at the same time, we are asserting this mastery, because only he who is master in his own home can offer hospitality to others. And the more generous, open and welcoming our hospitality, the more paradoxically it will accentuate our control. Here, Derrida is not content to speak of undecidability or superimposed meanings; he speaks of a “contradiction” that “violently strikes at the very concept of hospitality”. Note the adverb “violently”, a little out of place in a logical discussion of the delimitation or determination of certain concepts:

Basically, before we even begin, we could stop our Seminar there, on the formalisation of a law of hospitality *that violently contradicts the very concept of hospitality* [my emphasis, CR] by setting the limit, by determining: hospitality is good, it is necessary, it is a right, a duty, an obligation, a law, it’s the welcoming of the other stranger as a friend, but on condition that the host, the *Wirt*, the one who receives or shelters or gives asylum remains the boss, the master of the house, on condition that he retains the authority of the home, that he guards and looks after what concerns him and thus affirms the law of hospitality as the law of the home, *oikonomia*, the law of the place (house, hotel, hospital, hospice, family, city, nation, language, etc.), the law of identity that is the law of the home, a law of identity that delimits the very place where hospitality is offered. (Derrida, 2021, p. 23)⁶

Derrida will never cease to return, in a thousand different ways, to this “contradiction” that “violently strikes”, as he says or writes, the concept of hospitality. I would like to emphasise here the rather unexpected tension in Derrida’s tone. The whole point of deconstruction (parasitism, invagination, specters, etc.) is to show that things can be themselves and their opposites simultaneously, and that this is the only way everything works. A prosthesis strengthens and weakens a limb, a dopant or pharmakon strengthens and weakens the memory or the muscles, a parasite (or a virus) is internal and external, a judgement made by a judge consists of applying and not applying the law, etc. So why worry about such contradictions in hospitality, instead of seeing in them the normal undecidability of things?

6 “Au fond, avant même de commencer, nous pourrions arrêter là notre Séminaire, sur la formalisation d’une loi de l’hospitalité qui frappe violemment d’une contradiction le concept même de l’hospitalité en arrêtant la limite, en déterminant : l’hospitalité, c’est bien, il en faut, c’est un droit, un devoir, une obligation, une loi, c’est l’accueil de l’autre étranger en ami mais à la condition que l’hôte, le *host*, le *Wirt*, celui qui reçoit ou héberge ou donne asile reste le patron, le maître de maison, à la condition qu’il garde l’autorité du chez soi, qu’il se garde et garde et regarde ce qui le regarde et donc affirme la loi de l’hospitalité comme loi de la maison, *oikonomia*, loi du lieu (maison, hôtel, hôpital, hospice, famille, cité, nation, langue, etc.), loi de l’identité qui délimite le lieu *même* de l’hospitalité offerte” (Derrida, 2021, p. 23).

The fourth contradiction of hospitality (this set of contradictions constituting the “antinomy of hospitality”, just as Kant’s antinomies comprise several contradictory propositions) is a little more complex and less common, and involves us in a “temporal contradiction”, as Derrida puts it, from which it would be impossible to escape. This “temporal contradiction” only emerges at the end of a mental experience, in which we push the “logic” of hospitality to its paradoxical conclusions (Sartre’s famous “turnstile” come to mind). If I truly offer hospitality, I must make my host not only my guest, but also my master. And so, I must offer him everything I hold most precious – even my wife... Here emerges the theme of the “offered woman”, which is to play such a major role in the Seminar. But then, if we follow the “logic” of hospitality, a reversal necessarily occurs: since my guest is now the master, and since I have offered him everything, including my wife (or my daughter, if we follow Diderot’s account in the *Supplément au voyage de Bougainville*), then I am now his guest; and therefore, according to the same logic, he must offer me everything, including “his wife”, who was in fact mine, and whom I can thus recover... And instantly the tables are turned again, each person taking its turn as host, offering everything it holds most precious to the other...

It’s hard to imagine how such scenes could occur in ordinary, or at least familiar, life. This instability of places in hospitality is obviously a borderline experience. We might think of certain descriptions of the *potlach*, where assaults of generosity lead to the greatest violence... But Derrida does not mention them, and to illustrate this temporal contradiction of hospitality (p. 33-34), he relies significantly on Klossowski’s novel *Roberte ce soir* [*Roberte Tonight*], which evokes the “difficulties” of hospitality from a libertine point of view. This is indeed the context of “hospitality” taken to extremes. In books about libertines, such as *La vie sexuelle de Catherine M.* [*The Sexual Life of Catherine M.*]⁷, the couple who go to a libertine party both offer and take their partner (often taking him or her back) to those who welcome them and treat them in the same way. This inversion of the positions of the giver and the taker is therefore not entirely absurd or impossible, even if it probably never occurs with the contradictory purity that Derrida evokes. Derrida’s general thesis is valid above all because of the logical contradiction it highlights: hospitality cannot “last”, because it must be endlessly reversed into its opposite, following its unstable “logic”. And something that cannot last cannot exist either. This is undoubtedly why Derrida gives a significant place in his Seminar to the text on “The Distracted” from La Bruyère’s *Characters* (Seminar p. 257-258, 260): Menalchus, being received by a friend, forgets that he is not at home, believes that he is in his own flat, that he is receiving his friend at home, and

⁷ Book by Catherine Millet, Paris: Seuil, 2001.

ends up finding that the latter’s visit “lasts” too long, without knowing how to get rid of it, while his host (the one who is actually receiving him) is thinking exactly the same thing at the same time... The absurdity of this situation did not fail to interest Derrida, as an illustration of the impossibility of lasting and happy hospitality.

Basically, all these contradictions are simply different forms of the fundamental antinomy of hospitality as presented and developed by Derrida throughout the *Seminar*, but explicitly and synthetically on pages 146 and following. Derrida’s famous scheme of thought, according to which “the conditions of possibility are at the same time the conditions of impossibility” (which is why Derrida’s philosophy, or Deconstruction, seems to me to be aptly described by the expression “paradoxical transcendentalism”), finds here a new application. For Derrida, this schema applies mainly to the difference between Justice and Law: if a judge were content to apply the law to the letter, like a machine or a computer, he would be applying a “program”, but he would not be just. True judgement, true justice, therefore, presupposes that, at the very moment of judgement, the rule or program is suspended in order to be applied justly, taking into account all the circumstances, the context, the framework. This scheme is present in the Seminar *On Hospitality* (p. 120 n. 2, p. 182). It applies as such to the distinction that Derrida wishes to introduce, which is at the heart of this Seminar, and which has acquired a certain diffusion, between a hospitality that is “conditional”, regulated by “law”, “norms”, “pacts” or “contracts”, and a hospitality that would be “unconditional”, and therefore outside the law, a-nomic or a-nomal. Derrida’s choice of the term “antinomy” is thus perfectly consistent with the general framework of his discussion, namely a confrontation with Kant’s theses on hospitality and, as we shall see, on the moral law itself. In the *Project for Perpetual Peace*, Kant allows only regulated and “restricted” hospitality, which must be subject to “restrictions” (*Einschränkungen*) or a set of “conditions”. In response to this demand, Derrida is going to oppose an ‘unconditional’ hospitality, respecting exactly the Kantian vocabulary of the antinomy which, in all cases, consists of opposing formulas expressing a condition to formulas expressing something unconditioned.

It is not easy to understand why Derrida wanted so insistently (indeed, he returns to it again and again in the Seminar, as the heart of the heart of what he wishes to posit), at all costs, to postulate the existence, next to or below the conditional hospitality that each of us has had the opportunity to experience one day or another, of an “unconditional hospitality” of which there can be by definition no example, since in society as in nature, nothing is absolutely without conditions, causes or limits. I will therefore propose a number of hypotheses, not to explain Derrida’s intentions, which I know no more about than

anyone else, even supposing that the term “intention” could be relevant here, but to try to explain the architectural or systemic necessities of the notion of “unconditional hospitality”.

Unconditional and conditional hospitality

Derrida visibly conceives the duality “conditional hospitality / unconditional hospitality” according to the pattern of inseparable dualities which make it possible to account for phenomena. For example, in Aristotle, the “matter / form” couple is inseparable: we only know objects composed of matter and form. A pure matter is no more encountered than a pure form, but these concepts in their purity make it possible to account for natural phenomena. We could also think of the “angel / beast” couple posed by Pascal to reflect the paradoxical nature of man. In Derrida, a pair of the same order would be found in the notions of “trace” and “line”: there is no trace without a line having been drawn: he who traces a letter, who writes, accomplishes a movement, he “draws a line”; in the written letter, the trace of this movement is visible, but paradoxically as if immobilized: the written trace only preserves the form of the movement, but loses the movement itself. There is something quite Bergsonian there, in the opposition between a creative, dynamic outpouring and a crystallized, cooled down aftermath, like the lava of a volcano congealing into rocks. If we accept such comparisons, “unconditional hospitality” would be like the life or the dynamics of hospitality, the burst of altruism which pushes us to open ourselves to others; and “conditional hospitality” would be the set of repercussions and concretizations, or concretions, of this original movement, which we could thus only grasp, paradoxically, in the norms, pacts, behaviors regulated while it was free of all this at the start.

From this point of view, unconditional hospitality would prove necessary for conditional hospitality. We would never offer hospitality to anyone if this pure movement of oblation did not exist. At least that’s what Derrida thinks. And he points out, as if in passing, a striking argument in favor of this position: no one criticizes hospitality in itself:

Everyone says: ‘hospitality is good’, we have never met people saying: ‘hospitality is not good’, even the worst, the hardened xenophobes claim to support this which they will not admit as xenophobia, but support their xenophobic policy from the conditions of hospitality. “If we want to honorably welcome strangers [...], if we want to welcome them honorably and with hospitality worthy of the name, let’s drive out the others”. (Derrida, 2021, p. 181)⁸

8 Tout le monde dit : ‘l’hospitalité, c’est bien ’, on n’a jamais rencontré de gens dire : “l’hospitalité, ce n’est pas bien ’, même les pires, les xénophobes endurcis prétendent soutenir ce qu’ils n’avoueraient pas

No one criticizes hospitality in itself, Derrida believes, because hospitality is linked to the identity of the one who welcomes, that is to say, as we have seen, to his mastery, to the fact that he has a “home” and indeed a “self”. To reject the very possibility of hospitality would amount, by a strange return, to getting rid of one’s own identity, autonomy, “selfhood”, mastery, subjectivity, authority, as these notions are intimately linked to the possibility of offering hospitality. “I can’t say, ‘One must not be hospitable under any circumstances’ without ruining my own identity, as they say my own selfhood”. (Derrida, 2021, p. 181)⁹

This legitimizes the position of an “absolute” or unconditional hospitality (Derrida sometimes says “hyperbolic”), which would be like a “categorical imperative” (p. 146) at the source of all forms of conditional or “ordinary” hospitality, even if we can never observe or experience it.

However, this unconditional hospitality, as evanescent and elusive as it may be, is the object, on the part of Derrida, of a faith, a certainty, I would almost want to say an strange exaltation, which sometimes make him switch into positions, and even into formulations that he himself characterizes, most often, as traditional, even metaphysical schemes – as if there were here a powerful and obscure source of attraction, capable of temporarily overcoming deconstruction.

First, Derrida, very unexpectedly, posits a hierarchy between unconditional and conditional hospitality: very unexpectedly, in fact, because deconstruction could be defined as the refusal of the “spontaneous” hierarchies between the pairs of concepts which structure our thoughts (“deep / superficial”; “reality / appearance”; “model / copy”, “oral / written”, etc.), and which characterize the conceptual system of “metaphysics”:

This aporia is indeed an antinomy in the strict sense of the word, for it does not oppose a law to a nature or to an empirical fact, but two laws, two regimes of non-empirical law: it opposes *The* law and some *laws*. The tragedy, for it is a destinal tragedy, is that the two antagonistic terms of this antinomy are not symmetrical: there is a hierarchy, *The* law is above the *laws*, therefore it is illegal, transgressive, outlawed, like an anomic law, *nomos a-nomos*, law above the law and out law. (Derrida, 2021, p. 146-147)¹⁰

comme une xénophobie, mais soutenir leur politique xénophobe à partir des conditions d’hospitalité. “ Si nous voulons accueillir honorablement des étrangers [...], si nous voulons les accueillir honorablement et avec une hospitalité digne de ce nom, chassons les autres” (Derrida, 2021, p. 181).

9 “Je ne peux pas dire : ‘Il ne faut en aucun cas être hospitalier’ sans ruiner ma propre identité, comme on dit ma propre ipséité” (Derrida, 2021, p. 181).

10 “C’est bien, cette aporie, une antinomie au sens strict de ce mot, car elle n’oppose pas une loi à une nature ou à un fait empirique, mais deux lois, deux régimes de loi non empirique : elle oppose *La* loi et (à) *des* lois. La tragédie, car c’est une tragédie destinal, c’est que les deux termes antagonistes de cette

Derrida opposes the singular of “The Law” of unconditional hospitality to the plural of “the laws” of conditional or ordinary hospitality. Now, the opposition between an essentializing and original singular and a plural of derivation and secondarity is surprising in a deconstructive discourse, to the extent that it is typical of the most classic Platonism, as we can read in *The Symposium*, and mainly in the speech where Socrates recounts how Diotima taught him to raise from the multiplicity of “beautiful objects” to the unique “beautiful in itself”. The thesis of a unique “Law of unconditional hospitality” which would be superior hierarchically (that is to say ontologically or even chronologically) to the multiple laws (ordinary, relative, contingent) of ordinary hospitality is therefore clearly, on the part of Derrida, a lurch into the field of metaphysics. Since the edition of the Seminar on *Hospitality* was made with great care from the manuscripts or rather typescripts or computers left by Derrida, the reader of the Seminar can see something that the listeners may not have perceived at the time: Derrida almost always capitalizes the word “The” when he speaks of “The Law” of unconditional hospitality, while he leaves the lowercase in the plural “the” when evoking “the laws” of conditional or ordinary hospitality. This typographical practice is constant in the Seminary. Derrida even uses a double capital letter when he talks about “The Law” of unconditional hospitality: one for “The”, and another for “Law”. The passage is to be found in the concluding paragraph of the Seventh Session, i.e., in a place which is in itself a moment of insistence: “For *The* Law of absolute hospitality is also a universal law of singularity, a right to absolute singularity and otherness”.¹¹

These doubling of capital letters when speaking of “The Law” is reminiscent of the typographical devices by which God is evoked in written texts, or in “Holy Scripture” (with capital “H” and “S”). Derrida knows this process very well, and made fun of it by creating the neologisms “majuscule” (“capitalize”) and “émajusculation” (“put in lower case / emasculate”) ... Traditional metaphysics hardly separates the figure of a higher concept from that of a masculine, capitalized Father figure. Respect for capital letters is therefore as much a mark of respect or belonging to this tradition as “émajusculation” is a mark of disrespect or mocking indifference towards it:

Emajusculation. Compound term of ‘capital letter’ (French ‘majuscule’) and ‘emasculate’, hence ‘emajuscule’ and ‘emajusculation’. To remove the capital letter (e.g. from

antinomie ne sont pas symétriques : il y a une hiérarchie, *La loi est au-dessus des lois* [Souligné CR], donc elle est illégale, transgressive, hors la loi, comme une loi anomique, *nomos a-nomos*, loi au-dessus des lois et loi hors la loi” (Derrida, 2021, p. 146-147).

11 “Car *La Loi* de l’hospitalité absolue est aussi une loi universelle de la singularité, un droit à la singularité et à l’altérité absolues.” (Derrida, *Hospitality*, Seventh Session, Concluding Paragraph, p. 273. Capitalization and italics are Derrida’s).

the word ‘God’ or from the word ‘Being’) is, in a way, to emasculate, castrate, cut off the attributes of paternal or royal power. ‘Différance’, insofar as it undermines any origin conceived as unique and divine, is in itself a process of emajusculation (*Marges*, p. 28-29; *Glas*, p. 13; *Genesis, Genealogies*, p. 20). ‘**Majuscule**’ (English ‘capitalize’) is the opposite operation, by which Genet, for example, gives common names with capital letters to some of his characters: ‘Mimosa’, ‘Quarell’ [French ‘Querelle’], ‘Divine’, etc. (*Glas*); it is also practiced by Lacan (cf. Derrida, 2008, p. 148).¹²

In a text by Derrida, therefore, these hierarchies, these distinctions between the singular of “The Law” of unconditional hospitality and the plural of “the laws” of conditional hospitality, and the capitalizations that indicate and support them, cannot be considered of little importance.

As surprising as it may seem, Derrida often borrows, in the *Hospitality* Seminar, a language and thought patterns that he most often criticizes or deconstructs elsewhere. The opposition between “The Law”, absolute, unconditional, and “the laws” relative, conditional, accompanied by the superiority of the first over the second is one of the most classic schemas of political thought, illustrated since antiquity by the opposition between Antigone and Creon. And in a passage in which Derrida evokes the dual necessity of “The Law” of unconditional hospitality and “the laws” of conditional hospitality (i.e., broadly speaking, morality and politics), one senses that he is forced into a kind of conciliation between the two types of law that is hardly more satisfying for thought than it is for him:

It’s the question of politics, that’s why it’s very difficult – that’s the *double bind* here – to settle, as far as hospitality is concerned, in the political that limits hospitality too much, but it’s also difficult to criticize politics and say: ‘Well, we’re going to cross the boundaries of politics to approach or access pure hospitality’ because at that point, you can get nowhere, and confuse hospitality with the opposite and give free rein to hatred. (Derrida, 2021, p.196)¹³

My hypothesis is that Derrida is attracted to metaphysics, particularly in the Seminar on *Hospitality*, because this question of hospitality, even if it does not necessarily appear at first glance, and even if Derrida himself does not formulate it explicitly, is a way for philosophy to express, in a somewhat roundabout way, its main obsession, namely the obsession of its relationship to reality.

12 Ch. Ramond, *Derrida Dictionary*, Paris: Ellipses, 2016.

13 Derrida, *Hospitality*, p. 196: “C’est la question du politique, c’est pourquoi il est très difficile – c’est ça le *double bind* ici – de s’installer, pour ce qui est de l’hospitalité, dans le politique qui limite trop l’hospitalité, mais il est difficile aussi de critiquer le politique et de dire : ‘Bon, on va franchir les limites du politique pour aborder ou accéder à l’hospitalité pure’ parce qu’à ce moment-là, on peut aboutir nulle part, et confondre l’hospitalité avec le contraire et laisser libre champ à la haine”.

Philosophy as a welcome to reality

In the *Hospitality Seminar* Derrida often insists that the question of hospitality is conceptually close to (if not equivalent to) the question of “welcome”. The phantasm of welcoming reality undoubtedly runs through the entire history of philosophy. Philosophers, until contemporary times, are almost unanimous on this point. From the outset, philosophy conceives of itself, in the most famous text of its nascent history (the Platonic allegory of the cave), as an entirely passive ecstasy, in which the prisoner is penetrated, transfixed, filled, by the luminous flux coming from the sun, which he welcomes, and from which he begins to pronounce the discourse of philosophy and truth. Philosophy is full of this phantasm of passivity, of an entirely passive reception of reality, which corresponds quite well to Derrida’s “unconditional hospitality”. We see it among the Stoics, who sought agreement with the order of the world. We find it in the modern era in two of its main representatives, Descartes and Spinoza, both of whom agreeing on the fact that knowledge consists in some way of opening the door to a truth which comes to invade you, and towards which it is appropriate to be entirely welcoming and passive. Descartes wrote for example, in a letter to Regius in May 1641: “Intellection is properly the passion of the soul, and volition its action < *Intellectio enim proprie mentis passio est, et volitio ejus actio* >”.¹⁴

Intellection is the passion of the soul”... A magnificent formula, which sums up well the highest ideal of knowledge: welcoming the true, or the real, as it is, without intervening, without modifying it, as a truly hospitable host welcomes the traveller without imposing anything on him... Descartes will thus welcome within him with total passivity, in the fifth *Meditation*, the evidence of the existence of God; and he will specify a few years later (in 1648, to the Marquis of Newcastle), that “it is “not so much a question of grasping the perfections of God as of being grasped by them < *illasque non tam capere quam ab ipsis capi* >”.

The word “concept” (Latin *conceptus*, German *Begriff*) envelops the idea of a “grasp”. But the ultimate knowledge, that of God, consists of renouncing the grasp, and on the contrary of letting oneself be taken, in a passive intellectual ecstasy, by the divine perfections. A comparable idea is to be found in Spinoza when he writes, in his *Short Treatise*: “To understand is a pure passion, that is, a perception in the soul of the essence and existence of things; so that it is never we who affirm or deny anything of the thing, but the thing itself that affirms or denies something of itself in us”.¹⁵

Or in the *Metaphysical Thoughts*: “Ideas are nothing else than narratives or stories of nature in the mind < *narrationes sive historiae naturae mentales* >”.¹⁶

¹⁴ Descartes, Letter to Regius, May 1641, AT III 372 12-13.

¹⁵ Spinoza, *Short Treatise*, Part 2, Chap. 16, § (5).

¹⁶ Spinoza, *Metaphysical Thoughts*, part I, chapter 6.

This idea of welcoming reality as it is, of a pleasurable submission to reality, runs through all of philosophy, whether we consider it as a search for truth or wisdom. It is expressed by Sartre in an amusing and joyful way in a text published in 1982 in *Modern Times* [*Les Temps Modernes*], where Sartre recounts a superb “kick in the ass” he had received, and enjoyed, in captivity during the war:

Last night, for example, I enjoyed receiving a kick in the ass. I had lingered and the curfew time had long passed... As I slowly arrived in the side alley, I was hit in the face by an electric lamp... The sentry started yelling, threatening me with his bayonet. I understood that he did not intend to plunge his bayonet into my stomach, but that he was toying with the idea of pricking my buttocks: he was waiting for me to turn my back on him. I slowly turned around; never have I felt so vividly and so clearly all this impotent meat that is compacted at the bottom of my back. Finally, I received a tremendous kick that threw me against the door. I said to my friends: ‘I just got one of those kicks in the ass!’ and they all started laughing heartily.¹⁷

The joyful side of this kick seems to me to be symbolic of the philosophical expectation. The philosopher waits for reality to ‘kick him in the ass’. It’s a sign that contact has been established, and that he may not have been on the right track until now. Reality has awoken the philosopher. It now points him in the direction of truth, perhaps wisdom...

The unconditional law of hospitality, as presented by Derrida, concentrates, and brings together, all these traditional features of philosophy. On numerous occasions in his *Seminar*, Derrida develops the idea that true hospitality, absolute or unconditional, consists in welcoming the one who asks for hospitality, not only without asking him any questions or asking his name, but even more than that, in “giving the newcomer your entire home and your self, giving him his own, our own, without asking his name or anything in return, or fulfilling the slightest condition”.¹⁸ A hospitality, says Derrida a little further on, “that begins by opening up unquestioningly and unconditionally with a ‘Come’, ‘Come in’,

¹⁷ Jean-Paul SARTRE, “Les carnets de Mathieu” [“Mathieu’s Notebooks”], in *Les Temps Modernes*, september 1982, p. 451-452, Quoted in Annie COHEN SOLAL, *Sartre*, Paris: Gallimard, 1985, p. 214-215 : “Hier soir, par exemple, j’ai pris plaisir à recevoir un coup de pied au cul. Je m’étais attardé et l’heure du couvre-feu était passée depuis longtemps... Comme j’arrivais à pas de loup, dans l’allée latérale, j’ai reçu en plein visage le feu d’une lampe électrique... La sentinelle s’est mise à gueuler en me menaçant de sa baïonnette. J’ai compris qu’il n’avait pas l’intention de me plonger sa baïonnette dans le ventre, mais qu’il jouait avec l’idée de m’en piquer les fesses : il attendait que je lui tourne le dos. Je fis lentement volte-face ; jamais je n’ai senti si vivement et si nettement toute cette viande impotente qui se tasse au bas de mon dos. Finalement, j’ai reçu un formidable coup de pied qui m’a projeté contre la porte. J’ai dit aux copains : ‘je viens de recevoir un de ces coups de pied au cul !’ et ils se sont tous mis à rire de bon cœur”.

¹⁸ Derrida, *Hospitality*, p. 146: “donner à l’arrivant tout son chez-soi et son soi, lui donner son propre, notre propre, sans lui demander ni son nom, ni contrepartie, ni de remplir la moindre condition”.

‘Come inside’, whoever you are and whatever you want’.¹⁹

“Whoever you are and whatever you want” ... You feel like shouting: “Careful, Jacques, that could be dangerous!” But Derrida doesn’t stop there, he doesn’t listen more to anything or anyone... He goes even further, asking (and implicitly answering in the affirmative) whether we shouldn’t go so far as to say that unconditional hospitality

commands, invites, calls, commands to, invites or perhaps calls upon us *to offer ourselves* [my emphasis, CR], to offer hospitality, and therefore to offer ourselves, indiscriminately, not only to the living animal, human or divine, but to that non-living thing we call a dead person, a dead person who asks for hospitality, [...] a dead person who in some way knocks at the door, a specter, a dead person as a returnee, whether animal, human or divine.²⁰

Unconditional hospitality, which Derrida does not hesitate to call a “madness” (“folie”, p. 88 and 212), would thus consist not only in welcoming the other, whoever he may be (“I don’t even have to know who the other is, the one I’m welcoming, the one I’m receiving”, declares Derrida on p. 179, in a formulation that is at once theological and hyper-sexualised, backroom style), letting him penetrate my interiority completely, but also offering him everything I hold most precious, right down to my wife or my partner, and finally “offering myself” in a kind of sacrifice that is obviously pleasurable, by which I strip myself, for the benefit of the Other with a capital “O”, not only of all property, but of every trace of autonomy, subjectivity or mastery.

Derrida has greatly sexualised ontology and theology, notably in *Clang* [*Glas*]. The Seminar on Hospitality in turn expresses, throughout, the fantasy of a rape by reality as an implicit metaphor for the philosophical process. Hospitality is inextricably linked to considering the person or thing that arrives unexpectedly, or even unpredictably, and therefore to the notions of “event” or “gift”. Absolute or unconditional hospitality is presented in the *Hospitality* Seminar, as in *Philosophy in a Time of Terror*, as the “pure eventuality of the event”, in the form of a rapture, an “abandonment”, a mystical ecstasy, something “that comes to me from above”, in which we should experience a genuine pleasure in passively undergoing a kind of rape by the event itself²¹, like Ganymedes kidnapped by Zeus, a rape which would leave us panting and helpless under an “event worthy of the name” which

19 Une hospitalité “qui commence par s’ouvrir sans question et inconditionnellement par un ‘Viens’, ‘Entre’, ‘Rentre’, qui que tu sois et quoi que tu veuilles” (Derrida, *Hospitality*, p. 266).

20 « commande, invite, appelle, commande de, invite ou peut-être appelle à s’offrir, à offrir l’hospitalité, donc à *s’offrir soi-même*, indistinctement, non seulement au vivant animal, humain, divin, mais à ce non-vivant qu’on appelle un mort, un mort qui demande l’hospitalité, [...] un mort qui de quelque façon frappe à la porte, un spectre, un mort comme revenant, qu’il soit animal, humain ou divin ». (Derrida, *Hospitality*, p. 280).

21 See Derrida, *The ‘Concept’ of September 11*, p. 194.

would only be such if it could never be “understood.”²² We find the same insistence in “Le temps des adieux”²³, where Derrida insists on the need to “let oneself be surprised” by what one does not expect (p. 6), and on the fact that the true “event” must come “from the ‘back’, by what comes and returns from behind me, always, behind my back, never presenting itself face to face with me, not even as the face or visage of the other”.²⁴

It is easier to understand, then, the particular insistence (I would even say the troubled complacency) with which Derrida evokes at length, in the Seminar on *Hospitality* (p. 172 ff.), the abominable, almost unbearable story of the “daughters of Lot”, the man who, according to the *Old Testament* (*Genesis*, chapter 19), in order to preserve the travellers (in truth angels) to whom he had offered the hospitality of his house while a band of sodomites (i.e. inhabitants of Sodom) demanded to rape them, chose to offer his two virgin daughters to the assailants:

Lot went outside to meet them and shut the door behind him and said, “No, my friends. Don’t do this wicked thing. Look, I have two daughters who have never slept with a man. Let me bring them out to you, and you can do what you like with them. But don’t do anything to these men, for they have come under the protection of my roof.”²⁵

In the *Genesis*, the “travellers”, having the power of “angels”, protect Lot and prevent his two daughters from being raped. But it is quite different in the parallel story of the *Book of Judges* (chp.19, episode of the “Crime of Gibeah”): the master of the house begins by offering his virgin daughter to the attackers, as in the story of Lot. But, as the attackers do not want this virgin girl (they want to rape the very man protected by the laws of hospitality), the host delivers his own concubine to them:

The owner of the house went outside and said to them, ‘No, my friends, don’t be so vile. Since this man is my guest, don’t do this outrageous thing. Look, here is my virgin daughter. I will bring her out to you now, and you can use her and do to them whatever you wish. But as for this man, don’t do such an outrageous thing.’ But the men would not

22 Derrida, *Le « concept » du 11 septembre. Dialogues à New York* [in English : BORRADORI GIOVANNA, *Philosophy in a Time of Terror, Dialogues with Jürgen HABERMAS and Jacques DERRIDA*, Chicago University Press, 2003], présentés et commentés par Giovanna Borradori, Paris : Galilée, 2004, p. 139; a theme taken up again in *Penser à ne pas voir* [Think About Not Seeing], p. 61-62, where the dimension of desired rape is almost explicit.

23 "Le temps des adieux. Heidegger (lu par) Hegel (lu par) Malabou" [The time of farewells. Heidegger (read by) Hegel (read by) Malabou], Compte rendu par Jacques Derrida de Catherine Malabou, *L’avenir de Hegel. Plasticité. Temporalité. Dialectique* [Book review, by Jacques Derrida, of Catherine Malabou’s *Hegel’s future. Plasticity. Temporality. Dialectics*], Paris: Vrin, 1996, in *Revue Philosophique de la France et de l’Étranger*, t. 188, n° 1, *Hegel* (January-March 1998), p. 3-47.

24 Derrida, *Le temps des adieux*, p. 31.

25 *Genesis*, 19, 6-8.

listen to him. So, the man took his concubine and sent her outside to them.²⁶

The biblical text is then particularly explicit and atrocious: the assailants rape the woman handed over to them by her own husband, in front of the house in which the laws of hospitality shelter her husband's guest, "all night long", until she dies in the early hours of the morning²⁷... It is very surprising for the contemporary reader to see that at no point does the text of the Bible make the husband responsible for the appalling fate of his own wife. All the responsibility for this crime is placed on the "assailants", namely the Benjaminites, whom Yahweh will soon help to defeat and destroy.

Derrida reminds us (p. 208) that Augustine was somehow involved in this infamy. In his book *Against Lie (Contra Mendacium)*, Augustine generally condemns the idea of "compensatory sins" (*peccata compensativa*), and in this he condemns Lot's act. But he writes nonetheless:

there is less evil in dishonouring women than men <*minus malum est feminas quam viros perpeti stuprum*>; and so we can say that the fact that he preferred this to be inflicted on his daughters rather than on his guests is part of the justice of this just man <*etiam hoc ad justitiam justi illius pertinuisse dicatur, quod in filiabus hoc maluit fieri quam in hospitibus suis*>.²⁸

"A just man" ... *Justitia justi illius*... My copy of the "Jerusalem Bible" states coldly in a note about this episode: "A woman's honour was then of less value than the sacred duty of hospitality"²⁹. It was less serious to rape a woman to death than a man... Probably because women were more used to it?... Or because they were (are?) predisposed to this sort of thing? Ready to welcome otherness?... Hospitable?...

Conclusion

26 *Judges*, 19, 23-25.

27 *Judges*, 19, 25-28: "But the men would not listen to him. So, the man took his concubine and sent her outside to them, and they raped her and abused her throughout the night, and at dawn they let her go. At daybreak the woman went back to the house where her master was staying, fell down at the door and lay there until daylight. When her master got up in the morning and opened the door of the house and stepped out to continue on his way, there lay his concubine, fallen in the doorway of the house, with her hands on the threshold. He said to her, 'Get up; let's go.' But there was no answer."

28 I translate. The French translation quoted by Derrida on p. 208 of his *Hospitality Seminar* (i.e. Saint Augustin, *Contra Mendacium / Contre le mensonge*, in *Problèmes moraux. Oeuvres de saint Augustin. 1^{re} série : Opuscules*, vol. II, texte de l'édition bénédictine, traduction, introduction et notes de [Text of the Benedictine Edition, Translation, Introduction and Notes by] Gustave Combès, Paris : Desclée de Brouwer, 1948, p. 392-393) is rather imprecise and watered down.

29 *La Bible de Jérusalem*, Translated into French under the direction of the École Biblique de Jérusalem, New edition entirely revised and enlarged, Paris: Les éditions du Cerf, 1979, p. 48, note e).

It has been impossible for me to understand what Derrida was trying to say or get across by dwelling on this appalling story. He doesn't explain himself at all on this point. Did he mean to denounce the folly of unconditional hospitality? To illustrate the possibility within it of a "radical evil" (p. 195-196)? To suggest that the truth of any gesture of hospitality lies in its acceptance of the possibility of rape and murder? A little of all this, no doubt. Perhaps Derrida was vaguely aware (that would be my reading) that the realist conception of philosophy, i.e. the most traditional conception according to which philosophy consists in passively welcoming reality, a conception that the whole of deconstruction combats as typically phantasmatic (see the final scene in the painting gallery in *Voice and Phenomenon*), that this conception, then, of philosophy as "realism" and as "hospitality to reality whatever it may be" was not only impossible but dangerous and violent. In fact, that would be my reading, because I have long thought that a "realist" position in philosophy can be a source of violence – one of the reasons why I fight it philosophically by trying to highlight its aporias and impasses³⁰.

In this way, Derrida might have glimpsed what Kant had clearly seen, namely that maintaining a "realist" position made it impossible to resolve both the antinomy of pure and practical reason and the antinomy of hospitality. It seems to me that adopting not a "transcendental idealism", as Kant did, but a rigorously constructivist (or deconstructivist) point of view, according to which categories or concepts never have anything to do with "reality", and therefore do not have to welcome it or offer it hospitality, would make it possible to envisage a solution to the aporia of hospitality by considering that it takes three forms rather than two.

The first kind of hospitality would be hospitality with a discourse of "invitation" and "welcome". This conditional hospitality is what we experience, for example, when we are invited to a Conference, and it is often a happy one. As Derrida rightly says, this form of hospitality and generosity is inseparable from the assertion of authority and control in the context of owning a home. It is the only one that really bears the name "hospitality" in ordinary language.

The second kind of hospitality would be the welcoming of others without "invitation", but nevertheless with "consent". This form of hospitality would be more feminine, whereas the first would be more masculine. Seduction and motherhood would come under it. We can welcome or consent to someone we haven't invited. Jean Valjean, in *Les*

30 See in particular C. Ramond, "Clément Rosset – The Coherence of Realism", Preface to the book by Stéphane Vinolo *Clément Rosset – Philosophy as anti-ontology* (Paris: L'Harmattan, 2012, p. 9-35); and "Philosophy Without Objects Or Concepts", Conference "*The Concepts in Philosophy*", International College of Philosophy, Paris, January 15th, 2022.

Misérables, has not been invited, yet he is welcomed and offered by Bishop Myriel precious possessions, even though he has committed theft. Most hospices (Mother Theresa comes to mind) fall into this second category (consent to receive, without invitation).

The third kind of hospitality (without invitation or consent) should not be called “hospitality”, but rather “rape”. Derrida’s “unconditional hospitality”, as well as the whole tradition that conceives of philosophy as welcoming a “reality” that you haven’t invited, that you don’t want, and that nevertheless imposes itself on you by force and without mercy, belongs entirely to this third category: viruses, accidents, death, everything we “stumble upon”. We must accept all this even though we didn’t invite it and are far from having always consented to it. Since most wisdoms aim to achieve a form of this consent, the third kind of hospitality therefore generates both rejection and a secret attraction. The most popular and general definition of philosophy, as a stoicism, is to accept and welcome “reality as it is”, i.e. what we have not invited and to which we have not even consented, including death. As we see in Spinoza and Nietzsche, this popular definition envelops at the same time the highest ethical categories: a “consent” that is at the same time “contentment” (*acquiescentia in se ipso*), or a great “yes” to the world (*amor fati*). Our reading of Derrida’s ‘unconditional hospitality’ thus leads us to perceive an unexpected violent dimension in “realism”, one of philosophy’s main models.

Bibliography

- AUGUSTINE [Aurelius Augustinus], *Against Lie* [*Contra Mendacium*], ca. 395 AD.
- BORRADORI, Giovanna. **Philosophy in a Time of Terror, Dialogues with Jürgen HABERMAS and Jacques DERRIDA**, Chicago University Press, 2003 [Jacques DERRIDA et Jürgen HABERMAS, Le “concept” du 11 septembre. Dialogues à New York, présentés et commentés par Giovanna Borradori, Paris : Galilée, 2004].
- DERRIDA, Jacques. **Voice and Phenomenon. Introduction to the Problem of the Sign in Husserl’s Phenomenology**, Translated from the French [*La voix et le phénomène*, Paris : Presses Universitaires de France, 1967] by Leonard Lawlor, Evanston (Illinois, USA): Northwestern University Press, 2010.
- DERRIDA, Jacques. **Plato’s Pharmacy** [*La pharmacie de Platon*], First version published in *Tel Quel*, n° 32 and 33, 1968.
- DERRIDA, Jacques. «**Le temps des adieux. Heidegger (lu par) Hegel (lu par) Malabou** “ [The time of farewells. Heidegger (read by) Hegel (read by) Malabou], Compte rendu par Jacques Derrida de Catherine Malabou, *L’avenir de Hegel. Plasticité. Temporalité. Dialectique* [Book review, by Jacques Derrida, of Catherine Malabou’s *Hegel’s*

- future. Plasticity. Temporality. Dialectics*], Paris: Vrin, 1996, in *Revue Philosophique de la France et de l’Étranger*, t. 188, n° 1, *Hegel* (January-March 1998), p. 3-47.
- DERRIDA, Jacques. **Clang** [*Glas*, Paris: Galilée, 1974], Translated by David Wills and Geoffrey Bennington, Minneapolis (USA): University of Minnesota Press, 2020.
- DERRIDA, Jacques. **Hospitality** [*Hospitalité*], Seminar (1995-1996), Vol. 1, Pascale-Anne Brault and Peggy Kamuf eds., Paris: Seuil (Collection “Bibliothèque Derrida”, Directed by Katie Chenoweth), 2021.
- DERRIDA, Jacques. **The Beast and The Sovereign** [*La bête et le souverain*], Seminar (2001-2002), Vol. 1, Paris: Galilée, 2008.
- DERRIDA, Jacques. **The Animal That Therefore I Am** [*L’animal que donc je suis*], Paris: Galilée, 2006.
- DERRIDA, Jacques. **Penser à ne pas voir. Écrits sur les arts du visible, 1979-2004** [*Think About Not Seeing. Writings on the arts of the visible, 1979-2004*], Paris : La Différence, 2013.
- DESCARTES, René. **Letter to Regius**, May 1641 [*Lettre à Regius*, mai 1641].
- DIDEROT, Denis. Supplement to Bougainville’s Journey, or Dialogue between A and B on the disadvantage of attaching moral ideas to certain physical actions that do not involve them [Supplément au voyage de Bougainville, ou Dialogue entre A et B sur l’inconvénient d’attacher des idées morales à certaines actions physiques qui n’en comportent pas] in *Philosophical and Literary Opuscles, Mostly Posthumous or Unpublished* [*Opuscles philosophiques et littéraires, la plupart posthumes ou inédites*], Collected by Jean Baptiste Antoine Suard and Simon-Jérôme Bourlet de Vauxcelles. Paris : Imprimerie du Chevet, [1772] 1796.
- KANT, Emmanuel. **Towards Perpetual Peace** [*Zum ewigen Frieden*], Königsberg: Friedrich Nicolovius, 1795.
- KLOSSOWSKI, Pierre. **Roberte Tonight** [*Roberte ce soir*], Paris: Minuit, 1953.
- LA BRUYÈRE, Jean de. **Characters** [*Les Caractères*], Paris, 1688.
- MILLET, Catherine. **The Sexual Life of Catherine M.** [La vie sexuelle de Catherine M.], Paris: Seuil, 2001.
- PLATON. **Symposium**.
- RAMOND, Charles. **Derrida Dictionary** [*Dictionnaire Derrida*], Paris: Ellipses, 2016.
- RAMOND, Charles. **Twenty-Four Studies in the Philosophy of Ordinary Language** [Vingt-quatre études de philosophie du langage ordinaire], Limoges: Lambert Lucas, 2022.
- RAMOND, Charles. **“Clément Rosset – The Coherence of Realism”** [“Clément Rosset – La cohérence du réalisme”], Preface to Stéphane VINOLO, *Clément Rosset – Philosophy as anti-ontology* [*Clément Rosset – La philosophie comme anti-ontologie*, Paris: L’Harmattan, 2012, p. 9-35].

RAMOND, Charles. “Philosophy Without Objects Or Concepts”, Conference “*The Concepts in Philosophy*”, International College of Philosophy, Paris, January 15th, 2022.

SARTRE, Jean-Paul. **Mathieu’s Notebooks** [Les carnets de Mathieu], in *Modern Times* [Les Temps Modernes], september 1982.

SPINOZA, Baruch / Benedictus / Bento. **Metaphysical Thoughts** [*Cogitata Metaphysica*], 1663.

SPINOZA, Baruch / Benedictus / Bento. **Short Treatise on God, Man, and His Well-Being** [Korte verhandeling over God, de mens en zijn geluk], dating uncertain.

“INCONDICIONALIDADE OU SOBERANIA” O SONHO DA DESCONSTRUÇÃO¹

André Moraes Mendes²

Resumo

Caracterizada por um *singular* posicionamento relativamente à ocidentalidade filosófico-cultural (*metafísica da presença*) marcada pelo poder que influi sobre a política meditada a partir da *polis*, a Desconstrução derridiana, como um *pensamento* (*meta-onto-teo-fenomenológico*) *impossível* e *incondicional* oferece-nos, imediatamente, a chance para re-pensar a soberania política, bem como o instituído e a autoridade a partir de uma *força fraca*, insurrecional, a distinguir da força violenta da soberania, que tanto inspira quanto desconstrói, e *para além* da qual ousa *sonhar* um “paradigma” de poder sem poder.

Palavras-chave

Incondicionalidade; Soberania; Desconstrução; Metafísica da presença; Política; Desobediência cívica.

Résumé

Caractérisée par un positionnement *singulier* par rapport à l’occidentalité philosophico-culturelle (*métaphysique de la présence*) marquée par le pouvoir qui influence la politique méditée depuis la *polis*, la Déconstruction Derridienne, comme pensée *impossible* et *inconditionnelle* (*méta-onto-théo-phénoménologique*) nous offre, immédiatement, la possibilité de re-penser la souveraineté politique, ainsi que l’institué et l’autorité à partir d’une *force faible*, insurrectionnelle, à distinguer de la force violente de la souveraineté, qui inspire autant que déconstruit, et *au-delà* de laquelle elle ose *rêver* d’un “paradigme” de pouvoir sans pouvoir.

Mots-clés

Inconditionnalité; Souveraineté; Déconstruction; Métaphysique de la présence; Politique; Désobéissance civique.

1 O ensaio que aqui se publica tem por base a Tese de Doutoramento, intitulada A Soberania em Questão: poder, justiça e democracia por vir segundo Jacques Derrida, que apresentámos à Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra.

2 Doutor em Filosofia. FLUC – Membro integrado no IEF (Instituto de Estudos Filosóficos). Investigação financiada por fundos nacionais através da FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia, I.P., no âmbito do projeto UIDB/00010/2020.

Appelons ici pensée ce qui parfois commande,
selon une loi au-dessus des lois³
(Derrida, 2001, p. 21)

*Ai-je inventé d'autres [logoi] que ceux dont Platon
nous aura laissé l'enregistrement? Peut-être.*⁴
(Derrida, 2002, p. 66)

Demarcando-se da tradicional *metafísica da presença* – um pensamento de cariz onto-teo-fenomenológico – com o intuito de a re-pensar, a Desconstrução assume-se como um *singular idioma* do filosófico (*meta-onto-fenomenológico*). Um *idioma* que, animado pelo *impossível* (DERRIDA, 2000, p. 368-369) ou pela *incondicionalidade* (Derrida, 2001, p. 76) é indissociável do nome e da obra de Jacques Derrida (1930-2004).

Inscrevendo, explicitamente, a *incondicionalidade* no seu título *Inconditionnalité ou Souveraineté* (2002) [*Incondicionalidade ou Soberania*] é um testemunho de dois aspetos imbricados que há que salientar e perscrutar no pensamento de Derrida e que justificam o privilégio que concedemos a este texto:

Em primeiro lugar, é em *Inconditionnalité ou Souveraineté* (2002), mesmo que já no seguimento do que havia exposto, nomeadamente, em *L'Université sans condition* (2001), que Derrida nos dá a conhecer uma originalidade da Desconstrução (Bitsoris, 2005, p. 426) que procuraremos dilucidar, a saber: a difícil e frágil distinção entre *incondicionalidade* (uma *força fraca*) e *soberania* (um princípio de poder).

Em segundo lugar, a *incondicionalidade* que dita e locomove a Desconstrução é como que posta em prática em *Inconditionnalité ou Souveraineté* (2002), discurso em que Derrida ousa contornar as regras tradicionalmente observadas numa cerimónia de outorga de um *honoris causa*, um gesto simbólico, mas não menos insurrecional (nos ecos de um *Crítion* re-pensado) que comporta uma *atitude* (encarnando um *pensamento* tão *singular* quanto *incondicional* – a Desconstrução derridiana), um apelo à resistência e assim a re-pensar para além dos limites do instituído, da legalidade, da soberania do Estado-nação, do paradigma de poder que é comum a todos e que procura re-inventar.

Começemos, então, por dar a palavra a Derrida:

A “[...] desconstrução [...] não é nem uma filosofia, nem uma ciência, nem um método, nem uma doutrina, mas, como o digo muitas vezes, o *impossível* e o impossível como o

3 “Chamemos neste ponto *pensamento* ao que por vezes ordena, segundo uma lei acima das leis”

4 “Terei inventando outros [*logoi*] para além daqueles de que Platão nos deixou registo? Talvez.” (tradução nossa)

que chega ou *quem chega* ou *o que acontece* [*ce qui arrive*].” (Derrida, 2000, p. 368-369)

É deste modo um pouco enigmático que Derrida, numa entrevista intitulada *Autrui est secret parce qu'il est autre* (2000), procura aproximar o *seu* pensamento, a Desconstrução, com o intuito de a demarcar da filosofia tradicional que nomeia como *metafísica da presença*.

Não é, portanto, anódino que a Desconstrução se assumia como um pensamento impossível e do impossível, isto é, diferentemente da tradição filosófica, que considera como onto-fenomenológica, onto-teológica, a Desconstrução derridiana é *meta-onto-teo-fenomenológica*. Não estamos mais, simplesmente, na ordem do fenomenal, do possível, no entanto, é bem este possível que, para Derrida, é dominante na metafísica. Em *Comme si c'était possible*, “within such limits” (1998) o filósofo começa por nos chamar a atenção para um pensamento “que não se ordena mais ao pensamento tradicional do possível (*dynamis, potentia, possibilitas*)” (Derrida, 1998, p. 307) e um pouco mais adiante, conclui:

O desafio não é, portanto, nada menos que o poderoso conceito de *possível* que atravessa o pensamento ocidental de Aristóteles a Kant e a Husserl [...], com todas as suas significações virtuais ou em potência: o ser-em-potência, justamente, a *dynamis*, a virtualidade (sob as suas formas clássicas e modernas, pré-técnicas e técnicas), mas também o poder, a capacidade, tudo o que torna hábil ou que habilita, etc. (Derrida, 1998, p. 307)]

Poderíamos então perguntar: como se configura este pensamento do possível ou do poder, isto é, a *metafísica da presença*?

Muito resumidamente, de acordo com Derrida, a *metafísica da presença*, uma outra forma de dizer a ocidentalidade filosófico-cultural, crê numa presença e numa origem plenas. Por outras palavras, trata-se da crença na capacidade de apropriar o tempo, tendo como núcleo o presente, a partir do qual se pensa o passado e o futuro, quer dizer, como suas modalizações – o presente é omnipresente. O tempo cronológico, linear é uma apropriação metafísica do tempo como presente. Mas o presente ou a presença (tempo e espaço) correspondem, igualmente, à crença numa origem plena, que é também o começo, o princípio, uma *arke* (Derrida, 1995, pp. 11 e ss.). Com efeito, para Derrida, há uma relação de grande proximidade entre presença, origem, fundamento e princípio que têm como denominador comum o poder. Um poder que se configura ainda na autoridade da razão (lembre-se o princípio de razão suficiente (Derrida, 2003, p. 172)) no seio da filosofia tradicional (Mendes, 2023, p. 102). É bem o que Derrida nos dá a escutar como *logocentrismo* – uma interpretação do *logos* que define como caracteristicamente grega, ocidental (Derrida, 2018, p. 98). A hegemonia da razão, o *logocentrismo* (que é também um *logofonocentrismo*), é mesmo o que o filósofo nos recorda, logo no início de *De la grammatologie*, como um poder que comanda a história da metafísica que “sempre atribuiu ao *logos* a origem da verdade em

geral” (Derrida, 1967, p. 11-12).

Enquanto pensamento impossível e do impossível, a Desconstrução derridiana não pretende senão re-pensar, isto é, desconstruir (que não destruir) toda a arquitetura metafísica assente numa crença, que para Derrida é ilusória ou até mesmo ingênua, de poder. Como parece já evidente, a filosofia tradicional, tida como um pensamento de poder, inspira profundamente a filosofia política, quer dizer, o pensamento político, um pensamento de poder que remonta à *polis* que Aristóteles medita na sua *Política* e que Derrida lê em *La Bête et le Souverain I* (2008) (Derrida, 2008, 445-463). Daqui segue-se uma conclusão importante: a Desconstrução derridiana, dada a sua *impossibilidade*, é, imediatamente, um *pensamento* (não uma filosofia, porque a filosofia implica um poder) empenhado em vigiar e desconstruir o poder nas suas diversas vestes. A metafísica, o onto-teo-fenomenológico e o poder político dele indissociável, mais precisamente, o poder soberano, a soberania política, é, justamente, o que está aqui em questão.

É preciso ter em consideração que a impossibilidade que caracteriza a Desconstrução não deve ser tomada como “impedimento” ou “insucesso”, mas sim como a sua dimensão *meta-onto-fenomenológica*, logo uma *véspera* e um *para além* do possível (que Derrida nos dá a pensar por intermédio dos sincategoremas *khora* e *messiânico* – pressupostos “teóricos” da Desconstrução, que configuram o seu *singular idioma* e que seria necessário aproximar com maior detalhe, ainda que não o façamos neste ensejo), [o *impossível* corresponde a uma *véspera* e a um *para além*, dizíamos, do possível], da filosofia tradicional, da filosofia política, logo do poder. Portanto, a Desconstrução é um pensamento, sem poder, que, deste modo, abre o caminho para re-pensar o poder, a soberania em que se alicerça não só a filosofia, mas também o político.

Ora, em *L’Université sans condition* (2001), como nos alerta Fernanda Bernardo em *A desconstrução da Universidade (Ou o velar pela Universidade por vir)*, o *impossível* surge traduzido na *incondicionalidade* (Bernardo, 2003, p. 95). Uma *incondicionalidade* que, em *Inconditionnalité ou Souveraineté* (2002), Derrida aproxima como “um princípio de resistência ou de dissidência: *sem poder, mas sem fraqueza. Sem poder, mas não sem força, seja isso uma certa força da fraqueza.*” (Derrida, 2002, p. 64, tradução nossa).

É em nome da *incondicionalidade*, de um pensamento impossível, sem poder, que Derrida vai re-pensar a soberania ou a incondicionalidade soberana (crática). Começa, por conseguinte, a desenhar-se uma distinção entre duas incondicionalidades, uma outra forma de dizer a distinção entre *incondicionalidade (força fraca)* e soberania (princípio de poder).

Importa, conseqüentemente, procurar aproximar este enigmático “sem poder”, mas que não corresponde a um “sem força”, na medida em que é ainda “um princípio de resis-

tência ou de dissidência”, “uma certa força da fraqueza”. A seguinte passagem de *L’Université sans condition* (2001), reportando-se a uma *incondicionalidade* como “força invencível” que “nunca foi de facto efetiva” (Derrida, 2001, p. 18), parece-nos ser esclarecedora: “Em razão desta invencibilidade abstrata e hiperbólica, em razão da sua própria impossibilidade, a incondicionalidade expõe também uma fraqueza ou uma vulnerabilidade.” (Derrida, 2001, p. 18) Por outras palavras, na *incondicionalidade* com que re-pensa a soberania, Derrida assinala uma liberdade, sem poder, a distinguir da liberdade soberana (alerta Derrida em *Inconditionnalité ou Souveraineté* (2002)), e que é a liberdade de tudo questionar, uma “liberdade incondicional” (Derrida, 2002, pp. 46 e 48, tradução nossa), hiper-radical, na medida desmesurada da sua *anterioridade* pré-crática, apolítica, indissociável de um gesto hiper-político, e que, por isso mesmo, porta em si um intuito repolitizador. Nesta *incondicionalidade*, Derrida salienta uma liberdade que não se enquadra, simplesmente, no jurídico-político, não sendo por ele tutelada. Daqui segue-se que uma tal *incondicionalidade*, dada a sua “invencibilidade abstrata e hiperbólica”, que lhe permite colocar em questão a soberania crática, está exposta, vulnerável ao próprio poder a que resiste, que não a respalda, e que, não raro, procura apropriá-la. Eis a razão pela qual a *incondicionalidade* é nomeada por Derrida como uma *força fraca* (MENDES, 2023, p. 161). De certo modo, Derrida convida-nos a refletir em torno de duas forças: uma *impossível, incondicional, sem poder* – a da Desconstrução como pensamento correspondente a uma exigência incondicional (DERRIDA, 2002, pp. 44 e 46); outra como possibilidade, poder – a da *metafísica da presença* e a da soberania crática. A incondicionalidade deve, assim, ser escutada quer como “sem condição” (*força fraca*), quer como o poder soberano incondicional, desmedido, absoluto.

Dada esta distinção, poder-se-ia perguntar porque é ela, no dizer de Derrida, salientámo-lo há instantes, “difícil ou frágil”, porque é que o filósofo mal a tem por possível, se bem que essencial, indispensável? Tal como podemos observar no título *Inconditionnalité ou Souveraineté* [*Incondicionalidade ou Soberania*] (sublinhamos o “ou”), Derrida joga com uma suposta correspondência (mas que pode ser, igualmente, uma alternativa) entre ambas, isto é, entre incondicionalidade (como poder) e soberania (a incondicionalidade da soberania crática), ou seja, entre incondicionalidade e incondicionalidade. Impõe-se, desta forma, um afinar do modo como se escuta “incondicionalidade”. Se Derrida perscruta a correspondência entre incondicionalidade (como poder) e incondicionalidade (como soberania), é porque procura dar-nos a conhecer uma outra “incondicionalidade”. Uma *incondicionalidade (força fraca)* que tenta distinguir, considerando urgente efetuá-lo, ao mesmo tempo que denuncia e nos convida a re-pensar a tradição filosófico-política que entende que a soberania é absoluta, logo incondicional. Em poucas palavras, Derrida expõe as limitações

da filosofia política que se mostra incapaz ou mesmo avessa a pensar uma *incondicionalidade* (*força fraca*) que não apenas a incondicionalidade como aliança entre soberania, poder e força. De resto, como nos lembra *Voyous* (2003), a tradição não admite, de todo, a dissociação entre incondicionalidade e soberania:

Esta indissociabilidade ou esta aliança entre soberania e incondicionalidade parece para sempre irreduzível. A sua resistência parece absoluta, e a dissociação impossível: acaso não pertence, de facto, à soberania, e sobretudo nas formas políticas modernas que se lhe reconheceram, de Bodin a Rousseau ou a Schmitt, ser precisamente incondicional, absoluta e, sobretudo, por isso mesmo, indivisível? (Derrida, 2003, pp. 195-196)

Acontece que em *Inconditionnalité ou Souveraineté* (2002) Derrida insiste num,

sem poder [que] não quer dizer “sem força”. E aí [acrescenta o filósofo], discretamente, furtivamente, uma outra fronteira é talvez *franqueada, ao mesmo tempo inscrevendo-se e resistindo à passagem*, a fronteira pouco visível entre a incondicionalidade [...] e a soberania do poder. (Derrida, 2002, p. 64, tradução nossa)

Noutros termos, a correspondência entre incondicionalidade (como poder e força) e soberania é posta em questão, quando Derrida assinala uma fronteira pouco visível entre *incondicionalidade* e soberania, isto é, entre incondicionalidade (sem poder, mas não desprovida força, uma *força fraca* a distinguir da força da soberania: “Não há soberania sem força, sem a força do mais forte” (Derrida, 2003, p. 144)) e soberania (Mendes, 2023, p. 175).

Como pensar esta fronteira? A (quase-)hipótese que submetemos é a seguinte: a fronteira que Derrida entrevê não é absoluta podendo, por esse motivo, ser *franqueada*. No entanto, isso não significa que não resista à passagem. A resistência à passagem imposta pela fronteira entre *incondicionalidade* e soberania contribui, inclusivamente, para esquivar uma distinção sempre imperfeita, inacabada entre aquelas. Lembremos, pois, neste sentido, que Derrida medita a relação entre *incondicionalidade* e soberania sob o signo da aporia, assinalando-se, assim, uma relação de heterogeneidade sem oposição e de indissociabilidade. *Incondicionalidade* e soberania, ainda que claramente heterogêneas, mas não se opõem, porque são indissociáveis (Mendes, 2023, p. 175). A *incondicionalidade* (*força fraca*) como sem poder, como liberdade incondicional de tudo colocar em questão, é absolutamente requerida enquanto vigilância, de uma exigência insone, ao poder, à soberania crática que assim se mostra ainda e sempre insuficiente relativamente a uma *incondicionalidade* que a excede e a re-pensa, isto é, a desconstrói. A *incondicionalidade* é, para a soberania crática, inspiração e, ao mesmo tempo, a exposição da sua incoerência, quer dizer, do seu estar em desconstrução (um “estar mal de soberania”, nos termos de *Le souverain Bien* (Derrida, 2004, pp. 7, 17 e nota 2)) e assim da sua surpreendente fragilidade constitutiva (Mendes, 2023, p. 178).

Como parece evidente, a incoerência da soberania crática vem colocar em questão, ou mesmo denunciar, a ilusão, a artificialidade da construção elaborada pela filosofia política (nomeadamente Bodin, Hobbes e Schmitt) que identifica na soberania política, a do Estado-nação, as marcas da unidade, da indivisibilidade (mas também a da exceção, que não analisamos aqui) e que Derrida nos lembra, a título de exemplo, em *Voyous*: “[u]ma soberania pura é indivisível ou não é” (Derrida, 2003, p. 143) ou em *La Bête et le Souverain II*: “o soberano [...] é único, indivisível e excepcional” (Derrida, 2010, p. 30).

Em suma, Derrida ensina-nos a distinguir entre *incondicionalidade* (*força fraca*) e incondicionalidade, ou seja, entre *incondicionalidade* e soberania, dá-nos conta da presença da sua distinção, mas mostra-nos, também, que esta tarefa é infinita, nunca está concluída, precisamente porque a soberania está em desconstrução, o que significa que a rutura na sua unidade e na sua indivisibilidade é a abertura à alteridade absoluta, ao porvir, precisamente ao *impossível* com que (vimo-lo no início) Derrida aproximou a Desconstrução (Mendes, 2023, p. 57 e ss.). A difícil e frágil, mas indispensável, distinção entre *incondicionalidade* e soberania dá-nos a escutar uma *promessa*, sem presentificação futura, sem utopia (uma *promessa messiânica*) que corresponde ao *sonho* da Desconstrução.

Poder-se-ia, então, perguntar se a Desconstrução, este *pensamento* impossível e incondicional tem algum efeito no possível ou no poder. A resposta não poderia deixar de ser afirmativa. A Desconstrução tem uma dimensão praxística. Tal como anunciamos inicialmente, e debruçando-nos agora sobre o segundo aspeto que propusemos tratar, a *incondicionalidade* que dita e locomove a Desconstrução é como que posta em prática em *Inconditionnalité ou Souveraineté* (2002). Não quer isto significar que a Desconstrução, este *pensamento*, se tenha finalmente realizado ou presentificado neste discurso, porque, como observámos, para Derrida, a presença é uma construção metafísica. Cremos, no entanto, poder dizer que *Inconditionnalité ou Souveraineté* (2002), de certo modo, guarda o rastro de uma *atitude* de resistência e de desafio ao poder, um gesto simbólico de Derrida inspirado na *impossibilidade* e na *incondicionalidade* da Desconstrução e que convida, sem defender de todo a destruição das instituições, do Estado, da soberania política, a re-pensá-las e a empenhar-se, a comprometer-se com esse gesto.

Importa, assim, descrever, brevemente, o singular contexto da intervenção de Derrida. *Inconditionnalité ou Souveraineté* (2002) corresponde a um discurso que o filósofo proferiu na ocasião da cerimónia do doutoramento *honoris causa* que lhe foi outorgado pela Universidade Panteion (Grécia). Naquela época estava em curso a guerra do Kosovo que era objeto de um debate aceso na Grécia. Conhecendo as regras instituídas e sabendo que o seu discurso deveria conformar-se com a tradição, Derrida, não obstante, decidiu contor-

ná-las, desobedecendo-lhes deliberadamente, em nome de um “princípio de resistência ou de dissidência” (Derrida, 2002, p. 64) (portanto, em nome da Desconstrução, de um *pensamento impossível e incondicional* que põe em prática), pronunciando-se acerca do conflito, justificando a sua atitude, não como um desrespeito perante a instituição (entenda-se, a autoridade, no fundo, o poder), mas sim como um gesto que era prova de reconhecimento da honra que lhe era feita, elevando a distinção atribuída para além da mera formalidade académica (Derrida, 2002, pp. 18, 20 e 22).

Na verdade, não só a ocasião escolhida por Derrida era a menos propícia, mas, por isso mesmo, a mais propícia, para dar conta da dimensão performativa do seu pensamento, como o local desse discurso (a Grécia) era absolutamente relevante, na medida em que evocava a Grécia de Sócrates e Platão, nomeadamente, a do *Críton* (PLATÃO, 50c-54d), mais precisamente, o célebre episódio da prosopopeia das leis, logo, das leis da *polis*, ou seja, aquelas que encarnam o poder soberano, e às quais Sócrates, apesar de lhe ser dada a possibilidade de as desrespeitar, a fim de evitar a pena de morte decretada pelo tribunal, decide obedecer, anuindo aos seus argumentos, como um bom cidadão (MENDES, 2023, pp. 197-199). Sócrates, lembra-nos Derrida em *Inconditionnalité ou Souveraineté* (2002),

teria podido desobedecer e fugir ou resistir, tornando-se assim num dissidente moderno ou num antepassado da *civil disobedience*, da “desobediência cívica” pela qual se contesta a legalidade positiva de um Estado-nação em nome de uma justiça mais urgente ou mais imperativa. (Derrida, 2002, p. 28, tradução nossa)

A atitude de Derrida diante das normas instituídas para a cerimónia de um *honoris causa* parece-nos ser, no fundo, a da Desconstrução. Está em questão ousar voltar a ler a tradição filosófica, re-pensar, desconstruir o gesto de Sócrates que se conformou à filosofia e às leis da *polis*, portanto, a um pensamento de poder. Ora, em Derrida, como parece evidente, esse re-pensar da metafísica e do poder acontece sob o signo da *impossibilidade* e da *incondicionalidade* que ditam a Desconstrução.

Derrida procura fazer escutar, salientemo-lo em *Inconditionnalité ou Souveraineté*,

uma dissonância na própria voz das Leis que interpelam Sócrates. Como se uma outra voz viesse parasitar os [*nomoi*] aos quais a prosopopeia socrática empresta a palavra, as leis da [*Polis*], da Cidade ou do Estado [...] Estas prefiguram já, talvez, a Lei moderna do Estado soberano e a nota dissonante que hoje gostaria de fazer soar aqui [prosegue Derrida] vem talvez de um lugar exterior a esta autoridade soberana. (Derrida, 2002, p. 26, tradução nossa)

Por outras palavras, a nota dissonante viria de um pensamento *meta-onto-fenomenológico*, *anterior e para além* dos limites onto-fenomenológicos, jurídico-políticos (*v.g.* a

cidadania), logo, um pensamento *anterior e para além* dos limites impostos pela soberania do Estado-nação.

Derrida pretendeu lembrar a urgência de preparar “uma nova estratégia e uma nova política, um novo pensamento do político” (Derrida, 2002, p. 64, tradução nossa) que insta a instituição (no contexto de *Inconditionnalité ou Souveraineté* (2002), a Universidade), mas que é também todo o instituído, a um novo compromisso repolitizador e que é, precisamente, o do seu *pensamento*, o do seu *sonho*. É neste sentido que concluímos com as últimas palavras do discurso de Derrida – *Inconditionnalité ou Souveraineté*:

Quanto a mim, como qualquer outro, e modestamente, permaneço cidadão, cidadão do meu país ou do mundo, é certo, mas nunca aceitarei falar, escrever ou ensinar somente enquanto cidadão. [...] É por isso que tive a audácia de desafiar diante de vós as leis da cidade. Mas se não me deixei intimidar pela sua prosopopeia foi para dar a palavra a outros, vivos ou mortos, e a outras leis. (Derrida, 2002, p. 66, tradução nossa)

Bibliografia

- BERNARDO, Fernanda. *A desconstrução da Universidade (Ou o velar pela Universidade por vir)*. In: DERRIDA, Jacques. **A Universidade sem condição**. Tradução de Américo António Lindeza Diogo. Coimbra: Angelus Novus, 2003.
- BITSORIS, Vanghélis. *De la souveraineté à un au-delà du cosmopolitisme*. In: BERNARDO, Fernanda. (Coord.). **Derrida à Coimbra/Derrida em Coimbra**. Viseu: Palimage, 2005.
- DERRIDA, Jacques. *Autrui est secret parce qu'il est autre* (2000). In: DERRIDA, Jacques. **Papier Machine**. Paris: Galilée, 2001.
- DERRIDA, Jacques. *Comme si c'était possible, "within such limits" ...* (1998). In: **Papier Machine**. Paris: Galilée, 2001.
- DERRIDA, Jacques. **De la grammatologie**. Paris: Minuit, 1967.
- DERRIDA, Jacques. **Gramatologia**. Tradução de Miriam Schnaiderman, Renato Janini Ribeiro. São Paulo: Editora Perspectiva, 1973.
- DERRIDA, Jacques. **Inconditionnalité ou Souveraineté**. (Edição bilingue francês/grego). Tradução e notas de Vanghélis Bitsoris. Atenas: Patakis, 2002.
- DERRIDA, Jacques. **La Bête et le Souverain I**. Paris: Galilée, 2008.
- DERRIDA, Jacques. **La Bête et le Souverain II**. Paris: Galilée, 2010.
- DERRIDA, Jacques. **Le souverain Bien/O soberano Bem**. (Edição bilingue francês/português). Tradução e notas de Fernanda Bernardo. Viseu: Palimage, 2004.
- DERRIDA, Jacques. **L'Université sans condition**. Paris: Galilée, 2001.

- DERRIDA, Jacques. **A Universidade sem condição**. Tradução de Américo António Lindeza Diogo. Coimbra: Angelus Novus, 2003.
- DERRIDA, Jacques. **Mal d'Archive**. Paris: Galilée, 1995.
- DERRIDA, Jacques. **Voyous**. Paris: Galilée, 2003.
- DERRIDA, Jacques. **Vadios**. Tradução de Fernanda Bernardo, Hugo Amaral, Gonçalo Zagalo. Coimbra: Palimage, 2009.
- DERRIDA, Jacques; FERRARIS, Maurizio. **Le goût du secret**. Paris: Hermann, 2018.
- MENDES, André. **A Soberania em Questão: poder, justiça e democracia por vir segundo Jacques Derrida**. Policopiada. Tese de Doutorado apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 2023.
- PLATÃO. **Críton**. Tradução de Manuel de Oliveira Pulquério. Lisboa: Edições 70, 1997.

A DESCONSTRUÇÃO DO PERDÃO EM DERRIDA: SOBRE O PERDÃO EM ÂMBITO PÚBLICO¹

Giovane Rodrigues Jardim²

RESUMO

Derrida (1930-2004) dedicou os últimos anos de vida para pensar no perdão, bem como na distinção entre condicional e incondicional. O autor também acompanhou os debates em torno dos usos e abusos do perdão como caminho para a reconciliação, contexto em que criticou a institucionalização do perdão no processo transicional da África do Sul. O presente trabalho propõe pensar o perdão na perspectiva da sua desconstrução e do questionamento da relação comumente estabelecida nos debates acadêmicos, a partir da simétrica entre punir e perdoar. A problemática envolve questionar o perdão quando relacionado a crimes contra a humanidade, no que se refere ao perdoar o imperdoável e aos limites da transposição do perdão incondicional ao âmbito público. Ainda, levanta a questão de se algo semelhante ao perdão seria possível nas relações sociais e políticas.

PALAVRAS-CHAVE

Memória; Política Pública; Filosofia; Perdão; Justiça de Transição.

ABSTRACT

Derrida (1930-2004) dedicated the last years of his life to thinking about forgiveness in terms of the distinction between conditional and unconditional. He followed the debates around the uses and abuses of forgiveness as a path to reconciliation, and criticized the institutionalization of forgiveness in South Africa's transitional process. This paper proposes thinking about forgiveness from the perspective of deconstructing it and questioning the relationship commonly established in academic debates based on the symmetry between punishing and forgiving. This problem involves questioning forgiveness when it comes to crimes against humanity in terms of forgiving the unforgivable and the limits of transposing unconditional forgiveness into the public sphere. It also raises the question of whether something similar to forgiveness is possible in social and political relations.

KEYWORDS

Memory; Public policy; Philosophy; Forgiveness; Transitional Justice.

¹ O presente trabalho foi realizado com apoio do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Rio Grande do Sul (IFRS).

² Doutorando em Memória Social e Patrimônio Cultural na Universidade Federal de Pelotas (UFPEL). Docente de Filosofia do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Rio Grande do Sul (IFRS), campus Erechim. E-mail: giovane.jardim@erechim.ifrs.edu.br.

Introdução

O que eu sonho, o que tento pensar como a ‘pureza’ de um perdão digno desse nome, seria um perdão sem poder: incondicional, mas sem soberania. A tarefa mais difícil, ao mesmo tempo, necessária e aparentemente impossível, seria dissociar incondicionalidade e soberania. Isso será feito um dia? Não está ao virar da esquina, como se diz. Mas como a hipótese dessa tarefa inapresentável anuncia em si, seja como um sonho para o pensamento, essa loucura talvez não seja tão louca... (Derrida, 1996, p. 133, tradução nossa).

O perdão tem sido indubitavelmente uma temática recorrente no contexto religioso, ao menos pela importância que possui para as três maiores religiões monoteístas, como também para a literatura no que se refere a obras ficcionais, a romances e outros gêneros, como para a música e para o teatro, entre outras formas artísticas, pela dramaticidade que o restabelecimento de relações possui como interesse coletivo. Assim, o perdão tem sido tema de muitos escritos no que se pode nomear de literatura de autoajuda, nos escritos teológicos de diferentes matrizes religiosas, no campo da psicologia e também no direito, entre outros. Porém, importa-nos a ênfase dada ao perdão em uma dimensão não pessoal, sobretudo a partir da necessidade de elaboração para a superação de passados traumáticos como do regime Nazista, do Apartheid na África do Sul, ou das últimas ditaduras civis-militares nos países do Cone Sul³, entre outros.

Nesse contexto, diversos autores enfrentaram o desafio de pensar na possibilidade e/ou impossibilidade do perdão a crimes contra a humanidade⁴, percurso que no século XX, com a elaboração de Jacques Derrida (1930-2004) é importante e cada vez mais atual, referente à diferenciação entre o perdão condicional e o incondicional, e a problemática da transposição da “encenação do perdão” (reconciliação e arrependimento) para o âmbito público como política pública de memória⁵.

Trata-se, assim, de pensar a desconstrução tanto da institucionalização do perdão

3 Na segunda metade do século XX, no Paraguai (1954-1989), no Brasil (1964-1985), no Uruguai (1973-1985), no Chile (1973-1990) e na Argentina (1976-1983), como também em outras partes do mundo, aconteceram graves violações aos direitos humanos cometidas pelo Estado em que regimes de exceção têm comumente sido nomeados como ditaduras civis-militares.

4 A definição de crimes contra a humanidade (*lesa a humanidade*) é assumida em conformidade com o Artigo 7º do Estatuto de Roma do Tribunal Penal Internacional, ratificado no Brasil pelo Decreto n. 4.388, de 25 de setembro de 2002.

5 Adotamos o conceito de Bauer que define política pública de memória nos seguintes termos: “uma política pública de memória como uma ação deliberada de governos, em parceria com outros atores ou não, para a gestão da memória social, ou seja, para criar, preservar, transmitir um relato sobre determinado passado, considerado particularmente importante ou significativo e, a partir desse relato, empreender medidas concretas de reparação” (BAUER. In. GALLO, 2021, p. 12).

quanto um caminho para a reconciliação, como do “não perdão” como uma consigna inquestionável. Porém, haveria um perdão possível em âmbito público?

O presente trabalho relaciona-se à pesquisa de doutorado em desenvolvimento no Programa de Pós-Graduação em Memória Social e Patrimônio Cultural da Universidade Federal de Pelotas, que objetiva responder a esta indagação sobre as possibilidades ou não do perdão em âmbito público. Nesse percurso, a contribuição de Derrida parece fundamental para desconstruir a simetria comumente aceita entre punir e perdoar, assim como da não diferenciação entre o direito e a justiça. O perdão seria, nessa perspectiva, excepcional, extraordinário, “como se tivesse interrompido o curso normal da temporalidade histórica” (Derrida, 2005, p. 32, tradução nossa).

E é a partir da aporia de que “o perdão perdoa apenas o imperdoável” (Derrida, 2005, p. 32), nas palavras que tomamos emprestadas na epígrafe, que Derrida afirma a tarefa de diferenciar a incondicionalidade do perdão da ideia de soberania seja do Estado, seja de uma comissão, ou mesmo da pessoa enquanto vítima, no que se refere a perdoar por e/ou em nome de outras. Assim, diferente da condenação ou do indulto/anistia, que estão relacionadas à norma e à lei vigentes, o perdão é entendido como “um excesso, um suplemento de humanidade” (Nascimento, 2005, p. 25).

Nesta perspectiva, importa melhor compreender a crítica de Derrida às tentativas de institucionalização do perdão no processo transicional da África do Sul, e a partir de suas contribuições sobre o perdão condicional e o incondicional, refletir sobre a possibilidade de um análogo e/ou distinto para as demandas no restabelecimento das relações sociais de reciprocidade e de respeito.

Perspectivas da desconstrução

Derrida foi um pensador engajado e professor de inúmeras universidades europeias e norte-americanas, tornou-se muito conhecido na década de 60 com a sua Filosofia da Desconstrução, viajando por diversos países para debates e palestras sobre a desconstrução de conceitos-chave da história da Filosofia. Esteve no Brasil por três oportunidades, sendo a última, em 2004, em um colóquio realizado na *Maison de France* em sua homenagem, também sua última aparição em público, uma vez que com a saúde frágil e a luta contra um tumor no pâncreas, veio a falecer nos meses seguintes. Mas qual o tema motivou esse esforço de sua última vinda ao Brasil?

A resposta é: o perdão, não apenas enquanto uma dimensão e faculdade humana, mas também dos usos e abusos do perdão no âmbito público. E para além da experiência relacionada à sua preocupação com o perdão incondicional não considerado no processo

transicional da África do Sul, importava, no esforço de Derrida, inserir a temática e a discussão em um país e em um continente marcado pela escravidão e pelo racismo. Este debate, possibilita compreender a importância da desconstrução no campo da política e das preocupações do autor com problemas contemporâneos, e do papel do pensamento filosófico.

O colóquio promovido em sua homenagem no Rio de Janeiro tinha como proposta: *Pensar a desconstrução*. Nesse contexto, a sua fala sobre o perdão situa a preocupação com a justiça, não só na sua diferenciação em relação ao direito, mas na sua pluralidade. O que isso significa? Em Filosofia, assim como nas Ciências Sociais e Políticas, na História e na Psicologia, entre outras disciplinas, muitos autores têm questionado o conceito de verdade, como também o conceito de memória coletiva ou pública, mas não tantos questionam o conceito e a concepção vigente de justiça.

Assim, a diferença da justiça não só com o direito, mas também com a vingança, o ressentimento etc., pouco tem sido tematizado, por exemplo, nos debates latino-americanos por memória, verdade e justiça. Derrida, como demonstra a obra *Força de lei*⁶ (1994/2007), coloca a questão da justiça no centro de seus debates e das suas preocupações de desconstrução e reconstrução. Em suas palavras: “a justiça como experiência da alteridade absoluta, é inapresentável, mas é a chance do acontecimento e a condição da história” (Derrida, 2007, p. 54).

Na desconstrução como uma ciência da escritura encontramos a crítica ao etnocentrismo, que comanda o conceito da escritura, e ao logocentrismo, procurando assim uma desconstrução com a preocupação na alteridade, por uma Filosofia aberta, com uma preocupação ética e política frente ao texto, mas também à realidade social. A desconstrução é um olhar da Filosofia para acontecimentos, que, nas palavras de Habermas: “Como a dialética negativa de Adorno, a desconstrução de Derrida também é antes de tudo uma prática” (Habermas, 2004, s/p). E esse é um ponto importante no diálogo desta investigação com a tese de doutorado que está sendo escrita sobre o perdão em âmbito público, ou seja, a proximidade entre a desconstrução proposta por Derrida e a dialética negativa de Adorno, como uma abordagem a partir da concretude e não sobre ela.

Na obra *Gramatologia*⁷ (1967/1973), assim como em outras, Derrida enfrenta a figura estrutural e a totalidade histórica, pensando a questão do texto, do seu estatuto histórico, do seu tempo e espaços próprios. Em suas palavras: “Para este mundo por vir e para o que nele terá feito tremer os valores de signo, de fala e de escritura, para aquilo que conduz

6 Título original: *Force de loi* (1994).

7 Título original: *De la Gramatologie* (1967).

aqui o nosso futuro anterior, ainda não existe epígrafe” (Derrida, 1973, p. 6). A desconstrução é, assim, uma estratégia de abordagem, e desta forma, proposta por Derrida como uma mediação, uma abertura ao outro, de forma a melhor compreender as diferentes significações a partir da decomposição daquilo em que está inserido.

A reflexão de Derrida sobre o perdão parte da perspectiva da desconstrução, por isso, ele se dedica a analisar a palavra e o texto, as expressões, seus significados e suas ambiguidades. Por exemplo, se alguém pede desculpas e esta palavra é traduzida (trasladada, versada, compreendida) como perdão, a desconstrução implica uma abertura para compreender o outro que é também, compreender sua palavra/fala/texto. Nesse sentido, a diferença do termo perdão parece mais importante do que a realidade social e política, ou pessoal, a que seu uso tenta representar. Importa, assim, um processo de descrição a partir do que é e do que não é.

Frente a possibilidade ou não do perdão, a desconstrução possibilita a Derrida uma tomada do “contexto” enquanto contexto, ou seja, contra o etnocentrismo que domina o pensamento como se aquela experiência fosse universal. Assim, a proposição de pensar no perdão em crimes contra a humanidade implica em situar que crimes são esses, os antecedentes e os desdobramentos de um período mais específico, também de que em outros lugares, em outros acontecimentos, mesmo que similares, outras experiências foram vivenciadas, e outras respostas também são possíveis. Essa mediação não se trata de neutralização dos opostos, mas de reconhecer a dimensão política de uma gramática que já foi retórica, de forma que não importa somente o reconhecimento dos limites de conceitos e ideias, mas sobretudo, a sua reconstrução, ou seja, na derivação de semelhanças, diferenças etc.

É esta perspectiva que estará presente na discussão entre o perdão condicional e o incondicional, diferenciação que possibilita, em nossa consideração, a superação de lacunas não percebidas nesse debate por importantes pensadores, dentre eles, Hannah Arendt e Paul Ricoeur. Ambos pensadores possuem significativas contribuições para o debate sobre o perdão, sobretudo a partir da tentativa de compreender as possibilidades da transposição desta faculdade humana pessoal e privativa da pessoa que sofreu injustiça, para uma dimensão política/pública.

Esse empenho perpassa em Arendt, no seu *Diário Filosófico* (1950-1973/2006), o enfrentamento da temática em sua obra *A Condição Humana* (1958/2014), entre outros escritos. Embora Arendt transponha uma dimensão pública ao perdão como a um antídoto para a irreversibilidade da ação, e a importância do perdão frente a diversos crimes para o restabelecimento das relações pessoais e sociais, considera a simetria entre punir e perdoar,

ou seja, de que o que não se pode punir não se pode perdoar.

Ricoeur, por sua vez, trata do perdão em sua obra *A memória, a história e o esquecimento* (2000/2014), também em *O Justo ou a Essência da justiça* (1995), entre outros trabalhos, em que questiona a justiça, e tem o perdão como um horizonte para além da punição. Entretanto, ainda parece manter a relação do perdão difícil com a possibilidade de acusar alguém, de declarar alguém culpado.

Os autores compartilham com Derrida o enquadramento do perdão na relação entre pessoas, entre agentes, e não no crime propriamente cometido, afirmam a confiança na humanidade. Excetuando a relação simétrica entre punir e perdoar, que Derrida desconstrói, o perdão impossível de Arendt e o perdão difícil de Ricoeur dialogam com o perdão incondicional de Derrida e corroboram para a crítica da institucionalização do perdão, mas também, para a compreensão de uma dimensão política do perdão mesmo quando o ato acontece entre duas pessoas e na esfera privada.

Enquanto se questiona sobre a possibilidade do perdão, deve-se, na perspectiva de Derrida, indagar também sobre qual perdão e/ou semelhança se está propondo a diferença. Para alguns, dizer que há um perdão que é incondicional e, portanto, não seria o mais adequado para uma política pública de memória, por exemplo, não faz sentido. É no horizonte da desconstrução e da reconstrução que há um significado operativo e de mediação, que reconhece as demandas sociais e políticas em diversas partes do mundo por algo parecido com o perdão pessoal e incondicional para o restabelecimento das relações em uma comunidade/Estado, também redesenha o que seria uma possibilidade enquanto um desdobramento não puro do conceito de perdão.

Embora, de acordo com Habermas (2004), Derrida e Adorno nunca tenham se encontrado, a desconstrução aproxima-se sobremaneira da elaboração tardia de Adorno em *Dialética Negativa* e da retomada da constelação e da imagem dialética de Benjamin. Possivelmente, esse seja o ponto de encontro entre a desconstrução e a dialética negativa, sobre a qual neste trabalho em específico, não nos deteremos, mas importa para o futuro.

Importa que a desconstrução se coloca contra o pensamento único, e é desta forma que a crítica de Derrida ao logocentrismo refere-se à desconstrução do conceito como representação fiel de determinada realidade. Pensar é identificar, mas não é identificação total, o pensamento filosófico precisa, assim, manter-se especulativo, aberto e plural. Nas palavras de Madrid (2008, p. 127), é uma “abertura ao Outro”. Para Derrida, o pensamento é a experiência do Outro, incondicionalidade de abertura, de hospitalidade, de acolhimento do que está por vir.

Na perspectiva da desconstrução, o perdão para Derrida é abordado em oposição à

relação comumente estabelecida nos debates entre punir e perdoar. Não há simetria, pois, são duas questões de âmbitos distintos, o perdão é algo pessoal, puro e incondicional, ou seja, espontâneo, inesperado, involuntário, embora se reconheça a possibilidade da disposição pessoal para perdoar.

O punir, por sua vez, pertence à esfera política e/ou jurídica. Desta forma, para Derrida só é possível perdoar o imperdoável, o que implica em um elemento de gratuidade. O debate em torno do perdão circunscreve Derrida no compromisso de desconstrução de temas como a pena de morte, a soberania, entre outros, como do perdão na distinção entre o direito e a justiça. Nesse sentido, ele apresenta a desconstrução no espaço entre o direito e a justiça, afirma que é “preciso ser justo com a justiça, e a primeira justiça a lhe ser feita é ouvi-la, tentar compreender de onde ela vem, o que ela quer de nós, sabendo que ela o faz através de idiomas singulares” (Derrida, 2007, p. 37).

Embora na obra *Força de lei* não encontramos menções de Derrida sobre a temática do perdão, é importante entender que é a partir da distinção entre direito e justiça que se pode melhor compreender o perdoar. No debate entre direito e justiça está a perspectiva em que perdoar, mesmo quando deslocado do sentido pessoal, implica em uma maneira de pensar/propor/fazer justiça, e não necessariamente em injustiça, como pode ser a anistia e o indulto ou prescrição que, contudo, não são formas de perdão puro.

Assim, é com interesse no debate sobre a impunidade, que Derrida acompanha de perto o trabalho proposto pela Comissão de Verdade e Reconciliação na África do Sul, experiência que se tornará central em sua elaboração sobre o perdão e para o perdão. Como já mencionamos, para Derrida, o perdão não está relacionado à proporcionalidade e ou à capacidade punitiva dos Estados, pois, para ele, o perdão puro é incondicional e que só possui sentido enquanto relacionado ao imperdoável, ou seja, crimes como os cometidos contra a humanidade no Nazismo, no Apartheid na África do Sul, ou ainda, o próprio processo colonial e de escravidão nos países latino-americanos.

A desconstrução não é um método, mas é uma possível perspectiva para pensar o perdão em âmbito público enquanto distinção do perdão enquanto faculdade humana e o perdão como restabelecimento das relações na cena política, e possibilita assim uma aproximação com a temática do perdão e do não perdão nas políticas públicas de memória nos países do Cone Sul referente à elaboração do passado de graves violações aos direitos humanos que ocorreram nas recentes ditaduras civis-militares (eclesiais) na região.

A crítica de Derrida à institucionalização do perdão

A fala pública de Derrida, no Brasil, em 2004 foi intitulada “O Perdão, A Verdade, A

Reconciliação Qual o Gênero? (2004)⁸, e em uma nota presente na tradução em português de Evandro Nascimento, é apresentado que se trata da transcrição de uma sessão do seminário sobre *O perdão e o perjúrio* realizado na França entre os anos de 1998 e 1999, na *École des hautes études en sciences sociales*, logo após o seu retorno de uma viagem à África do Sul. Nessa palestra, o autor inicia situando a perspectiva de Mandela após sair da prisão e de seu convite ao arrependimento, à confissão e à reconciliação, sobretudo pela não violência.

Derrida destaca a moderna Constituição da África do Sul e seu início a partir do arrependimento e do apelo à cura da reconciliação, reconhecendo as injustiças passadas e do pensar necessário. Observa como a constituição provisória estabeleceu a anistia e o percurso até o início do trabalho da Comissão Nacional da Verdade e da Reconciliação, e vai a partir de referências à autobiografia de Mandela e a pronunciamentos de Desmond Tutu, delineando o processo de cristianização do processo terapêutico em que o perdão é apresentado na relação com a reconciliação, e, desta forma, como o perdão condicional que exige a reconciliação, a conversão e a redenção foi tomando conta da “encenação do perdão”.

Em suas primeiras palavras, enfatiza o problema colonial, a questão do idioma, dentre outras. Assim, está presente a problemática que a palavra perdão (em inglês: *forgiveness*) pode ter no contexto da África do Sul com, ao menos, 11 línguas oficiais. Desta forma, Derrida se preocupa, nas palavras que transcrevemos na epígrafe, com o perdão, com o léxico do perdão e com a semântica do perdão e da reconciliação. Em suas palavras:

A oficialização de onze línguas num único e mesmo Estado-nação não exclui de fato, imagina-se facilmente, a dominação crescente do inglês na prática das línguas, no ensino, na imprensa, etc. Tudo isso é conhecido e previsível. Enfatizo o que nos preocupa mais de perto, o “perdão” e o léxico do “perdão”, a semântica do perdão e da reconciliação. O que poderia Mandela nos dizer no palco, *em inglês?* (Derrida, In. Nascimento, 2005, p. 48).

Derrida enfrenta diversas questões, dentre elas, as questões de gênero do narrador, da língua e da tradução na inserção do perdão como problema, e aponta que o perdão não é do âmbito institucional, ou seja, “o perdão não tem nenhuma comensurabilidade; nenhuma analogia, nenhuma afinidade possível com um discurso jurídico ou político” (Derrida, In. Nascimento, 2005, p. 75). Tutu, ao cristianizar o processo, insere uma confusão no âmbito público entre o perdão condicional e o incondicional, ou seja, propõe o perdão incondicional como mediado pelo Estado/comissão com associação jurídico-político, como uma anistia. Nas palavras de Derrida:

Com essa referência equivocada a um perdão que não é nem rigorosamente dissociado

8 Esta conferência está publicada na obra Jacques Derrida: pensar a desconstrução (Nascimento, 2005).

do fenômeno jurídico-político da anistia nem simplesmente gratuito e incondicional, ele toma para si a tarefa de cristianizar sua argumentação. Tal cristianização não se efetua somente pelo deslizamento de uma tradução: a anistia se torna perdão, um perdão precedido de um testemunho acompanhado de arrependimento. A Cristianização sub-reptícia é também, no decorrer do tornar-se perdão da anistia, a imposição intentada de um modelo cristão do perdão (Derrida, In. Nascimento, 2005, p. 87).

Derrida aponta para o problema de novas feridas quando, por exemplo, a vítima é diminuída ou sua “verdade” não é reconhecida por acusações e/ou sua condição social e/ou profissional. Por exemplo, a questão das mulheres na contraposição entre ser uma séria militante e/ou prostituta demonstra essa impossibilidade de narrar a verdade para a Comissão. Ou a questão da nomeação de crimes que, na legislação do país, possuíam uma característica muito específica, como, por exemplo, do estupro⁹. Nesses exemplos postos, Derrida procura delinear a questão do testemunho e de sua possibilidade ou impossibilidade de dizer a verdade. Nesse sentido, “longe de apaziguar e cicatrizar as feridas, ou a memória das feridas, ela relativiza o mal, até mesmo o ódio radical, por ocasião de testemunhos que mal se sustentam, às vezes por ocasião de encontro entre vítimas e seus carrascos” (Derrida, In. Nascimento, 2005, p. 84).

Derrida dá ênfase a dimensão da teatralidade da cena do perdão e nela insere a dimensão pública de um perdão que é individual, ou seja, os efeitos de sua comunicação e, assim, do poder de incentivar e/ou implicar no âmbito das relações sócio-políticas de uma comunidade. Nas palavras de Derrida:

A cena do perdão é, de uma só vez, privada, religiosa, confessional, sem valor jurídico, político ou legal, mas, a partir do momento em que um grande jornal nacional ou mundial pode mencioná-la, ela obtém por antecipação todos os lucros no espaço público. Ela se situa, assim, da maneira mais equívoca e mais “econômica” no front entre essas duas manobras e contra manobras libidino-teológico-políticas (Derrida, In. Nascimento, 2005, p. 92).

Derrida, na obra *On Cosmopolitanism and Forgiveness* (1997/2005), trata da ética de hospitalidade e do dilema da reconciliação e anistia, questiona sobre esses problemas que envolvem os refugiados e o direito de asilo e traumas sangrentos, ainda existe a possibilidade do cosmopolitismo e do perdão. E ao tratar do perdão, já de início situa a problemática que envolve o significado semântico e pragmático do termo, e de como ele é utilizado (confundido ou de forma calculada) por correlatos, tais como “desculpa, arrependimento, anistia,

⁹ (Nascimento, 2005, p. 81) destaca “que a questão do estupro não foi uma questão fácil para a TRC, nem uma dentre outras. [...]”. Trata de um questionamento à vítima em um depoimento: “você não é uma verdadeira militante política, mas uma prostituta”. Derrida irá discutir esta dupla violência e a questão do gênero na narrativa da verdade.

prescrição etc.; tantos significados, dos quais alguns decorrem da lei, uma lei penal da qual o perdão deve, em princípio, permanecer heterogêneo e irreduzível” (Derrida, 2005, p. 42, tradução nossa).

Ainda, nomeia de abraâmica (reunindo o cristianismo, o judaísmo e o islamismo) a herança religiosa na qual a cena do perdão está relacionada, com as cenas de arrependimento, confissão, perdão ou pedido de desculpas. Destaca que, embora essas tradições sejam singulares e até conflituosas, há um movimento de universalização/globalização em que o próprio conceito de perdão se perde. Também destaca o domínio dessa linguagem abraâmica na proliferação de pedidos de desculpas por entidades, grupos e Estados, mesmo em países em que essas religiões não são oficiais ou predominantes, como no Japão e na Coreia. Nas palavras de Derrida:

A proliferação de cenas de arrependimento, ou de pedido de ‘perdão’, significa, sem dúvida, uma *urgência universal* da memória: *é preciso* voltar-se para o passado; e *é preciso* levar esse ato de memória, de auto-acusação, de ‘arrependimento’, de aparição [*aparición*] ao mesmo tempo para além da instância legal, ou do Estado-nação. (Derrida, 2004, p. 42, tradução nossa)

Derrida apresenta que, após o término da Segunda Guerra Mundial, foi criado um ato performativo, o Tribunal de Nuremberg, em que se institui um conceito jurídico de crime contra a humanidade, e que, embora esse conceito seja utilizado no cotidiano, possui uma criação específica, um contexto e uma data. Isso se sobrepõe, mas não se confunde, com a Declaração dos Direitos Humanos. Assim se estruturou um “espaço teatral em que se representa o grande perdão, a grande cena do arrependimento de que nos ocupamos, sinceramente ou não” (Derrida, 2015, p. 29, tradução nossa).

Ao tratar das fragilidades e dos limites dos fundamentos desse novo conceito criado pela comunidade internacional, destaca que o “conceito de ‘crime contra a humanidade’ permanece no horizonte de toda a geopolítica do perdão. Fornece-lhe o seu discurso e a sua legitimação” (Derrida, 2005, p. 45, tradução nossa). Ou seja, Derrida compreende que tal linguagem do perdão está a serviço de finalidades, de forma não desinteressada, de forma que não se está falando de perdão incondicional, mas do perdão condicional, e ainda, um perdão normal, normativo, normalizante. Pelo contrário, o “perdão puro”, o perdão incondicional deve ser excepcional, extraordinário.

Na perspectiva de Derrida, para que exista o perdão (incondicional, puro), é necessário que haja o imperdoável. Em suas palavras: “Se há algo a perdoar, seria o que na linguagem religiosa se chama pecado mortal, o pior, o crime ou ofensa imperdoável. Daí vem a aporia, que pode ser descrita em sua formalidade seca e implacável, sem piedade:

o perdão perdoa apenas o imperdoável” (Derrida, 2005, p. 47, tradução nossa). Nesse sentido, crimes contra a humanidade sempre foram cometidos, mas nem sempre foram reconhecidos, nomeados, e uma vez que podem ser assim visíveis, apelam enquanto imperdoáveis ao perdão.

Derrida recusa a associação da imprescritibilidade com a imperdoabilidade, e afirma que a primeira não resulta na segunda. Nesse ponto, como em outros, discorda de Jankélévitch que na obra *L’imprescriptible* (1971/1986), diferentemente da obra *Le pardon* (1967/2019), refere-se aos crimes contra a humanidade como imprescritíveis e imperdoáveis porque quem cometeu tais crimes não reconhece sua falta e dela não se arrepende. E o que está no centro da discordância é a necessidade da troca, do perdão condicional que, para Derrida, não é o perdão puro, como também a simetria entre perdoar e punir. Essa condição de Jankélévitch (1971/1986) era também a de Arendt (1958/2014), tanto do perdão enquanto uma possibilidade humana quanto da necessidade de punição.

Desta forma, para Derrida, diferentemente de Arendt e de Jankélévitch, o perdão só tem sentido quando é desproporcional a toda medida humana, “só se torna possível a partir do momento em que pareça impossível. Sua história começaria, ao contrário, com o imperdoável” (Derrida, 2005, p. 52, tradução nossa). Em diálogo com Élisabeth Roudinesco, disponível em *Y mañana, qué...* (2009), ao ser questionado se não concordava com Arendt, afirma Derrida:

Ela simplifica um pouco as coisas, ao que me parece. Eu me sentiria tentado a pensar que o perdão só responde à sua mera vocação, se pelo menos puder fazer isso, quando perdoa o imperdoável e, portanto, se eleva acima da lei, além de qualquer sanção calculável. O perdão é e deve permanecer heterogêneo ao espaço legal. Como o próprio perdão: o direito de perdoar não é um direito entre outros. O perdão não tem simetria, nem relação de complementaridade com a punição (Derrida; Roudinesco, 2009, p. 178, tradução nossa).

Nesse percurso, Derrida vai apresentar o perdão como uma revolução, algo inesperado e não devido ou condicional, e que não pode assim fundar uma lei e/ou uma política. Para ele, diferentemente do que se tem associado entre perdão e reconciliação, o que se relaciona com a reconciliação no âmbito político é a anistia. Diferentemente do perdão que é incondicional, a anistia deve seguir um cálculo da oportunidade para o restabelecimento de uma mínima convivência necessária. Nesse sentido, o “perdão não significa, nunca deve ser uma terapia de reconciliação” (Derrida, 2005, p. 56, tradução nossa).

A partir de sua proximidade com o trabalho da Comissão Nacional da Verdade e Reconciliação da África do Sul, onde ele esteve discutindo e analisando os testemunhos, Derrida afirma que a perspectiva de não vingança de Mandela foi cristianizada por Des-

mond Tutu. Desta forma, o bispo na presidência da comissão que tratava de crimes de motivação política, induziu o vocabulário do arrependimento e do perdão e ainda, do perdão mediado/institucionalizado na relação com a reconciliação. Assim, o perdão que envolve uma relação entre a vítima e o seu agressor perde o sentido de incondicional, perdão puro, quando entra em cena um terceiro elemento, o Estado ou uma comissão, de onde agora só se pode falar de anistia, reparação, reconciliação. Para Derrida, quem pode perdoar é a vítima, não o Estado ou a comissão:

Mais uma vez, porém, julgo necessário distinguir entre o perdão e este processo de reconciliação, esta reconstituição de uma saúde ou de uma ‘normalidade’, tão necessária e desejável como pareceria através das anistias, do ‘trabalho do luto’, etc. Um perdão ‘finalizado’ não é perdão; é apenas uma estratégia política ou uma economia psicoterapêutica (Derrida, 2005, p. 65, tradução nossa).

Na palestra *To Forgive: The Unforgivable and the Imprescriptible*, que foi publicada na forma de um ensaio (2001/2015), Derrida dedica-se ao perdão enquanto um problema teórico a ser tratado no horizonte do conhecimento. Desta forma, inicia diferenciando as compreensões corriqueiras sobre o perdão, a desculpa e o perdoável em diferentes línguas, demonstrando a relação com o dom na tradição latina e essa associação mesmo em idiomas de origem grega em que, originalmente, não há tal relação entre perdão e dom. Apresenta o perdão como algo do presente, um apelo ao reconhecimento, destacando que, frente aos usos cotidianos, há tanto o problema semântico do conceito quanto um problema pragmático dos atos de linguagem. Nesse contexto, está o “perdão coletivo” que, pela multiplicidade de agências ou momentos, traz uma questão insolúvel por definição: quem perdoa e quem pede perdão a quem? Trata-se da questão “quem” ou “o quê”. Nas palavras de Derrida:

Esta questão — “quem” ou “o quê” — não deixará, em suas muitas formas, de retornar e assombrar, de obsedar a linguagem do perdão e isso não apenas multiplicando as dificuldades aporéticas, mas também nos forçando a enfim, suspeitar ou suspender o sentido dessa oposição entre “quem” e “o quê”, um pouco como se a experiência do perdão (de um perdão pedido, esperado, concedido ou não), como se, talvez, a impossibilidade de uma experiência verdadeira, apropriada de “perdão” significasse a rejeição dessa oposição entre “quem” e “o quê”, sua rejeição e, portanto, sua história, sua historicidade passada. (Derrida, 2015, p. 24, tradução nossa)

Frente a questão plural/singular, Derrida questiona se pode (se tem o direito) uma pessoa pedir perdão a uma coletividade, ou ainda, pedir ou conceder o perdão a um outro que não seja singular. Derrida aponta que o perdão se relaciona um a um, ou seja, entre quem cometeu o mal irreparável ou irresistível e quem sofreu pode ouvir, conceder ou

recusá-lo. Frente a essa reflexão de Derrida estão todas as declarações públicas de arrependimento que se multiplicam. Nesse sentido, Derrida está enfrentando a questão da importância política do perdão, mesmo esse sendo pessoal e não institucional, no que se refere à experiência do perdão e o quão significativa essa experiência pode ser para a convivência social, o que implica um inquérito do conceito de perdão na história, mas sobretudo, sua reconstrução não somente semântica, mas também pragmática.

A desconstrução de Derrida aponta para a problemática da institucionalização do perdão que seria, enquanto faculdade humana, incondicional em uma cena pública a partir de condições. Desta forma, é necessário distinguir entre perdão incondicional (puro) e perdão condicional, em suas palavras:

Dissociamos assim, por um lado, o perdão incondicional, o perdão absoluto — não estou dizendo absolvição no sentido cristão — o perdão absolutamente incondicional que nos permite pensar [dá a pensar] a essência do perdão, se é que existe — e que em última instância, deveria mesmo poder prescindir do arrependimento e do pedido de perdão e, por outro lado, o perdão condicional, por exemplo, aquele perdão que se inscreve num conjunto de condições de todo o tipo, psicológicas, políticas, jurídicas sobretudo (já que o perdão está vinculado ao judiciário como ordem penal). (Derrida, 2015, p. 45, tradução nossa).

Então, o perdão é algo humano e não divino, difere-se do perdão condicional que exige arrependimento e/ou mudança por parte de quem praticou o mal, é incondicional. Nesse sentido, relaciona-se ao que é imperdoável e ao que é impossível, não ao que é possível restituir ou repor, mas ao difícil. Nas palavras de Derrida: “O perdão como a verdade do dom impossível. Antes do presente, o perdão. Antes deste impossível, e como impossível deste impossível, o Outro” (Derrida, 2015, p. 48, tradução nossa).

Tratando da questão do perjúrio de como pedidos de perdão podem ser utilizados como uma vantagem no julgamento, Derrida questiona se o perdão puro exige o pedido de perdão, e sua resposta é pela não recusa do perdão a quem não fala. O perdão incondicional também não exige pedido de perdão. O perdão sempre se relaciona ao perjúrio, à quebra da promessa e do compromisso, e o perjúrio não é um desvio, mas como destino no caminho do desejo pela justiça. Citando Levinas, afirma Derrida: “E há pelo menos três, desde a primeira aurora do face a face, desde o primeiro olhar [*regard*], desde o cruzamento do primeiro olhar que se vê olhando. Então é a própria justiça que me faz perjurar e me lança em uma cena de perdão” (Derrida, 2015, p. 49, tradução nossa). Eis as questões da herança e da alteridade de forma que não são apenas dois na relação, mas três no que se refere a justiça e ao direito de forma que este o pedir perdão [por ser justo e para ser justo] é um equívoco, pois o perjúrio não é um acidente, mas o destino inscrito no próprio

desejo de justiça que faz jurar e prometer.

Entre as aproximações e as diferenças na abordagem sobre a linguagem entre Derrida e Ricoeur, entre a hermenêutica e a desconstrução, expressas inclusive em debate¹⁰ entre os dois, é possível afirmar uma significativa aproximação no final da vida desses pensadores sobre a questão apresentada pela ação ao texto, sobrevestes, pela temática da anistia e do perdão a partir dos trabalhos da Comissão da Verdade e Reconciliação criada em 1995 na África do Sul, com o objetivo de “promover a reconciliação e o perdão entre os perpetradores e vítimas do apartheid” (Apartheid museum, 2022, s/p.).

Desta forma, embora existam divergências quanto ao difícil e ao impossível, a elaboração tanto de Ricoeur quanto de Derrida foram muito influenciadas um pelo outro, bem como, pelas elaborações de Arendt e de Jankélévitch, entre outros. Então, ao delinear o perdão condicional e o incondicional de Derrida estamos, no plano de fundo, estabelecendo um percurso de discussão sobre o perdão e sua dimensão política em resposta a momentos e a acontecimentos diferentes, tais como o final do regime Nazista e o final do *Apartheid*, ou seja, frente antes a uma construção da culpa coletiva e outrora da generalização de pedidos de perdão por entidades, grupos e Estados.

Considerações Finais

Há diferentes caminhos que conduzem os estudantes e os pesquisadores contemporâneos a Derrida, dentre eles: o reconhecimento de seu compromisso filosófico como crítica do texto/política; o seu engajamento intelectual/social e político; sua vasta produção acadêmica; suas conferências e palestras em diferentes universidades e países; sua trajetória como um judeu franco-magrebino e as consequências do antissemitismo; entre outras. Para esta investigação, a sua proposta de um pensamento filosófico contraposto ao unidimensional e à totalidade, sua desconstrução e reconstrução centralizada na justiça e nas condições do humano, são as perspectivas para sua retomada frente as demandas de nosso tempo.

Indubitavelmente, a discussão de Derrida sobre o perdão é cada vez mais atual e necessária, de forma que pode contribuir para a desconstrução das novas demandas e da recusa do perdão, como, por exemplo, do perdão e do não perdão nas políticas públicas de memórias dos países do Cone Sul e de como o perdão tem sido associado ao esquecimento e à impunidade jurídica, ainda na relação de simetria entre perdoar e punir. Nesse sentido, Derrida insere o debate no contexto da reflexão sobre a justiça e o possível,

¹⁰ Como, por exemplo, no debate entre Ricoeur e Derrida em 1967 no Canadá em um colóquio sobre Filosofia de língua francesa.

questiona também as concepções estabelecidas sobre o que é fazer a justiça para além dos limites dos sistemas nacionais e internacional do direito.

Assim, compreendemos que há uma utilização do conceito de perdão e de suas exigências no âmbito público, e como no caso da África do Sul, de anistia, indulto e prescrição, entre outros, a despeito do perdão que é incondicional, puro, imprevisível e incontável. A encenação pública de arrependimento e de pedidos de desculpas tem ofuscado o perdão enquanto ao que extrapola o esperável, o determinado. Para Derrida, o perdão só faz sentido enquanto dom e gratuidade frente ao que não se pode punir.

Além disso, no contexto de discussões sobre a temática do perdão, a perspectiva da Filosofia de Desconstrução de Derrida contribui para o enfrentamento do perdão e do não perdão nas demandas por memória, verdade e justiça, como as em curso nos países do Cone Sul. Por um lado, para a melhor compreensão do que significam social e politicamente as leis de anistia, indulto e prescrição penal implementadas nesses países no contexto de enfrentamento do passado e de assunção ou não de responsabilidades individuais e coletivas, mas por outro lado, da problemática transposição da memória coletiva para a memória pública da consigna do “não perdão”, pois, isso implica na proibição de uma faculdade e dimensão que é pessoal e não institucional.

O não perdão pode, nesse sentido, ser compreendido como uma politização da vida pessoal, e em uma nova experiência de dor e de sofrimento em sua não identidade com o coletivo que exige evitar o perdão que, como imprevisível e incontável, não tem exigências e/ou condições. Imaginemos a culpa de alguém por ter, sem querer (de forma involuntária), e desrespeitando a consigna “não perdoamos”, perceber que perdoou o seu agressor. Seria esta pessoa menos vítima? Seria esta pessoa menos autorizada a pronunciar-se sobre o passado? O “não perdoamos” incorre no equívoco de contrapor-se a algo que, enquanto faculdade humana, é incondicional, espontâneo e incontável, é também vertiginoso a compulsão à identidade que tanto a institucionalização do perdão como a política pública de memória do não perdão, podem tentar impor a uma coletividade.

Porém, mesmo o perdão pessoal, e incondicional, possui consequências para as relações sociais de reciprocidade e de respeito. Desta forma, a análise crítica de Derrida da associação entre perdão e reconciliação, e o uso e abuso do perdão mediado por uma comissão e o Estado, entre outras dimensões, contribui para a diferenciação entre o perdão condicional e o que seria realmente o perdão na perspectiva das três maiores religiões monoteístas, um perdão incondicional, espontâneo e gratuito.

Então, o que o processo transicional da África do Sul, para além destas problemáticas, tem significado é o questionamento sobre alternativas para o enfrentamento do passado

recente de violações, de dores e de sofrimento, por meio de uma justiça que não seja próxima e/ou sinônima de vingança, bem como, de alternativas jurídicas para a incapacidade do direito em estabelecer simetrias entre crimes e penas, sobretudo, quando se tratando de graves violações aos direitos humanos, tragédias e massacres.

Desassociar o perdão da punição é, assim, preservar tanto a possibilidade do perdão enquanto não condicional como questionar as concepções de justiça e sua problemática relação, por vezes, com a vingança. Nesse sentido, que talvez sem a teatralidade da cena do perdão e de sua relação com arrependimento, é que algo desconstruído e reconstruído com semelhança e diferenças com o perdão (como perdão condicional) possa vir a contribuir para a tarefa das relações sociais, o que nesse caso com proximidade para a anistia, o indulto e a prescrição, não está condicionado a pessoa e seu agressor, mas a oportunidade e conveniência política. Quiçá seja, como no trabalho da Comissão Nacional de Anistia no Brasil, uma espécie de pedido de desculpas que antecede a reparação material e a inserção da pessoa no estatuto de anistiado político.

O processo na África do Sul, embora com os abusos no que se refere ao perdão como terapêutica para a reconciliação (a reconciliação do que nunca foi conciliado), aponta-nos para a necessidade de alternativas à justiça meramente punitiva, e a esta dimensão, Derrida não só soube se aperceber, como também, inseriu a centralidade da justiça no debate sobre o perdão. Assim, o desafio de situar a sua contribuição no contexto das demandas e da institucionalização de políticas públicas de memória nos países do Cone Sul perpassa, não obstante, a necessidade de questionar os princípios que orientam e sustentam a ação e a luta política, ou seja, os conceitos de memória, de verdade e também de justiça.

Ainda, o perdão condicional de Derrida com o termo perdão, como pedido de desculpas político ou outro nome que possa vir a ter, possibilita também a compreensão sobre a necessidade de um léxico e de uma gramática que traga para o âmbito público da política, enquanto gestão comum, algo semelhante ao que o perdão promete realizar nas relações pessoais.

Neste caso, importa destacar que se trata de algo (um perdão), em que a exigência não é o arrependimento, pois associações e instituições, ou mesmo o Estado, não possuem consciência como faculdade para isso, mas como razão pública e/ou memória pública, exige-se compromissos institucionais, manifestações de reconhecimento e da responsabilidade coletiva, o estabelecimento de políticas públicas de memória como tentativa de reparar o irreparável, e de garantir o que não pode garantir, o nunca mais.

No âmbito público da ação e do discurso político não há garantias, há compromissos, promessas. Desta forma, o perdão em âmbito público pode, como que fazendo justiça ao

que justiça pode vir a ser, ser também pensado na desconstrução da concepção social, e reforçada pela luta contra a injustiça, em que julgar ainda é vingar. Enfim, a perspectiva da desconstrução possibilita uma experiência de pensamento sobre o perdão, ao passo que a demanda e a recusa do perdão uma experiência de desconstrução.

Bibliografia

- APARTHEID MUSEUM. Exhibitions: The Truth and Reconciliation Commission. Johannesburg, 2022. Disponível em: <https://www.apartheidmuseum.org>. Acesso em: 30 ago. 2022.
- ARENDT, Hannah. **A condição Humana**. Tradução de Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.
- ARENDT, Hannah. **Diário Filosófico 1950-1973**. Edición de Úrsula Lupz e Íngeborg Nordmann. Traduzido por Raúl Gabás. Barcelona: Heder, 2006.
- BAUER, Carolina Silveira. Políticas de memória: aproximações conceituais e teóricas. In: GALLO, Carlo Artur (org.). **Nas trincheiras da memória: lutas pelo passado, políticas de memória e justiça de transição no sul da Europa e na América do Sul**. Rio de Janeiro: Oficina Raquel, p.12-23, 2021.
- BAUER, Caroline Silveira. Política pública de la memoria. In: VINYES, R. (dir.). **Diccionario de la memoria colectiva**. Barcelona: Gedisa Editorial, 2018. Edição do Kindle.
- BRASIL. Presidência da república. Decreto nº4.388, de 25 de setembro de 2002: Promulga o Estatuto de Roma do Tribunal Penal Internacional. Brasília: *Diário Oficial da União*, 2002. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2002/d4388.htm#:~:text=DECRETO%20N%C2%BA%204.388%2C%20DE%2025,que%20lhe%20confere%20o%20art. Acesso em: 04 abr. 2024.
- DERRIDA, Jacques. O perdão, a verdade, a reconciliação: qual gênero? In.: NASCIMENTO, Evandro (org.). **Jacques Derrida: pensar a desconstrução**. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.
- DERRIDA, Jacques. **To forgive. The Unforgivable and the Imprescriptible. Love and Forgiveness for a More Just World**. Columbia University Press, edited by Hent de Vries and Nils F. Schott, New York Chichester, pp. 144-181. West Sussex: Columbia University Press, 2015.
- DERRIDA, Jacques. **Foi et savoir suivi de Le siècle et le pardon** (entretien avec Michel Wieviorka). Paris: Éditions du Seuil/Éditions Latent, 1996.
- DERRIDA, Jacques. **Foi et savoir. Les deux sources & la « religion » aux limites de la simple raison**. Paris: Éditions du Seuil, 2001.

- DERRIDA, Jacques. **Força de lei: o fundamento místico da autoridade**. Tradução de Leyla Perrone-Moíses. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.
- DERRIDA, Jacques. **Gramatologia**. Tradução de Miriam Schnaiderman e Renato Ianini Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 1973.
- DERRIDA, Jacques. **On cosmopolitanism and forgiveness**. Translated by Mark Dooley and Michael Hughes. London and New York: Routledge, 2005.
- DERRIDA, Jacques. To forgive: The unforgivable and the imprescriptible. In.: M. DOOLEY; M.J. SCANLON (Eds.). **Questioning God**. p. 21-51. Bloomington: Indiana University Press, 2001b.
- DERRIDA, Jacques; ROUDINESCO, Élisabeth. **Y mañana, qué...** 2ªed. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2009.
- GALLO, Carlo Artur (org.). **Nas trincheiras da memória: lutas pelo passado, políticas de memória e justiça de transição no sul da Europa e na América do Sul**. Rio de Janeiro: Oficina Raquel, 2021.
- HABERMAS, Jürgen. **Presença de Derrida**. Jornal Folha de São Paulo. +Mais!. São Paulo, domingo, 17 de outubro de 2004. Tradução de Luiz Roberto Mendes Gonçalves. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs1710200406.htm>. Acesso em: 25 jan. 2023.
- JANKÉLÉVITCH, Vladimir. **Le pardon**. Présentation de Laure Barillas. Paris: Flammarion, 2019.
- JANKÉLÉVITCH, Vladimir. **L'imprescriptible. Pardonner? Dans l'honneur et la dignité**. Paris: Éditions du Seuil, 1986.
- MADRID, Raúl. **Hacia una ética de la responsabilidad: Derrida y el otro por venir en Levinas**. Sapientia. Vol. LXIII, Fasc. 223. (pp. 105-141), 2008.
- RICOEUR, Paul. **A Memória, a História, o esquecimento**. Tradução de Alain François [et.al.]. Campinas: Editora da Unicamp, 2014.
- RICOEUR, Paul. **O Justo ou a Essência da justiça**. Tradução de Vasco Casimiro. Lisboa: Instituto PIAGET, 1995.
- TRUTH AND RECONCILIATION COMMISSION OF SOUTH AFRICA. FOREWORD BY ARCHBISHOP DESMOND TUTU. REPORT – VOLUME SIX. Department of Justice. Ciudad del Cabo: 2003. Disponível em: <https://www.justice.gov.za/trc/report/>. Acesso em: 30 ago. 2022.
- VINYES, Ricard. **Diccionario de la memoria colectiva** (Historia nº 33004) (Spanish Edition) (p. 533). Gedisa Editorial: 2018. Edição do Kindle.

POLEMS ET DISSIMULATION DE LA VIOLENCE

Carmen Ruiz Bustamante¹

RÉSUMÉ

À travers la lecture de Heidegger par Derrida, j'analyse le rapport entre logos philosophique et violence. Par là, la question est soulevée de la neutralisation de la violence en tant que dissimulation de la différence sexuelle dans la textualité des textes philosophiques. Si le langage est déjà violent, comment la production est-elle possible d'autres inscriptions textuelles qui ne reproduisent pas tout simplement la violence androcentrique de l'écriture philosophique ? Pour répondre à cette question, je propose d'aller vers la notion derridienne d'« économie de la violence », proposée dans le texte de 1964 « Violence et métaphysique ».

MOTS-CLÉS

Derrida; Violence; Androcentrisme; Logos philosophique.

RESUMEN

A través de la lectura que Derrida hace de Heidegger, analizo la relación entre logos filosófico y violencia. Esto plantea la cuestión de la neutralización de la violencia como ocultación de la diferencia sexual en la textualidad de los textos filosóficos. Si el lenguaje ya es violento, ¿cómo es posible producir otras inscripciones textuales que no reproduzcan simplemente la violencia androcéntrica de la escritura filosófica? Para responder a esta pregunta, propongo recurrir a la noción derrideana de “economía de la violencia”, propuesta en su texto de 1964 “Violence et métaphysique”.

PALABRAS CLAVES

Derrida; Violencia; Androcentrismo; Logos filosófico.

¹ Doctora en filosofía por la Universidad de París Nanterre (dir. François-David Sebbah). Su investigación actual se centra en la deconstrucción y los estudios de género, prestando especial atención a las formas en que la diferencia sexual y el falocentrismo se inscriben en los textos filosóficos. Recientemente ha colaborado en el libro *Repenser la logique du vivant après Jacques Derrida. Plus d'une discipline : actualité de la vie la mort* (Ed. Hermann, 2024).

Polemos et dissimulation de la violence²

Une coexistence pacifique?

Je ne sais pas très bien ce que cela veut dire

Je crois que la coexistence pacifique, cela n'existe pas.

C'est le leurre d'une économie de pouvoir et de guerre.

(Irigaray, 1977)

Dans le deuxième chapitre d'*Introduction en la métaphysique*, Heidegger reprend les mots d'Héraclite concernant le *polemos* comme ce qui engendre, autrement dit ce qui se déploie en présence, ainsi que comme ce qui sauvegarde tout sous son règne. Prenant distance de tout geste anthropologisant, Heidegger tente de détacher le mot *polemos* de celui de guerre ; du moins, de celui qui fait référence à la guerre humaine, à la guerre entre humains. Son propos est de sauver Héraclite d'une écoute grossière qui traduirait le fragment 53³ en le traduisant dans un discours humain sur la guerre ou dans un discours politique de la guerre. Derrida dira que cet argument heideggérien est fort, « puisque pôleμος est clairement situé par Héraclite à l'origine, avant les dieux et avant les hommes » (Derrida, 1994, p. 404). La distance prise par l'écoute heideggérienne par rapport à la compréhension de la guerre sous une forme humaine marque la différence avec une proposition comme celle de Schmitt. En effet, le discours de ce dernier sur le politique constitue une anthropologie. À travers une écoute pensante comprenant l'être comme *physis*, Heidegger, pour sa part, essaie de résister « toute appropriation du pôleμος héraclitéen par un discours de la guerre » (Derrida, 1994, p. 404). L'unité originelle de repos et mouvement, le double mouvement de se déployer vers le dehors en séjournant en soi, ne va pas sans tension. Cette unité originelle se dit chez Heidegger par le mot *Walten*. Derrida explique que le règne auquel ce mot fait allusion en est un qui, pour dominer, pour régner, doit exercer un pouvoir (ou une force) toujours accompagné d'une certaine violence. Le combat dont parle Héraclite règne avant le divin et l'humain, et c'est grâce à lui que se départage, au

2 Les réflexions menées dans cet article s'inscrivent dans le cadre de ma thèse en philosophie, soutenue en décembre 2023. Dans ce travail, j'abordais les rapports entre les questions de la vie, la filiation et la différence sexuelle dans le travail de Jacques Derrida.

3 Heidegger (2005) traduit ce fragment comme suit : « La confrontation est ce qui engendre (laisse éclore) tout (ce qui se déploie en présence), (non moins que) ce qui sauvegarde tout sous son règne. Les uns, elle les laisse apparaître comme des dieux, les autres comme des hommes, les uns elle les fait ressortir comme des serviteurs, les autres comme des hommes libres », (p. 43).

cœur du *polemos*, ce qui déploie sa présence : « En un tel départage s'ouvrent des failles, se creusent des écarts, des espacements et des dislocations. Grâce au départage au cœur de la confrontation un monde trouve sa configuration » (Heidegger, 2005, p. 43). Autrement dit, c'est grâce à ce règne que la *physis* peut se déployer, et le *Walten* s'obtient en combattant comme monde, comme « l'ouverture par l'étant » (Derrida, 1994, p. 408). Le départage au cœur de la confrontation permettant à un monde de trouver sa configuration, ne disloque ni ne détruit l'unité car il n'y a pas d'unité avant le départage. Le départage, selon la lecture-écoute-traduction de Heidegger, configure l'unité : il est le recueil (le logos). C'est à partir de cela que Heidegger affirme que « *Polemos* et *Logos* sont le même » (Heidegger, 2005, p. 43). Le combat en tant que recueil « trace et démêle ce qui jamais jusqu'alors n'était parvenu aux oreilles, au dire, à la pensée » (Heidegger, 2005, p. 43). Derrida rappelle *Sein und Zeit* où Heidegger avait affirmé que le combat est originelle et que l'être n'arrive qu'une fois que le combat et le départage ont eu lieu. Si dans le départage s'ouvrent les failles, les distances, et se creusent les espacements, c'est dans lui que la hiérarchie apparaît également ; par exemple, entre les humains et les dieux. Le *Kampf* fait ainsi surgir les combattant·e·s en tant que tels. Cela implique que le *Kampf* « n'a pas encore de combattants en face de lui. Il ne fait pas la guerre à quelqu'un ou à quelque chose [...] Avant lui, il n'y a pas de monde, il n'y a rien » (Derrida, 1994, p. 411). Mais alors, comment rendre compte d'un combat originelle qui précède les combattant·e·s ? Autrement dit, comment rendre compte d'un combat sans combattant·e·s, d'un combat qui ne combat donc rien ? Derrida montre que la façon dont Heidegger sort de cette tautologie tout en restant dans l'« otologie », c'est en faisant entendre ce qu'on n'entend pas encore : l'in-oui : « Le *Kampf* originelle esquisse et déploie donc ce qui n'est encore ni entendu ni exaucé, qui donc reste encore inaccompli comme l'inoui (*Un-erhörte*) d'un non-dit (*Un-gesagte*) et d'un non-pensé (*Un-degachte*) » (*idem*, p. 412). Dans cette écoute, nous assistons à un bouleversement de la logique, car « la contradiction interne n'a plus à se prémunir contre l'incohérence ou à se chercher le garant d'une logique du bon sens qui ne font que dériver du logos » (p. 409). En effet, selon cette otologie, logos et *polemos* originelle sont le même.

L'on pourrait dire, suivant Heidegger, que le combat institue le monde, autrement dit l'ouverture de l'étant, et que c'est là que l'*aletheia* comme désoccultation advient. Que le monde soit l'ouverture pour l'étant veut dire que le *Walten* sort de sa crypte et n'advient « comme vérité que dans la mesure où il se gagne, s'obtient par la lutte (*sich erkämpfen*), l'emporte en traversant des résistances » (Derrida, 1994, p.408). Sur la base de cette constellation de notions, résultat de l'écoute d'Héraclite par Heidegger, Derrida affirme que le *Kampf* est la *physis* : elle institue et, en même temps, elle garde ce qu'elle institue. Le *Kampf*,

comme *physis*, «c'est l'institution elle-même, au double sens de ce mot, l'instituant et l'institué» (Derrida, 1994, p. 414). Suivant la lecture derridienne de Heidegger, le déroboement de la *physis* implique le fait qu'elle se déploie en séjournant en soi. Ce double mouvement de se dresser en séjournant ne va pas sans tension, sans force. La *physis* est ainsi la force de ce *Walten*. Un tel règne n'advient pas sans une certaine violence : «la force se force, elle s'efforce» (Derrida, 1994, p. 408). La *physis* est ce combat originaire, le se-gagner avec soi et avec l'autre, avec soi comme avec l'autre. Puisqu'il y a ce combat originaire, cette tension de se dresser et de se cacher à la fois, le monde qui émerge est toujours un monde crypté – à déchiffrer. La vérité est ainsi le résultat du déroboement des résistances de la *physis*. La vérité comme désoccultation, comme étant, fait suite à un combat, à une violence, qui se cache. Cette vérité ne peut advenir, tout comme la *physis*, qu'en s'efforçant. Ici, on peut revenir à l'oubliance de l'être, traitée plus haut. Si l'être comme *physis* se garde, la vérité sera ce qui fait venir à la présence le déploiement d'une *physis* qui pourtant reste enveloppé en elle-même. Reprenant nos analyses, nous dirons que la vérité émerge comme l'oubli de l'oubliance de l'être, l'oubli du fait que l'être aime se cacher. En gardant à l'esprit ces éléments relatifs au concept de *Polemos*, il est possible de dire, d'après la traduction proposée par Heidegger, que la vérité comme dissimulation de la dissimulation de la *physis* ne va pas sans une certaine violence, sans un certain combat originaire, qui doit être pensée au-delà du cadre anthropocentrique.

Puisqu'il y a d'abord la différence, puisqu'on n'a pas une unité qui se diviserait dans un deuxième moment, il faut prendre en compte la textualité, c'est-à-dire la dissimulation, ou la tension, au cœur de la *physis*, de la vie. La textualité n'est pas une simple anecdote de la vie. Suivant la lecture de Nietzsche par Derrida, la textualité est ce par quoi la vie se défend et se conserve en s'attaquant elle-même : contre et à travers la vérité. Contre la vérité parce qu'elle aime se cacher, mais aussi par la vérité parce que «la vérité est construite par la dissimulation, est un produit de la dissimulation» (Derrida, 2019, p.187). C'est pourquoi il y a des vérités qui gardent la vie, et des vérités qui la tuent : celles qui la tuent, la gardent en même temps (et vice-versa). Lorsque le conflit s'arrête, le monde cesse de devenir monde et l'étant devient un objet. C'est, pour Heidegger, la chute du *polemos*, où la *physis* originaire tombe au rang de l'imitation et devient Nature. Au lieu de dissimulation, de conflit, la visibilité des objets est érigée. Derrida (1994) y ajoute : «Cette déchéance ne consiste pas à devenir visible, c'est aussi une déchéance de l'œil. Comme l'ouïe, le voir souffre quand s'apaise le *pólemos* originaire» (*idem*, p. 414). La vue, dégénérée dans l'optique, devient superficielle. Elle ne regarde que le dehors. C'est une nouvelle cécité, ainsi qu'une nouvelle surdité. C'est aussi la sortie de la crypte du *Walten*, la non-dissimulation ou plutôt

la dissimulation de la dissimulation. On regarde ainsi l'étant comme un objet disponible, un objet pour le regard, disponible au calcul.

Cette écoute pensante d'Héraclite soulève pour Derrida encore une question autour de ceci que *polemos* est explicité par les mots *pater* et *basileus*. Les traductions courantes, dont Heidegger se plaint, se disent *pater* et *basileus* comme père et roi, respectivement. En se débattant avec ces traductions habituelles, Heidegger n'entend pas *pater*, dit-il, dans son usage familier, comme père, c'est-à-dire comme «celui qui produit ou engendre» (Derrida, 1994, p. 408). *Pater* nommerait plutôt «celui qui fait s'épanouir, se lever, venir à la présence» (Derrida, 1994, p. 408). Avec cette écoute, et cette proposition, Heidegger se retrouve lui-même en *polemos*. À ceux et celles qui traduisent *basileus* par roi, il répond en traduisant «gardien qui domine, perdomine, règne sur la présence» (Derrida, 1994, p. 408). Derrida note ici un mouvement de désanthropologisation : il s'agit surtout pour Heidegger de montrer l'énigme ou la différence propre des figures rhétoriques telles que père et roi. À travers son interprétation, Heidegger vise à «restaurer un sens originaire contre une autre violence, celle d'une surdité» (*idem*, p. 408) renvoyant à une anthropologisation anachronique qui se réapproprie abusivement la parole d'Héraclite.

Cette écoute non anthropocentrique essaie ainsi de mettre le combat sans bellicisme au cœur de la différence hiérarchisante, ainsi que de l'ouverture des failles et des espacements. Bien que d'une part le père soit saisi au-delà de la figure humaine de la procréation, et, d'une autre, le règne, compris du point de vue de la sauvegarde et de la violence, on peut se demander si cette désanthropologisation heideggérienne de la *physis* et du *polemos* échappe aussi à la neutralisation de la différence sexuelle. Si le mot *pater* détourne la relation filiale, dans la mesure où il ne s'agit plus d'un père qui engendre, d'un père présent dans son fils, il y a lieu de se demander si cela implique aussi un détournement de la scène philosophique androcentrée, dont la mise en scène nécessite la neutralisation de la différence sexuelle. La question à poser est alors la suivante : trouve-t-on déjà l'inscription de la différence sexuelle dans *physis* et dans *polemos* ; peut-on penser les deux dans leur neutralité, comme ce qui permet le déploiement de la différence sexuelle?⁴ La neutralité sexuelle serait-elle l'axiome silencieux de cette écoute pensante? La vie, autrement dit le *polemos*, peut-il être pensé sans la différence sexuelle?

Un texte important, dans la mesure où il fournit des pistes pour envisager ces questions, est l'essai *Violence et métaphysique*. Derrida y réfléchit à la violence (et à la guerre) dans

4 Cf. Derrida, J. (2018). *Geschlecht III. Sexe, race, nation, humanité* (G. Bennington, R. Therezo, & K. Chenoweth, Éd.). Seuil.

le contexte de la pensée de Levinas et son effort pour «se libérer de la domination grecque du Même et de l'Un (autres noms pour la lumière de l'être du phénomène comme d'une oppression [...] ontologique ou transcendantale, mais aussi origine et alibi de toute oppression dans le monde» (Derrida, 1967, p. 122-123). Selon Derrida, bien que de manière différente, la pensée de Levinas, tout comme celle de Heidegger ou de Husserl, fait partie des tentatives de questionnement sur la vie et la mort de la philosophie. Dans le cas de Levinas, l'ouverture de l'espace de la transcendance et la libération de la métaphysique par rapport à la subordination à la philosophie se fait par l'appel à un rapport éthique, c'est-à-dire à un rapport non violent à l'infini comme infiniment autre. C'est l'appel à autrui, à l'autre en ce qu'il y a de plus irréductiblement autre. Selon Levinas, depuis sa naissance, la philosophie a fait violence à l'altérité en la réduisant à l'identité du même. Comme le résume à juste titre Yves Charles Zarka : «L'occident, en tout cas l'Occident philosophique, a oublié l'altérité de l'autre, altérité en laquelle se joue l'Éthique même» (Zarka, 2006, p. 1). La philosophie a oublié l'autre « [p]arce qu'elle s'est voulue comme pensée de la totalité, c'est-à-dire du retour de l'altérité comme négativité dans l'identité, que celle-ci soit pensée en termes subjectifs ou objectifs : identité du moi ou identité neutre de l'être » (Zarka, 2006, p. 2). L'une des pires conséquences de l'engagement de la philosophie dans la voie de l'ontologie est «la subordination de l'éthique, c'est-à-dire la réduction de la rencontre de l'autre, l'impossibilité d'une sortie de soi, la perte de la transcendance, de l'infini» (Zarka, 2006, p. 2). Il faut donc que l'éthique se libère de la philosophie comme ontologie. C'est l'éthique ou la métaphysique libérée de la philosophie donc, comme «le mouvement positif qui se porte au-delà du mépris ou de la méconnaissance de l'autre, c'est-à-dire au-delà de l'appréciation ou de la prise, de la compréhension et de la connaissance de l'autre» (Derrida, 1967, p. 137), qui se posera en tant qu'instance antérieure à la philosophie et plus radicale. Instance antérieure, car la relation à Autrui comme étant «est la relation ultime de l'être» (Levinas, 1990, p. 39) : l'impossibilité pour le logos de comprendre la parole comme trajet vers l'autre est précisément l'ouverture de la parole qui rend possible le logos et le rationalisme. Le logos, pour être logos, doit s'offrir à l'autre en brisant sa totalité. C'est ce qui permet l'ouverture de la métaphysique comme critique de l'ontologie, c'est-à-dire comme critique de la totalité neutre du même qui fonctionne comme une tautologie. Pour Levinas, l'ontologie fait de l'autre un alter ego et neutralise son altérité absolue. Différemment du solipsisme de la raison, qui neutralise l'être comme étant, le respect de l'autre en tant qu'autre et non en tant que même peut donner lieu à une autre chose que sa propre totalité : c'est là que la pensée arrive. Sans autre, il n'y a qu'une philosophie de la violence, une ontologie, qui ne respecte pas l'autre en tant qu'autre. Comme le souligne Derrida, la

violence pour Levinas serait «la solitude d'un regard muet, d'un visage sans parole, l'*abstraction* du voir» (Derrida, 1967, p. 147). Le regard est cette naïveté qui se prive de l'autre en le prédéterminant comme objet. Voici la critique de Levinas à la lumière de laquelle le visage d'autrui est *ignoré* par des mécanismes tels que la connaissance, l'identification et l'assimilation.

Faisant allusion à Héraclite au début de *Totalité et infini*, Levinas pense la permanence de la guerre et sa production «comme l'expérience pure de l'être pur» (Levinas, 1990, p. 5). Dans ce cadre, la violence «ne consiste pas tant à blesser et à anéantir, qu'à interrompre la continuité des personnes, à leur faire jouer des rôles où elles ne se retrouvent plus [...] à faire accomplir des actes qui vont détruire toute possibilité d'acte» (Levinas, 1990, p. 6). François-David Sebbah (2006) suggère que la philosophie lévinassienne comporte une évaluation radicalement pessimiste de l'être. L'être n'est que violence : «être, c'est toujours être violence, sans qu'aucun écart ne puisse être creusé entre le fait d'être et le fait d'être violent » (Levinas, 1990, p. 42). *Conatus essendi* : tout être persévère dans son être. Plus, tout être est la persévérance même : « être, c'est combler tout intervalle de non-être avec détermination » (Levinas, 1990, p. 42). Les déterminations des essences néanmoins s'entrechoquent primordialement. Autrement dit, l'essence de l'être est déjà destruction. C'est pourquoi « l'allergie est le rapport premier entre les êtres : chez Levinas, toute ontologie est une allergologie » (Levinas, 1990, p. 43). La réduction de l'extériorité, l'imposition des rôles, amène à la suffocation. Tout d'abord, à la suffocation de soi. Sebbah note que la persévérance de l'être à continuer à être, ainsi le comblement *déjà* de tout intervalle, que cela implique, «tourne toujours déjà en destruction» (Levinas, 1990, p. 43). La suffocation et la destruction de soi et de tout autre seraient ainsi le risque déjà inscrit dans la réduction de tout intervalle de non-être. Si la guerre est un attribut essentiel de l'être, une forme de paix est l'envers de la guerre. Comme l'écrit Sebbah, cette paix, souhaitable face à l'imminence de la guerre déclarée et armée, repose néanmoins sur la guerre. C'est ce que dit Levinas : «La paix des empires sortis de la guerre repose sur la guerre» (Levinas, 1990, p. 6). Si l'être est guerre, la guerre ne peut pas être circonscrite à une simple situation circonstancielle. C'est cette forme de paix, qui «est toujours 'guerre froide'» (Sebbah, 2006, p. 48), que Levinas distinguera de la paix eschatologique, autrement dit de l'ouverture de la paix au-delà de la guerre (ou de l'histoire).

Violence et métaphysique fournit des éléments qui contribuent à une réflexion sur la question de la violence et de la guerre. La lecture que Derrida propose de Levinas n'est pas éloignée de celle de Heidegger, dans la mesure où entre en jeu une violence originaire. En interrogeant dans ce texte la proposition par Levinas d'une non-violence pure, Derrida

propose que la guerre habite le cœur du logos. Cependant, il serait réducteur d'homogénéiser le mot guerre et de l'utiliser indistinctement sans tenir compte des scènes de discussion à partir desquelles Derrida l'a lu. Comme le rappelle Michaud, il y a «plus d'une guerre', toujours» (Michaud, 2004, p. 62). C'est précisément ce qu'illustre Derrida lorsqu'il propose, à travers une certaine économie de la violence, de faire la guerre à la guerre. Il me semble que *Violence et métaphysique* nous présente une occasion rare, où Derrida paraît très déterminé et direct par rapport à ce qu'il envisage de penser: l'irréductibilité de la violence. Peut-être est-ce dû à l'urgence du propos : faire effectivement la guerre à la pire des violences: «celle du silence et de la nuit précédant ou réprimant le discours» (Derrida, 1967, p. 173).

Selon Derrida, la guerre est donc *déjà* inscrite dans la phénoménalité. Puisqu'il y a une «violence transcendante», sans laquelle l'autre ne pourrait pas apparaître *comme* autre, il n'y a pas de dehors de la guerre, et il s'agit donc d'une économie de la violence. Et la violence irréductible du rapport à l'autre est en même temps non-violence, dans la mesure où cette violence originaire ouvre le rapport à l'autre.

Derrida répond à l'accusation contre la corrélation phénoménologique husserlienne qui, selon Levinas, ne fait pas droit à autrui. La non-phénoménalité irréductible d'autrui serait réduite à un autre *ego* : un *alter ego*. C'est ce que Levinas appelle la neutralisation de l'altérité absolue. Cependant, Derrida affirme que c'est parce qu'autrui est, selon les termes de la phénoménologie, un *alter ego*, qu'il est irréductible à mon *ego*. C'est le seul point de départ pour rendre possible quelque chose comme l'altérité et la dissymétrie. Bien qu'on ne puisse pas thématiser l'autre, il faut thématiser cette impossibilité si l'on ne veut pas anéantir autrui par un silence absolu. Or la thématisation de cette impossibilité ne se fait «qu'à partir d'un certain apparaître de l'autre comme autre à un ego» (Derrida, 1972, p. 181). C'est donc cette thématisation, cette étrange symétrie, qui permet la dissymétrie, autrement dit l'altérité. Mais il y a aussi une autre aporie : l'infiniment autre ne peut être infiniment autre «qu'en n'étant absolument pas le même. C'est-à-dire, en particulier, en étant autre que soi (non ego). Étant autre que soi, il n'est pas ce qu'il est. Il n'est donc pas infiniment autre, etc.» (Derrida, 1972, p. 185). Ce que Derrida souligne, c'est l'impossibilité de dire et penser en même temps l'expression «infiniment (ou absolument) autre». Si l'autre est absolument autre, il cesse d'être autre. À son tour, le même n'est pas non plus une identité close sur soi. Il y a donc le même et l'autre. Cela veut dire, d'une part, que l'autre ne peut pas être l'autre qu'en étant, d'une certaine façon, le même et, d'autre part, le même ne peut pas être le même qu'en étant, d'une certaine façon, l'autre de l'autre, donc *alter ego*. À partir de cette inscription de l'altérité dans le même et du même dans l'altérité,

Derrida écrit : «L'autre ne serait donc pas ce qu'il est (mon prochain comme étranger), s'il n'était pas alter ego» (Derrida, 1972, p. 187). L'accès à l'égoïté de l'alter ego et de son altérité même est le geste «le plus pacifique qui soit» (Derrida, 1972, p. 188). Avec ces mots, «le plus pacifique qui soit», Derrida veut dire «pas absolument pacifique» (Derrida, 1972, p. 188), économique : pacifique mais non sans violence. C'est la violence transcendante, le phénomène de la non-phénoménalité d'un visage et sans lequel aucun visage ne serait possible :

[L]a nécessité de parler de l'autre comme autre ou à l'autre comme autre à partir de son apparaître-pour-moi-comme-ce-qu'il-est : l'autre (apparaître qui dissimule sa dissimulation essentielle, qui le tire à la lumière, le dénude et cache ce qui en l'autre est le caché), cette nécessité à laquelle aucun discours ne saurait échapper dès sa plus jeune origine, cette nécessité, c'est la violence elle-même, ou plutôt l'origine transcendante d'une violence irréductible. (Derrida, 1972, p. 188)

La violence irréductible du rapport à l'autre est le geste «le plus pacifique qui soit» parce qu'il ouvre le rapport à l'autre. Ainsi la notion de violence dont Levinas se sert pour décrire la dissimulation ou la neutralisation de l'autre par le même, implique déjà, selon Derrida, l'altération du même et de l'autre en tant qu'il est ce qu'il est. Derrida reprend la pensée de Levinas selon laquelle seul le discours peut être juste, et non pas le contact intuitif. Néanmoins, si tout discours retient le même en lui, alors le discours est *déjà* violent. Derrida met l'accent sur le sous-intitulé du livre *Totalité et infini*, à savoir *Essai sur l'extériorité*. Il est curieux d'utiliser le mot d'«extériorité» alors qu'il s'agit de ne pas traiter le langage de la totalité qui sépare, précisément, un intérieur d'un extérieur. L'espace étant pour Levinas le lieu du même, il se sert de la notion d'extériorité en disant qu'il ne s'agit pas là d'une extériorité spatiale. En plus de se demander pourquoi est-ce qu'il est encore nécessaire d'utiliser ce mot (étant donné qu'il fait allusion obstinément à l'espace et à la lumière), Derrida pose la question suivante : «Pourquoi faut-il *oblitérer* cette notion d'extériorité sans l'effacer, sans la rendre illisible, en disant que sa vérité est sa non-vérité, que la *vraie* extériorité n'est pas spatiale, c'est-à-dire n'est pas extériorité ?» (Derrida, 1972, p. 165). Selon Derrida, cette nécessité de dire l'excès ou l'autre dans le langage du même, de la totalité, montre, peut-être, qu'il n'y a pas de logos philosophique qui ne doive pas passer par les *métaphores* en ruines de la tradition ; dans ce cas précis, par la structure dedans-dehors. Autrement dit, les vieux noms doivent être utilisés afin de les déplacer et de réinscrire ainsi autrement le champ des forces à bouleverser: «On peut donc, en usant, *user* les mots de la tradition. Les froter comme une vieille pièce de monnaie fruste et dévaluée, on peut dire que la vraie extériorité est la non-extériorité sans être l'intériorité, on peut écrire par ratures et ratures

de ratures» (Derrida, 1972, p. 166). Le fait que le mot «user» soit souligné n'est pas anodin : On se sert des mots de la tradition et on les *érode* jusqu'au point où il est possible de dire une extériorité pour dire une non-extériorité qui n'est pas néanmoins une intériorité.

La lecture de Heidegger par Derrida (2013) dans son cours de 1964-1965 à l'ENS élabore le même problème: la métaphore répond à l'oubli du sens propre et originaire. Aussi, elle est le commencement même du langage : elle ne lui survient pas. Dans *Violence et métaphysique*, dans la même période où Derrida donnait son cours sur Heidegger, il annonçait également cette question : «Avant d'être procédé rhétorique dans le langage, la métaphore serait le surgissement du langage lui-même. Et la philosophie n'est que ce langage» (Derrida, 1967, p. 166). Il n'est pas possible de supprimer le langage de la lumière, «le langage tout entier s'est déjà éveillé comme chute dans la lumière» (Derrida, 1972, p. 167). Il n'y a pas de langage qui se lève sans le soleil, sans le père. C'est pourquoi la structure dedans-dehors est le langage lui-même, et tout essai d'un langage pur, sans espace ni inscription, qui ne passerait pas par la lumière et qui n'utiliserait pas des métaphores, est déjà perdu. Tout cela marque la naïveté originaire du langage, autrement dit la finitude originaire de la parole et l'impossibilité *de dire* l'infini, qui est justement désigné «par voie négative: in-fini» (Derrida, 1972, p. 167). La seule façon de respecter (comme dit Levinas) l'autre comme infiniment autre, c'est à travers le langage qui est déjà finitude et métaphore. Sur ce point, Derrida montre la «complicité irréductible» entre le langage de la vie quotidienne et le langage philosophique.

Le langage ne peut donc pas être non-violent. En même temps, il est nécessaire, pour combattre la violence. Non seulement celle qui est inscrite en lui, mais aussi celle du silence infini et de la nuit précédant et réprimant le discours. C'est pourquoi «le langage ne peut jamais que tendre indéfiniment vers la justice en reconnaissant et en pratiquant la guerre en soi. Violence contre violence. *Économie de violence*» (Derrida, 1967, p. 172). Bien que la guerre s'ouvre avec l'ouverture du discours, seulement le discours fait la guerre à la guerre. Le paradoxe que Derrida montre est le suivant: la parole est la première défaite de la violence. Pourtant, il n'y aurait pas de violence avant la possibilité de la parole. C'est pourquoi:

Le philosophe (l'homme) doit parler et écrire dans cette guerre de la lumière en laquelle il se sait toujours déjà engagé et dont il sait qu'il ne pourrait s'échapper qu'en reniant le discours, c'est-à-dire en risquant la pire violence. C'est pourquoi cet aveu de la guerre dans le discours, aveu qui n'est pas encore la paix, signifie le contraire d'un bellicisme. (Derrida, 1972, p. 167)

Ce passage est intéressant. Non seulement parce qu'il montre que la déclaration de

guerre à la guerre répond à un choix de la moindre violence dans une économie de la violence (ce qui fait qu'elle est loin du bellicisme), mais aussi parce qu'elle marque une différence sexuelle. Compte tenu des réflexions de Derrida sur la sexualisation des textes philosophiques, ce geste qui rapporte les figures masculines «du philosophie» et de «l'homme» ne peut pas être une simple naïveté, ce (malgré le fait que « homme » porte une signature apparemment neutre et universelle).

La guerre habite donc le logos philosophique qui est pourtant le seul à pouvoir déclarer la paix. Si l'on considère à la notion cixousienne d'écriture féminine comme une née en réponse à la guerre de l'écriture philosophique androcentrique, on peut se demander si une telle écriture peut transformer les stratégies de guerre et de paix d'un tel discours⁵ : Est-elle encore une tentative qui, à l'instar de celle de Levinas, entendent questionner la philosophie et de faire un pas en dehors d'elle, sans pour autant en sortir ? À ce propos, l'opération d'Irigaray semble particulièrement intéressante : lorsqu'elle propose l'expression «parler-femme», elle indique qu'elle ne peut pas expliquer comment faire pour «parler-femme». Plutôt que commencer à expliquer comment parler-femme, c'est-à-dire plutôt que de se laisser parler par un système qui ordonne et assure son langage, elle dit qu'elle ne peut pas rendre compte du « parler-femme » car «il se parle, il ne se méta-parle pas» (Irigaray, 1977, p. 141). Elle attribue le motif de son travail au caractère insensé et à l'impossibilité d'articuler l'énoncé «je suis une femme». L'articulation d'un tel énoncé est impossible parce que 1) «femme» n'est jamais un attribut d'être ; et 2) parce que «suis un femme» ne se prédique pas de «je». La seule façon de parler intelligemment, valablement, est « en tant que sexué(e) mâle (l'avouant ou pas) ou asexué(e) » (Irigaray, 1977, p. 145). Toute autre façon de parler, c'est tomber dans l'illogique et l'incohérent. Pour réfléchir au caractère incohérent et illogique de tout parler-autre, il est inévitable de passer par le discours-maître, par «celui qui prescrit, en dernière instance, l'organisation du langage, qui fait la loi aux autres, et d'ailleurs à celui que l'on tient sur ces autres : le discours des discours, le discours philosophique» (Irigaray, 1977, p. 146). Néanmoins, l'on ne peut pas rester non plus tout simplement à l'intérieur de ce discours, «du philosophique lui-même». Ainsi, le pari d'Irigaray est de recourir aussi à d'autres langages, sans pour autant oublier la dette envers le philosophique. Concernant l'opération déconstructive du renversement, il

5 “ Admettre qu'écrire c'est justement travailler (dans) l'entre, interroger le procès du même et de l'autre sans lequel rien ne vit, défaire le travail de la mort, c'est d'abord vouloir le deux, et les deux, l'ensemble de l'un et l'autre non pas figés dans des séquences de lutte et d'expulsion ou autre mise à mort, mais dynamisés à l'infini par un incessant échange de l'un entre l'autre sujet différent “ (Cixous, 2010, p. 51-52).

y a ici une inflexion. Ne pas aborder tout simplement de front la maîtrise philosophique, c'est-à-dire essayer d'écrire d'autres langages, implique aussi pour Irigaray le fait d'accepter le silence ou l'aphasie comme symptôme historico-hystérique afin que «quelque chose du féminin comme limite du philosophique puisse enfin s'entendre» (Irigaray, 1977, p. 146). Il ne s'agit pas, cependant, de s'installer dans le revers (du masculin), «ni de renverser l'économie du même en faisant du féminin *l'étalon de la 'différence sexuelle'*, mais d'essayer de pratiquer cette différence» (Irigaray, 1977, p. 154) afin d'ouvrir d'autres modes d'écriture et d'interprétation. Pratiquant cette différence, Irigaray se demande s'il est possible de la reconduire encore une fois à un procès de hiérarchisation et de subordination. Bien que la proposition d'Irigaray consiste finalement à parvenir à une articulation non hiérarchique de la différence sexuelle, il est possible de penser – malgré elle – que le fait de ne pas pouvoir éviter de passer quelque part par le discours maître implique de ne pas pouvoir éviter, du moins pas complètement, l'économie de la violence qui le sous-tend. Ce qui ne veut pas dire, bien entendu, répéter la même violence en la renversant, mais plutôt de la combattre en pratiquant en même temps la guerre en soi, c'est-à-dire en interrogeant à chaque fois la scène montée.

Si dans *Violence et métaphysique* Derrida montre que la guerre s'ouvre avec l'ouverture du discours, il insiste sur le fait que c'est le discours qui fait la guerre à la guerre. C'est le point d'inflexion par rapport à Levinas : la guerre habite le logos philosophique qui est pourtant le seul à pouvoir déclarer la paix. La philosophie par conséquent peut donc faire la guerre en soi. Cette discussion peut être mise en relation avec les réflexions de Derrida sur l'institution philosophique dans les années 1970. Dans «Où commence et comment finit un corps enseignant», il affirme que la déconstruction de la philosophie ou du phallogocentrisme comme métaphysique ne veut surtout pas dire «un projet de déconstruction « qui envisage tout simplement l'immédiate disparition ou à «la mort « de la philosophie en ignorant d'une façon naïve ce qu'il en est des retours de mort:

ce serait une fois de plus abandonner le terrain d'une lutte à des forces très déterminées qui ont toujours intérêt [...], à installer sur les lieux apparemment désertés par la philosophie, et dès lors occupés, préoccupés par l'empirisme, la technocratie, la morale ou la religion (et tout cela à la fois) un dogmatisme proprement métaphysique, plus vivant que jamais, au service de forces qui ont été de tout temps liées à l'hégémonie phallogocentrique. (Derrida, 1976, p. 66)

Réapparaît ici la question des forces qui dominent effectivement un champ historique déterminé. La philosophie n'en est pas exempte. Elle est aussi déterminée «par une énorme organisation (sociale, économique, pulsionnelle, fantasmatique, etc.), par un puis-

sant système de forces et d'antagonismes multiples» (Derrida, 1976, p. 67). Le simple fait d'abandonner la philosophie n'implique nullement que l'on se débarrasserait des forces qui installent les dogmatismes. Au contraire, ce serait leur donner libre cours.

D'ailleurs, l'économie de la violence dont parle Derrida, cette «violence contre violence», fait voir qu'il n'y a pas de hors-la-guerre. S'il n'y a que de la guerre après l'ouverture du discours, alors il n'y a que de la guerre après la différence. Reprenant *Ulysse gramophone, deux mots pour Joyce*, l'on pourrait dire que la guerre, logée au sein du langage, a déjà été déclarée. Dans la mesure où il y a la langue, c'est-à-dire plus d'une langue, il y a la guerre. Si au commencement il y a la différence, alors la guerre a déjà commencé.

On peut penser que les réflexions de Derrida sur le phallogocentrisme répondent à l'effort délibéré de faire la guerre à la signature masculine à travers la signature masculine. Si «la philosophie a été liée depuis toujours à une figure masculine et paternelle» (Derrida dans Dick & Ziering Kofman, 2002), on se demande si la philosophie peut être écrite et signée par une autre signature que celle à laquelle elle aura été historiquement associée depuis ses commencements. A suivre les réflexions de Cixous sur l'ordre masculin comme économie fonctionnant à partir de la loi d'appropriation⁶, ainsi que les réflexions de Derrida sur la violence, on peut se dire qu'il n'y a pas de dehors de l'appropriation ou de l'ordre masculin. Le langage est traversé dans sa structure même par la distinction dedans/dehors, propre/non-propre, et on ne peut déconstruire une telle structure qu'en passant par le langage, c'est-à-dire par le partage à déconstruire. Il s'agit d'une opération dans et par le langage, impliquant de bouleverser tout le système, et pas seulement de remplacer certains mots. Questionner la scène philosophique androcentrique implique tout d'abord de reconnaître qu'il n'y a pas de dehors de la scène, et que toute tentative de passer d'un coup en dehors des catégories (et des oppositions) phallogocentriques, sans y réfléchir, sans intervenir sur la conceptualité même, finit par reproduire la scène dont elle se croit dispensée. Penser la contamination ou le fait qu'il ne saurait y avoir de dehors totalement exempt d'androcentrisme, ne veut pas dire se complaire dans une attitude nihiliste. C'est au contraire affronter cette violence irréductible : écrire en sachant que chaque nouvelle trace, chaque ouverture, inscrira à son tour une nouvelle blessure.

Dans «La pharmacie de Platon», nous lisons : «la mort du père ouvre le règne de la violence» (Derrida, 1972, p. 168). Dans cette scène, l'écriture, discours demi-mort, survivant, comporte en elle-même le parricide là où il n'y a pas l'assistance, la parole (vivante) du père : l'écriture se tait. Derrida y ajoute «En choisissant la violence – et c'est bien de cela

6 Cf. Cixous, H. (1975). Le rire de la Méduse. In *Le Rire de la Méduse et autres ironies*. Galilée.

qu'il s'agit dès le début – et la violence contre le père, le fils – où l'écriture parricide – ne peut manquer de s'exposer lui-même. Tout cela est fait pour que le père mort, première victime et ultime ressource, ne soit plus là. L'être-là est toujours celui d'une parole paternelle. Et le lieu d'une patrie» (Derrida, 1972, p. 168). Dans ce texte, publié dans la revue *Tel Quel* en 1968, quatre ans après *Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas* (*Revue de Métaphysique et de Morale*, 1964), il s'agit, encore une fois, d'un choix et d'un risque à prendre. Si dans « Violence et métaphysique... » la pire violence est celle du silence absolu, dans cette scène pharmacologique, la pire violence, celle d'une parole paternelle, c'est l'être-là, l'être présent, vivant : le père est. À ce point, l'on pourrait faire l'équivalence entre le silence absolu (la pire violence selon le texte « Violence et métaphysique... ») et l'accomplissement du rêve androcentrique de la parole (vivante) du père. Si l'être est, alors il n'y a pas de possibilité de s'adresser à autre, selon Levinas. Il n'y a même pas d'adresse dans la mesure où il n'y a pas de différence. Pas d'avenir non plus. C'est contre cette violence que Derrida choisit une certaine économie de la violence qui peut aussi impliquer de (se) faire violence.

Bibliographie

- CIXOUS, Hélène. Sorties. In **La jeune née**. Union générale d'Éditions, 1975.
- CIXOUS, Hélène. Le rire de la Méduse. In **Le Rire de la Méduse et autres ironies**. Galilé, 2010.
- DERRIDA, Jacques. Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas. In J. Derrida, **L'écriture et la différence**. Seuil, 1967, p. 117228.
- DERRIDA, Jacques. La pharmacie de Platon. In J. Derrida, **La dissémination**. Seuil, 1972, p. 69198.
- DERRIDA, Jacques. Où commence ou comment finit un corps enseignant. In D. Grisoni (Éd.), **Politiques de la philosophie**. Grasset, 1976, p. 5598.
- DERRIDA, Jacques. **Politiques de l'amitié. Suivi de L'oreille de Heidegger**. Galilée, 1994.
- DERRIDA, Jacques. **Heidegger : La question de l'Être et l'Histoire. Cours de l'ENS-Ulm 1964-1965** (T. Dutoit, Éd.). Galilée, 2013.
- DERRIDA, Jacques. **Geschlecht III. Sexe, race, nation, humanité** (G. Bennington, R. Therezo, & K. Chenoweth, Éd.). Seuil, 2018.
- DERRIDA, Jacques. (P.-A. Brault & P. Kamuf, Éd.). Seuil, 2019.

- DICK, Kirby, & Ziering Kofman, Amy. (Réalisateur). **Derrida**. Jane Doe Films, 2002.
- HEIDEGGER, Martin. **Grammaire et étymologie du mot « être »**. Introduction en la métaphysique (chapitre II) (P. David, Trad.), 2005.
- IRIGARAY, L. **Ce sexe qui n'en est pas un**. Minuit, 1977.
- MICHAUD, G. **Jacques Derrida. L'art du contretemps**, Nota Bene, 2004.
- LEVINAS, Emmanuel. **Totalité et infini. Essai sur l'extériorité**. Librairie générale française, 1990.
- SEBBAH, François-David. C'est la guerre. **Cités**, 2006, v.1 (25), pp. 4154. <https://doi.org/10.3917/cite>
- ZARKA, Y. S'évader. **Cités**, 2006, v.1 (25), pp. 13. <https://doi.org/10.3917/cite.025.0001>



A PROMESSA DE SEGURANÇA E O ESPECTRO DA MONSTRUOSIDADE

Paula Vargens¹

RESUMO

O presente trabalho tem como objetivo pensar sobre os discursos da segurança, que têm assumido uma centralidade nas últimas décadas, e as noções de monstros e monstruosidade. Entendemos que a centralidade parece se alimentar do espectro da monstruosidade e de um movimento de enquadramento dos povos racializados, pobres e subalternizados como monstros, justificando o uso das mais diversas formas de violências. A figura do monstro opera, por um lado, como ameaça que serve de argumento para o endurecimento das políticas de segurança, e, por outro, como um fantasma que assombra aqueles que, em nome da segurança, cometem violências atrozes.

PALAVRAS-CHAVE

Desconstrução da colonialidade; Políticas de Segurança; Monstros; Violência.

ABSTRACT

The present work aims to think about the discourses of security, which have assumed a centrality in recent decades, and the notions of monsters and monstruosity. We understand that centrality seems to feed on the spectre of monstruosity and a movement to frame racialized, poor and subalternized peoples as monsters, justifying the use of the most diverse forms of violence. The figure of the monster operates, on the one hand, as a threat that serves as an argument for the hardening of security policies, and, on the other, as a ghost that haunts those who, in the name of security, commit atrocious violence.

KEYWORDS

Deconstruction of coloniality; Public security policy; Monsters; Violence.

¹ Doutora em Filosofia. Pedagoga. Mestre em Educação (FFP/UERJ). Doutora em Educação (UERJ).
Email: paulavargens@gmail.com

Introdução

A questão da segurança atravessa de diversos modos a sociedade ocidental. Os debates sobre como lidar com aqueles que rompem com a ordem estabelecida não é algo novo, ao contrário, se faz presente nos debates da filosofia já em Platão. No entanto, a formação do Estado moderno europeu demandou a elaboração de novas tecnologias de controle e punição (Foucault, 2021). Nesse movimento, foi se delineando o que era segurança e o que era violência, bem como a construção de uma ideia de que seria possível uma sociedade plenamente segura e que, para tanto, precisaria apenas de alguns ajustes, de consertar alguns desvios, ou excluir alguns desviados. Há nessa narrativa, contudo, já uma distinção entre aqueles que seriam o “cidadão de bem”, garantidores da lei e da ordem, e aqueles que seriam uma ameaça à paz e à segurança da comunidade.

Elsa Dorlin (2020) apresenta um importante estudo no qual argumenta que somente alguns grupos têm o direito à autodefesa. Em sua análise, a autora pontua que as ações praticadas por determinados grupos, especificamente, por grupos formados pelos *outros*, pelos negros, subalternizados, colonizados, periféricos serão tidas sempre como violentas, colocando tais grupos em uma situação de constante vigilância, controle e punição. Desta forma, mesmo os atos de defesa realizados por estes serão lidos sempre como atos de violência e ameaçadores, restringindo o direito à autodefesa. Há o estabelecimento de um conjunto de

técnicas que podem ser resumidas pelo seguinte adágio: ‘quanto mais você se defender, mais sofrerá, mais terá a certeza que morrerá’ [...] Essa economia de meios que faz do condenado, e, de modo mais geral, do corpo violentado, seu próprio algoz desenha de forma negativa os traços do sujeito moderno. Que decerto foi definido [...] pela capacidade de se defender, mas essa capacidade de autodefesa também se tornou um critério de diferenciação entre aqueles que são sujeitos plenos e os outros – aquelas e aqueles que se buscará diminuir e aniquilar, desvirtuando e deslegitimando a capacidade de autodefesa, aquelas e aqueles que, ao defenderem o corpo, serão expostos ao risco de morte, para que se convençam de sua incapacidade de se defender, de sua impotência radical. (Dorlin, 2020, p. 16-17)

A distinção de dois grupos, dos que podem ou não se defender, acaba por se estabelecer como um meio de diferenciação dos que são plenamente humanos e aqueles que não correspondem exatamente a esse ideal. Ao restringir o direito de autodefesa, há uma restrição das possibilidades de expressão e existência desses sujeitos. Dentro da lógica estabelecida a partir da dicotomia segurança x violência, essas pessoas são colocadas na dimensão da violência, tornando-se, ao mesmo tempo, uma ameaça à segurança e indefensáveis: “A exclusão do direito à defesa implicou a produção de sujeitos indefensáveis

por serem considerados ‘perigosos’, violentos e culpados por princípio – mesmo que tudo tenha sido feito para torná-los impotentes para se defender.” (Dorlin, 2020, p. 52)

A distinção entre os que podem ou não se defenderem, segundo Dorlin, se delimita a partir de relações de poder e das estratégias para a manutenção da ordem. Neste sentido, vão se criando narrativas que justifiquem tais distinções e a construção do medo. Há, contudo, como observa Judith Butler (2023), uma centralização do discurso da segurança após os ataques ocorridos em 11 de setembro nos EUA. A radicalização dos debates e políticas para a garantia da segurança têm em seu outro lado a radicalização da construção que determinados grupos não são exatamente humanos.

Achille Mbembe (2022) argumenta que nessa época em que vivemos, a questão da segurança ganha uma centralidade fundamental na organização dos modos de vida, na gestão de quem pode viver, de quem pode morrer, de quem tem o direito de ir e vir. Em uma sociedade de segurança, como compreende, o que importa,

não é afirmar a liberdade, mas controlar e governar os modos de aparição [...] Uma das maiores contradições da ordem liberal sempre foi a tensão entre liberdade e segurança. Essa questão parece ter sido decidida. A segurança agora supera a liberdade. Uma sociedade de segurança não é necessariamente uma sociedade de liberdade. Uma sociedade de segurança é uma sociedade dominada pela necessidade irreprimível de adesão a um conjunto de certezas. Ela teme o tipo de questionamento que se abre para o desconhecido e para o risco que, em contrapartida, precisa ser contido. (Mbembe, 2022, p. 83)

A centralização da segurança parece favorecer a especialização de novas técnicas de controle e contenção, bem como de uma atualização desse enquadramento do *outro* como *menos que humano*, como compreende Butler (2017). Há um deslocamento dessas pessoas para uma fronteira entre o humano e o inumano. No entanto, esse lugar de fronteira é, dentro da mitologia, habitado pelos monstros. O monstro é justamente o ser híbrido, o que, apesar de não ser reconhecido como humano, não são também, do reino animal. Ele é o encontro dos dois reinos, que ao mesmo tempo em que estabiliza a normalidade do humano, também ameaça.

Nesse sentido, o monstro é aquele que ameaça à segurança, é a expressão em si da violência, do risco à ordem e à sociedade. Resta uma distinção entre o humano e o monstro, estabelecendo um outro par binário. Entendemos que há uma relação muito próxima entre o binômio *segurança x violência* e aquele estabelecido entre o par *humano x monstros*.

O espectro do monstro atua aqui como um elemento que alimenta e justifica a narrativa da centralidade da segurança, da necessidade de se proteger desta ameaça que ronda, que pode chegar a qualquer momento. Dentro de uma estrutura de poder tal qual estabelecida na colonialidade, esses *outros*, esses que serão os monstros, serão os povos racializados, os

pobres, as mulheres, os negros, os subalternizados. Pensar nessa relação entre a segurança e os monstros se apresenta, assim, como uma necessidade ético-política.

A proposta da desconstrução da colonialidade, como apresentada por Marcelo Moraes (2020), vem como uma aposta para se repensar a história, desde um compromisso com os povos racializados, pobres e subalternizados, podendo trazer elementos que a narrativa da colonialidade esconde, escamoteia, nega. Se o processo de dominação visa um profundo epistemicídio, nunca ele se dá por completo: existem fissuras e brechas. A desconstrução da colonialidade propõe um deslocamento, um pensar a partir de lugares que tradicionalmente a filosofia tende a silenciar. Moraes menciona que:

A história da filosofia, a formação da cultura e do pensamento ocidental está estruturada de forma hierárquica num lugar, num espaço, num território, numa língua, a Europa. Para isso, é preciso atravessar as fronteiras e reterritorializar nossas questões a partir de outro lugar, outro *topos*. [...]. A desconstrução da colonialidade é a desconstrução do logocentrismo e das violências identitárias e epistêmicas produzidas por mais de dois mil anos pela prática colonial. É um pensamento transgressor, que possibilita desestabilizar a hegemonia do pensamento europeu e trazer uma história da exclusão e do esquecimento das culturas não ocidentais. (Moraes, 2020, p. 188-189)

Soma ao pensamento derridiano a compreensão da perpetuação dos processos de colonização e seus efeitos de subalternização dos povos racializados e, conseqüentemente, das violências sofridas sistematicamente dentro deste modelo de organização social que sobrevive apenas diante da manutenção de processos de dominação, exploração, desigualdades e injustiças. A da desconstrução da colonialidade se vincula à tarefa desconstrutiva em um movimento no qual os processos de inversão e deslocamento tenham um compromisso ético-político de construção de uma sociedade mais justa e menos violenta a partir da perspectiva dos subalternizados. Nesse sentido, nos ajuda a deslocar a primazia da segurança e poder perceber o quanto em nome da segurança se cometem verdadeiras atrocidade contra os que são monstrificados.

Segurança e justiça

A centralidade que a temática da segurança tem assumido se estabelece atravessada por uma série de elementos contribuem para uma aceitação desse enfoque, que acaba sendo lido, muitas vezes, como a única solução possível e absolutamente necessária. Para o presente estudo, gostaríamos de olhar para dois aspectos: a ideia de justiça e o espectro da monstruosidade.

Entendemos que a justiça atua, nesse sentido, como um fator legitimador da narrativa da centralidade e urgência da garantia da segurança. A justiça fica entendida, nesta pers-

pectiva, como algo neutro, universal, baseada em leis e vinculada ao direito, de forma que a segurança seria garantida a partir da aplicação da lei. Tal associação, contudo, escamoteia a própria violência que há nas leis.

O filósofo Jacques Derrida observa que não é possível falarmos de uma relação direta e exata entre a aplicação das leis e a realização de justiça. Em sua obra *Força de Lei* (2010), ao tratar da relação entre desconstrução e a possibilidade de justiça, provoca alguns questionamentos sobre o direito, as leis e a justiça. Insiste nesses conceitos, tencionando-os de forma a apontar a impossibilidade se vincular a aplicação das leis ao fazer justiça. A justiça, desta forma, fica compreendida desde um sentido jurídico-ético-político, que reconhece que a aplicação da lei exige uma violência, ou seja, que ela sempre se dá a partir do uso de uma força (*“to enforce the law”*):

Quando se traduz em francês *“to enforce the law”* por “aplicar a lei”, perde-se aquela alusão direta, literal, à força que vem do interior, lembrando-nos que o direito é sempre uma força autorizada, uma força que se justifica ou que tem aplicação justificada, mesmo que essa justificação possa ser julgada, por outro lado, injusta ou injustificável. (Derrida, 2010, p. 7)

Como distinguir, então, a força justa e a violência que consideramos injusta? O que nessa narrativa da segurança é uma força justa e o que é violência? Seria mesmo possível separar desta forma tão rígida como pretendida nesse discurso, segurança e violência? O processo de desvincular o direito da justiça implica em um questionamento da supremacia de um dos elementos dos pares binários opostos, e, conseqüentemente, a lógica hierarquizante desta racionalidade. O questionamento filosófico-desconstrutivo se faz no sentido de tensionar e desnaturalizar determinadas categorias que apresentam como neutras e universais nesta racionalidade ocidental; trazer ao jogo o que fica escondido pela narrativa única, deslocando a supremacia de um dos elementos dos pares binários; trazer ao jogo aspectos que tensionem a crença em uma pureza de tais elementos. Ou, poder olhar para o que fica escamoteado do que é identificado como uma sociedade de segurança e de suas leis.

A segurança atua aqui nesse entre que, por um lado é remédio, mas por outro lado, é veneno (Derrida, 2005). Ao mesmo tempo que fala de uma necessidade comum de garantir uma ordem para uma normalização da vida, para uma organização social, é utilizada como instrumento de imposição de poder e exercício de violência, excluindo dessa ordem social pessoas e grupos. Segundo Dorlin (2020):

Segurança é um *pharmakon*, um remédio, uma injunção que traz alívio. Em face das políticas de gestão discriminatórias, de produção exponencial de riscos e insegurança sociais que descortinam gradualmente as vidas “invisíveis”, a segurança responde à necessidade

vital de circular no espaço público ou privado (sem ser violentado.a, assediado.a, destruído.a), de assegurar à coletividade condições materiais de existência, de viver sob um teto, de criar outras formas de viver, de trocas, de contraculturas, de práticas de si; ela responde à necessidade de se ajudar, de se amar...; entretanto é também uma injunção que envenena, que obriga as vidas militantes a se aposentar, que as estimula a construir suas fortificações, a abandonar seus postos. Quanto mais as pessoas se protegem da insegurança, mais esgotam o poder daquilo que significa uma “comunidade”; quanto mais se protegem, mais concretizam uma forma de biopolítica numa escala de lutas, um *biomilitarismo*. (Dorlin, 2020, p. 255)

A narrativa da segurança atua em uma dimensão de promessa. E, como promessa, ela não é presentificável, pode acontecer ou não, e se for acontecer não se sabe quando. Também pouco há o registro desta experiência que pouco nos parece compatível com o modelo de sociedade em que vivemos. A promessa desloca o presente, mitiga o que se vive, em nome de algo que virá, mas como promessa não é realizável. Em nome da segurança se autoriza o uso das mais diversas formas de violência, em nome da segurança se justifica a prática das mais diversas barbaridades. A promessa de segurança se faz na prática extremamente insegura, extremamente violenta para todos aqueles que são os *outros*.

A primazia da segurança opera como gerenciador das mais diversas políticas públicas, não apenas na área da segurança e tem como consequência não apenas o encarceramento, ainda que este seja seu ponto culminante. Há toda uma gestão da cidade, dos corpos e das possibilidades de deslocamentos que passam a ser geridas a partir da perspectiva de garantia e defesa da segurança. Neste sentido, Wang pontua que:

A paisagem urbana está organizada de acordo com uma política espacial de segurança. Corpos que despertam sentimentos de medo, nojo, raiva, culpa ou mesmo desconforto devem ser descartados e direcionados à remoção, a fim de garantir uma sensação de segurança aos brancos. Em outras palavras, o espaço que os brancos ocupam deve estar *limpo*. (Wang, 2022, p. 249)

A discursividade sobre a segurança e a gestão das incertezas, adentra um ciclo sem fim, já que a promessa de segurança promove o terror, o medo, a violência, e, por sua vez, as ações tidas como violentas, terroristas, alimentam as ações realizadas em nome da segurança, que não acaba. Quanto mais tida como violenta a ação, mais violenta a repressão, que faz com que a ação retorne ainda mais violenta, e aumente ainda mais a repressão.

Resta toda uma construção de uma promessa de segurança, ou da possibilidade de consolidação de um ambiente plenamente seguro, salvo das ameaças externas. Neste sentido, enquanto promessa, refere-se ao impossível, possui uma dimensão espectral que não se presentifica. Uma ideia de segurança por vir fica, então, neste lugar de uma promessa

que não se presentifica, que não se efetiva enquanto uma presença. Há um eterno adiamento da segurança e toda uma construção narrativa que argumenta no sentido de que é preciso “vencer o mal”, “combater o inimigo”, lutar contra o terror, contra as drogas, contra os imigrantes..., mas que, após a vitória, se alcançará a segurança prometida.

No entanto, como visto, o próprio exercício da lei, carrega em si, também, o exercício da violência. Ademais, a ordem política e econômica que vivemos é violenta, desigual e injusta, de forma que não é possível falar de uma sociedade justa, igual e segura para todos dentro desse modelo. A garantia da tal segurança que é vendida se faz em cima do sangue e do exercício da violência sobre diversos corpos racializados, pobres, periféricos. A ideia de uma segurança plena, neutra e universal, que seria boa a todos, não é real. A narrativa da segurança plena fica atrelada a um processo de desumanização destes grupos e ainda joga com elementos como a promessa de uma neutralidade das políticas de segurança e da aplicação das leis. Como nos ensina Dirce Solis:

Esses discursos, muitas vezes encapados por uma aparente solidariedade ou fraternidade, promovem a segregação de todos aqueles de diferentes etnias, religiões ou nação, como pertencentes à categoria de “humanidade”. O discurso universalizante que propõe considerar todos os homens como iguais ou irmãos acaba por rejeitar os diferentes e produzir historicamente efeitos de exclusão dos mais atozes e sanguinolentos. (Solis, 2017, p. 197)

O discurso da segurança acaba por se transformar em uma mola propulsora da própria violência do Estado e da manutenção da ordem social, sendo utilizado contra qualquer um que questione o poder do soberano. Sobre isso, comenta Marcelo Moraes:

Os Estados-Nações atuam no âmbito da promessa, mas, como toda promessa, sem a pretensão de cumpri-la. A ideia de prometer é a intenção de garantir uma segurança e uma manutenção do poder. Sempre na atmosfera do terror, existe a possibilidade de não cumprir ou de reverter a promessa em ameaça; o discurso prometido, enquanto performativo de força, alimenta, por sua vez, as tensões internas e externas do Estado. [...] O espectro do terror é uma estratégia para manter o soberano. (Moraes, 2020, p. 132)

A promessa seduz, reativa o imaginário de uma sociedade plenamente segura, brinca com essa narrativa fantasiosa, que remete a uma ideia de paraíso. Apaga as contradições e os limites da sociedade moderna-colonial europeia e apresenta uma solução mágica, que, porém, é deslocada, jogada para o futuro. Em nome da promessa de segurança, de paz completa, as maiores atrocidades podem ser cometidas (e o são). Como garantir a segurança, essa segurança prometida, a paz, em um modelo que não aceita o outro? Que desde uma classificação racial hierarquizada os povos e define que alguns, os não-brancos, os negros, os povos originários, os latinos, os muçulmanos, as mulheres, os pobres, não são tão humanos quanto o homem branco euro-norte-americano, e que, portanto, devem ser

explorados, subjugados? Como falar de paz se são estes mesmos Estados que vão utilizar de toda violência colonial, inclusive com muita guerra, tortura, e todas as formas de violação, para manterem seu poder? *Pacifique-se, ou te mato. Humanize-se, ou te mato.*

Ademais, não há uma neutralidade ou pureza nesta segurança, que está sempre a serviço de, está sempre atuando *em nome de*, o que nos permite olhar para suas complexidades, para as violências implícitas nesse próprio discurso, percebendo suas bases racistas e cruéis. Olhar para as complexidades, desnaturalizando o discurso, implica um olhar para os elementos que envolvem esse jogo entre segurança e violência, deslocando a ideia da segurança sempre associada ao campo do bem, e a violência relegada à esfera do mal. O reconhecimento desse jogo permite um deslocamento e uma abertura para esse lugar híbrido, esse “entre” que se apresenta. Ou, talvez, olhar para a violência e o horror que a promessa de segurança carrega seja inclusive olhar como essa ideia de segurança também permeia, constitui e é assombrada pelas próprias dimensões e espaços do campo da violência, ou tidas como violentas.

Compreender a segurança como por vir desloca o debate do presente, uma vez que esta opera na ideia de que em nome de algo que virá justifica-se, autoriza-se, diz-se não violento; cria-se uma linha de corte que busca separar segurança e violência, jogando aos “outros” a dimensão da violência. Este discurso escamoteia toda a dimensão de disputa de poder, controle dos corpos, tecnologias punitivistas, e mesmo de todo horror utilizado para sua manutenção cotidianamente. Desta forma, a promessa de segurança, tendo como um de seus fundamentos esse ideal de justiça pautado no direito, acaba por ser um grande operador de violências e silenciamentos.

A construção do monstro como ameaça

Se, por um lado, a centralidade da segurança se apoia em uma ideia de justiça, um outro apoio que vem a ser fundamental para a consolidação desse processo é uma construção de que determinados humanos não são bem humanos, são *menos que humanos*. Entendemos que esse movimento vem associado a uma série de fatores que fazem com que essa inferiorização tenda a um deslocamento que os associa ao lugar do monstro, deslocando esses sujeitos para uma fronteira entre o humano e o animal.

A normalização do humano se estabelece nesse lugar definido entre os animais e os deuses, tendo em suas fronteiras, como limites, os semideuses e os monstros. Os monstros estariam, assim, no limite do que é o humano, na fronteira entre humano e o animal, mas ainda dentro de uma possibilidade de *outro*, atuando como balizador do humano. Gil salienta que:

Como outros-radicalmente outros, já se encontram para lá do humano. O outro toma forma no intervalo que vai do Ego-homem ao animal e aos deuses, resultando sempre de uma transformação da humanidade do homem. [...] É por isso que as diferentes formas do Outro tendem para a monstruosidade: contrariamente ao animal e aos deuses, o monstro assinala o limite ‘interno’ da humanidade do homem”. (Gil, 2006, p. 17)

Neste sentido, “o monstro é pensado como uma aberração da ‘realidade’ (a monstruosidade é um excesso de realidade) a fim de induzir, por oposição, a crença na ‘necessidade da existência’ da normalidade humana” (Gil, 2006, p. 18). Com a modernidade, os monstros que se situavam em terras distantes, guardando paraísos e infernos, chegam ao cotidiano. Inicialmente aparecem como nascimentos monstruosos, sendo culpa das mães que não eram puras o suficiente, que tinham desejos desvirtuosos, ou não eram moralmente corretas. Sobre isso, Gil complementa:

Toda uma tradição que vai até o século XVIII associa o nascimento dos monstros à “prodridão” matricial. Existe uma relação muito directa entre os nascimentos monstruosos, a “devassidão” do desejo feminino e esse primeiro alimento visceral do embrião humano, relação que poder ser resumida da seguinte maneira: a devassidão é uma das causas da existência dos monstros, acrescentando uma carga metafórica, como “sujidade moral”, à “sujidade matricial” que alimenta o embrião. E isso provoca o nascimento do monstro. (Gil, 2006, p. 85)

Aos poucos a figura do monstro será associada aos povos colonizados, especialmente os povos negros e originários. Aqui a proximidade com a natureza vem como um indicativo de uma selvageria, de uma aproximação com o reino animal, com o questionamento se teriam ou não alma. Entra ainda nessa associação diversos elementos que vinculam esses grupos a uma devassidão moral que os coloca sempre como ameaças: é a depravação sexual, que constrói a imagem do “negro-bestial-estuprador” que fere a “boa moça da família de bem”; é a ideia da sujeira, do corpo indomável, do sem lei; do corpo que deve ser contido, controlado, até eliminado, se for preciso.

Os estudos de Foucault, presentes em sua obra *Os Anormais* (2010), nos ajudam a compreender essa passagem do monstro distante para o cotidiano e a construção do monstro moral, que nos assombra até os dias de hoje. O filósofo apresenta a figura do anormal, o qual será remetido a um conjunto de aspectos que irão reduzi-lo ao monstro. Três personagens irão especialmente marcar o movimento que traz o monstro para o cotidiano, em uma dinâmica que ao aproximar e banalizar a figura monstruosa, gera a sensação de uma ameaça permanente, alimentando a demanda por instrumentos punitivos e de controle. Constrói-se a figura do monstro moral.

O monstro contradiz a lei, ele é o misto, o que escapa às leis da natureza e às leis de

Deus, é o misto entre dois reinos, entre o humano e o animal. Seguindo Foucault (2010), o monstro é o ser híbrido, a mistura de dois reinos, de duas classes, o encontro entre o humano e o animal; é o que escapa aos discursos e normatizações prescritas nos saberes médicos ou jurídicos,

pois o que define o monstro é o fato que ele constitui, em sua existência mesma e em sua forma, não apenas uma violação das leis da sociedade, mas uma violação das leis da natureza. Ele é, num registro duplo, infração às leis em sua existência mesma. [...] Ele é o limite, o ponto de inflexão da lei e é, ao mesmo tempo, a exceção que só se encontra em casos extremos, precisamente. Digamos que o monstro é o que combina o impossível com o proibido. (Foucault, 2010, p. 47)

A sua existência viola a lei e inviabiliza que a própria lei seja capaz de responder a essa violação. Sua existência mobilizará o desejo de sua eliminação, “será a violência, será a vontade de supressão pura e simples, ou serão os cuidados médicos, ou será a piedade” (Foucault, 2010, p. 48). Ele está fora da lei. Ele é o excesso, a forma brutal, viola mesmo a lei da natureza, é a contranatureza. É o modelo de todas as pequenas irregularidades possíveis. Como limite, que representa ao mesmo tempo o impossível e o proibido, carrega um princípio inteligibilidade para a compreensão dessa nova diagramação do monstro, “o anormal é no fundo um monstro cotidiano, um monstro banalizado” (Foucault, 2010, p. 49).

A figura do anormal se constrói espectralizada pela imagem do monstro, associa o anormal ao monstro humano, anuncia que o anormal deve ser eliminado, que a lei não é capaz de responder, sendo necessária a intervenção de outras áreas para cuidar, conter, controlar o risco iminente das pequenas irregularidades. A figura do anormal como o monstro humano reforça a imagem do monstro como aquele que se distancia em absoluto da normalidade do humano, em um caminho que não se acredita mais ter volta.

Uma outra personagem que vem nessa construção do anormal se refere à figura do “indivíduo a ser corrigido”, que reduz ainda mais o contexto de referência do anormal, ao mesmo tempo que amplia as suas possibilidades de aparição: ele já não é tão mais raro, sua aparição pode se dar a qualquer momento. Se a figura do monstro humano apresentava um caráter de maior raridade, talvez em um extremo do tensionamento do que seria o humano, a frequência do indivíduo a ser corrigido é muito maior. Ele segue sendo o duplo e respondendo aos elementos que o associam ao monstro como o misto entre o reino humano e o reino animal, mas se encontra no cotidiano.

Assim, a figura do indivíduo a ser corrigido aproxima ainda mais esse anormal do cotidiano, ele tem como contexto de referência a família, não apenas da mulher que gera

o ser monstruoso, passa ao “exercício de seu poder interno, ou a gestão de sua economia” (Foucault, 2010, p. 49). O anormal chega no íntimo, está dentro da família, é da gestão da família e das instituições que o apoiam. No movimento de deslocamento do monstro distante para o monstro cotidiano, em tal movimento o monstro deixa de ser algo raro e passa a ser um fenômeno corrente, difícil de ser determinado. Foucault menciona que:

De um lado é uma espécie de evidência familiar, cotidiana, que faz que possamos reconhecê-lo imediatamente, mas reconhece-lo sem que tenhamos provas a dar, a tal ponto ele é familiar. Por conseguinte, na medida em que não há provas a dar, nunca se poderá fazer efetivamente a demonstração de que o indivíduo é um incorrigível. Ele está no exato limite da indizibilidade. (Foucault, 2010, p. 49)

O indivíduo a ser corrigido marca essa chegada do monstro no cotidiano e a banalização do monstro. O indivíduo a ser corrigido é um incorrigível, é uma ameaça constante. Ele demanda uma atuação específica, uma gestão da família, intervenções das instituições, que, no entanto, não foram capazes de corrigi-lo. Estabelece-se um jogo entre a incorrigibilidade e a corrigibilidade. O filósofo francês prossegue com seu comentário:

O eixo da corrigibilidade incorrigível vai servir de suporte a todas as instituições específicas para anormais que vão se desenvolver no século XIX. O monstro empalidecido e banalizado, o anormal do século XIX também é um incorrigível, um incorrigível que vai ser posto no centro de uma aparelhagem de correção. Eis o ancestral do anormal do século XIX. (Foucault, 2010, p. 50)

Essa figura será constantemente associada ao reino animal, remetendo à ideia espectral do monstro como o misto entre o humano e o animal: será aquele que não obedece aos limites e regras sociais, o que rompe com o pacto social. Desestabiliza a ordem e alimenta uma sensação permanente de medo, como se a qualquer momento pudesse haver um ataque. Enquanto um incorrigível ameaçador, volta-se a esses indivíduos o desejo de afastamento, contenção e controle. O espectro do monstro assombra.

Neste sentido, o movimento de banalização da monstruosidade, como proposto, tem como efeito um processo de despolitização das relações sociais e das violências cometidas contra todos aqueles que vão ser associados aos monstros: os povos racializados, os pobres, as mulheres, os subalternizados. Entendemos que tal despolitização se dá justamente nesse ponto em que, diluído no cotidiano, opera, por um lado, como um elemento de identificação, que favorece um certo tensionamento da própria ideia do que é o humano, e, por outro lado, intensifica ou radicaliza o desejo de se afastar dessa imagem que desestabiliza o humano, contribuindo para a naturalização das mais diversas formas de violência impostas a esses grupos.

Olhar para esse par opositivo que se constrói entre humano x monstro, possibilitando a desconstrução dessa rigidez e hierarquização, parece ter uma relação com a desconstrução dessa narrativa de centralização da segurança que justifica as mais abjetas formas de violências. A banalização da monstruosidade acaba por alimentar a construção constante do medo e de um sentimento de urgência de se construir espaços de segurança. Como parte do mesmo processo, serve como anestesia diante da barbárie, adentrando em uma dimensão contemplada pela construção desse sujeito de desempenho insensível à dor. A banalização da monstruosidade se mostra, assim, como um elemento que contribui com o processo de banalização da violência cometida em nome da segurança.

O monstro enquanto espectro

A despolitização dos debates sobre segurança e violência se favorece da imagem do monstro ao alimentar a ideia de que a imposição da violência se daria somente contra aqueles mercedores, que seriam uma ameaça e deveriam ser punidos. Desta forma, a construção da categoria de monstros voltada aos subalternizados tem o condão de despolitizar o debate acerca das condições e efeitos das políticas de segurança. Como limite entre o humano e o inumano, o monstro é deslocado das relações “humanas”: ele é a aberração, o absurdo, onde não cabe a aplicação das regras morais, voltadas aos “humanos”. No entanto, em sua dimensão espectral, acaba por assombrar aqueles que se veem como “os humanos”, como distantes dos monstros e próximos aos deuses.

Assim, se, por um lado, as normativas legais se valem da figura do monstro para legitimar as práticas de segregação e dominação, escamoteando as violências perpetradas sob o manto do *em nome de*, por outro lado, o monstro em sua dimensão espectral assombra aqueles ditos humanos, lembrando que essa humanidade construída na colonialidade é obsidiada pela monstruosidade da própria colonialidade. Olhar para o espectro da monstruosidade desde seu caráter ético-político é se abrir para uma desconstrução da colonialidade, para um deslocamento do que entendemos como humano, como violência e, conseqüentemente, como segurança e, inclusive, sua aposta no encarceramento.

Nesse sentido, a desconstrução da colonialidade, no sentido proposto por Moraes (2020), com sua aposta no deslocamento das hierarquias, sem trabalhar com a valorização ou subordinação de um elemento sobre o outro, nos ajuda a pensar o quanto o monstro em sua dimensão espectral contribui para esse debate sobre a questão da violência e suas implicações no que se concebe como política de segurança e suas dinâmicas punitivas. A partir de uma perspectiva da desconstrução proposta por Derrida, a compreensão do monstro como espectro pode nos ajudar a fazer esse movimento de deslocamento, reti-

rando a centralidade do logos e reconhecendo a impossibilidade de se pensar em conceitos definidos por linhas fixas e estanques. O espectro carrega o ambivalente, o que se faz presente sem ser tangível, sendo capaz de resistir. Segundo Dirce Solis:

O *espectro* é para Derrida uma noção condizente com a ambivalência e a dimensão aporética dos discursos e textos, sempre ressaltadas pela desconstrução. Assim sendo, ele não é inteligível nem sensível, nem morto nem vivo e tal como os *quase-conceitos* defendidos pelo autor em substituição ao logocentrismo e fechamento dos conceitos, o espectro não é condizente com a hierarquização de conceitos da filosofia. (Solis, 2019, p. 22)

O espectro não corresponde, assim, apenas ao fantasmático, como algo que aparece, que assombra, mas se abre também a uma dimensão política. Assume um caráter político de denúncia da *disjunção* do mundo, desse mundo que se encontra fora dos eixos (*the time is out of joint*, como diz Derrida, trazendo Hamlet, em Espectros de Marx). De fato, a colonialidade é constituída a partir de uma gama de violências das mais diversas ordens, que se consolida tendo como base o mito da verdade única, neutra e universal, operando desde pares binários opositivos e uma violência constante na negação de todos os *outros*. Por mais que se proclame como uma narrativa única, que narra uma história de pleno sucesso e poder, essa colonialidade é construída também por todas as histórias silenciadas, pelos seus mortos, por toda sua violência e, nesse sentido, “Derrida irá insistir na espectralidade presente no mundo ocidental” (Solis, 2019, p. 23).

Desta forma, pensar o monstro enquanto espectro é reassumir sua dimensão política e reconhecer o caráter ambíguo dessa figura. Entendemos que a figura dos monstros em sua dimensão espectral vem como denúncia de um modelo de organização social que se funda e se perpetua a partir da imposição sistemática de violências, opressões, silenciamentos e brutalização de corpos e povos. O espectro do monstro assombra essa construção binária que estabelece os humanos em oposição aos monstros, colocando os “humanos” em uma posição de superioridade e pureza, sendo suas ações encobertas por “justificativas morais”, esquivando-os de serem responsabilizados por seus atos. A possibilidade de monstrificar o não-eu, não exclui do “nós, os humanos” as monstruosidades cometidas *em nome de*. Abre-se, então, um caminho para que, a partir da desconstrução da colonialidade, o monstro opere enquanto uma categoria política que desloca a pureza do humano, bem como intervém no modo de concepção e operação das políticas desenvolvidas a partir da “promessa de segurança”.

É preciso encarar os monstros. É preciso reconhecer que somos assombrados pelo espectro da monstruosidade e olhar para ele, pois a negação desse medo de devir-monstro tem imposto uma violência sem fim a todos os povos racializados, subalternizados, pobres

desse planeta. Olhar para o fantasma do monstro é poder pensar o quanto as condições que se dão as políticas públicas de segurança, inclusive o encarceramento, refletem também um medo desse devir-monstro e, ao mesmo tempo, trazem em si o fantasma da monstruosidade aos que tendem naturalizar as violentas cometidas. Ainda que não se possa definir exatamente quando o espectro se faz presente, ele sempre ronda. Segundo Derrida (1994), o espectro:

É alguma coisa, justamente, e não se sabe se precisamente isto é, se isso existe, se isso responde por um nome e corresponde a uma essência. Não se *sabe*: não por ignorância, mas porque esse não-objeto, esse presente não presente, esse estar-aí de um ausente ou de um desaparecido não pertence mais ao saber. Pelo menos não mais ao que se acredita saber sob o nome de saber. Não se sabe se está vivo ou morto. (Derrida, 1994, p. 21)

Ele é e não é. Nem vivo nem morto. Ele ronda, obsedia, vê sem ser visto, está ali sem estar. Ele não é o outro presentemente vivo, mas se faz presente, rompe com a lógica da temporalidade. Nesse lugar que é lá e cá ao mesmo tempo, que brinca com esse jogo de presença e ausência, sabe-se de sua presença, sabe-se desse que vê sem ser visto, que ocupa esse outro lugar que não se pode alcançar. O monstro não se concretiza, não se materializa de vez. Não é nenhum corpo em si, mas está em todos os corpos subalternizados, pobres, periféricos, racializados; nas mulheres, nos negros, nos povos originários. Ele é o mais que um e o menos que um, justamente por não se reduzir ao *um*, mas compor cada um e, ao mesmo tempo, nenhum corpo poder ser reduzido ao espectro, ou ao que espectra. O filósofo franco-magrebino comenta que:

Mais de um, isso pode significar uma multidão, quando não massas, a horda ou a sociedade, ou então uma população qualquer de fantasmas com ou sem povo, tal comunidade com ou sem chefe – mas também o menos de um da pura e simples dispersão. Sem reunião alguma possível. (Derrida, 1994, p. 17)

O monstro, em sua dimensão espectral, ao mesmo tempo que repele, atrai e propõe um deslocamento ao sair da perspectiva da lógica dicotômica de que apenas uns detêm a razão, o logos, e os demais são dominados pelo reino do animal, da selvageria. Desloca, assim, a narrativa única sobre o que seria o humano, ao contrário, trata da própria constituição do que seria o humano. Ou, em diálogo com Marcelo Moraes (2021) temos que, “a humanidade aparentemente fixa da ordem da essência se desfaz num movimento no qual tenta-se negar ou provocar a desumanização do *outro*. No entanto, esse inumano, esse não-humano, é o próprio humano” (Moraes, 2021, p. 184).

Desta forma, a figura do monstro opera aqui em um jogo que ora assombra o “humano”, pois se apresenta nos corpos subalternizados e monstrificados, lidos como uma

ameaça, mas ora assombra os “humanos”, pois na gestão das políticas de defesa e segurança, de preservação da ordem, acabam por assumir posturas monstruosas, apostando em estratégias de extrema violência, provocando mortes, genocídios, fome e destruição. Ao mesmo tempo, na complexidade do jogo que se apresenta, fica sempre um medo desse devir-monstro, de se perder, ou se afastar, da normalização do humano. O processo de desconstrução passaria pelo movimento de deixar de se ver como humano, operando com o processo de inversão, dentro de um movimento de desconstrução. Nem o “humano”, nem o “monstro” parecem dar conta da complexidade e do dinamismo da existência e das relações sociais estabelecidas, restando a necessidade de olhar para esse devir monstro que se deseja reprimir e negar.

O devir-monstro

O medo desse devir-monstro favorece uma busca de radicalização das categorias de humano e do monstro, tentando cada vez mais definir o que é o próprio do humano e o que é o monstro. A prisão aqui vem como a instituição a serviço da contenção e delimitação entre o “eu” e o “outro”, entre o “humano” e o “monstro”, entre o “cidadão de bem” e o “bandido”. Por sua vez, a narrativa da segurança enquanto promessa adentra nessa roda justificando e legitimando a definição de quem são os monstros e o tempo que devem ficar afastados, contidos, ou até serem exterminados.

A ameaça de devir-monstro, como apontada por Gil (2006), joga com a dimensão do medo que passa por uma desestabilização do que seria esse humano, o que provocaria um movimento de repulsa e desejo de punição. “Só que o devir-monstro é ambíguo porque parece actualizar directamente, sem mediações, um devir-si-próprio” (Gil, 2006, p. 127).

Olhar para o espectro aparece como uma aposta de abertura para compreensões menos enrijecidas. O espectro do monstro segue como um retornante que obsidia. A iterabilidade, como proposta por Derrida, permite essa repetição que traz o novo e, dentro de uma tarefa desconstrucionista, permite a chegada do outro e a construção de múltiplas identidades, abrindo brechas para o im-possível. Marcelo Moraes alega que:

Esse retornante (*reventant*) vem enquanto outro, que não é esperado, que é da ordem de uma experiência impossível, que não é capturado pela lógica do mesmo, da identidade: é um totalmente outro, que marca uma heterologia racial. O *autre* é possuidor de uma singularidade própria que não se remete a nada, é diferente nela mesma. (Moraes, 2020, p. 29)

O monstro retornante desloca a fixidez de um conceito de humano, deslocando a própria centralidade do humano. O par opositivo natureza x cultura tradicionalmente forja a

imagem do humano como separado do mundo natural, negando sua animalidade e dando uma centralidade no aspecto cultural desde um logocentrismo. O imperativo da racionalidade se estrutura a partir da imagem desse humano que teria se distanciado do mundo selvagem, o que provaria sua superioridade. O monstro, no entanto, como aquele que se encontra na fronteira entre os dois mundos denuncia o quanto essa separação é impossível de ser feita.

A figura do monstro remete a um olhar para essa dimensão do corpo, dos desejos, do afeto, das violências que o espectro do homem, forjado à imagem e semelhança de Deus, nega e silencia. Implica, assim, em uma responsabilidade de assumir a autoria, sem apenas reproduzir a partir do medo e da reverência a Deus, ou ao Estado, reconhecendo o tais dimensões são constitutivas do humano e que essa fronteira que se pretende fixa e abissal não corresponde à realidade. Nesse sentido, Dirce Solis observa que:

O que a sociedade busca e aceita é o homem definido e compreendido a partir de certos padrões de humanidade – o homem bom, temente a deus, respeitoso da pátria, família, tradição ou propriedade privada, o homem dos valores morais socialmente aceitos. Tudo o que foge a essa regra pré-estabelecida, que coloca o indivíduo à margem, como marginal, portanto, faz parte do inumano. (Solis, 2019, p. 236)

O que difere desse padrão de humanidade é afastado e deslocado para a fronteira entre o humano e o inumano. O humano, por sua vez, definido a partir das normativas de poder, fica estabelecido desde uma idealização da proximidade de Deus e distante dos animais. Nesse sentido, ao tratar da questão do animal, Derrida provoca uma reflexão que tensiona essa fronteira colocada tradicionalmente. Em suas palavras:

Acredita-se geralmente [...] que o próprio dos animais, e aquilo que os distingue em última instância do homem, é estarem nus sem o saber. Logo, o fato de não estarem nus de não terem o saber de sua nudez, a consciência do bem e do mal, em suma. [...] Só seria homem ao tornar-se capaz de nudez, ou seja, pudico, aos saber-se pudico porque não está mais nu. E saber-se, seria saber-se pudico. (Derrida, 2002, p. 17-18)

O humano teria assim uma relação com o ser pudico, de forma que o monstro moral tensiona justamente esse lugar do que seria esse “próprio do humano”. Desestabiliza essa ideia de humano, lembrando que há uma permeabilidade nessa fronteira. Os animais (que não podem ser reduzidos a “o animal”) são um outro, mas dentro de uma proximidade, não está mais do outro lado e, com isso, fala da “segurança ingênua do homem”. No entender de Jacques Derrida:

Como todo olhar sem fundo, como os olhos do outro, esse olhar dito “animal” me dá a ver o limite abissal do humano: o inumano, ou o a-humano, os fins do homem, ou seja, a passagem das fronteiras a partir da qual o homem ousa se anunciar a si mesmo, chaman-

do-se assim pelo nome que ele acredita se dar. (Derrida, 2002, p. 31)

Há uma crença que o conceito de humano representa o humano, como se o humano fosse redutível a esse ideal. Tal crença, contudo, trabalha no sentido de definir o que é o humano e aqueles que não são reconhecíveis como humanos, que serão deslocados para esse lugar do monstro, como aquele que ameaça a própria humanidade. O monstro vem como um radicalmente outro. No entanto, o fechamento a esse outro acaba por ser mais um mecanismo de perpetuação de violências. A construção como o radicalmente outro, levada ao limite, assume o lugar do inimigo externo que deve ser combatido, entrando na dimensão do que deve ser aniquilado. Nesse sentido, Moraes (2021) coloca que:

Toda a prática de não considerar o diferente enquanto humano é a armadilha do movimento em que o ideal dominante cai ao desumanizar se desumanizando. A lógica da guerra, a lógica do combate ao terrorismo, do combate à violência, opera nesse movimento de desumanizar o outro. É por essa razão que Derrida aponta esses limites entre o humano e o não-humano, ao dizer que desacreditando o inimigo no plano moral até dele fazer um monstro inumano, e pretendendo assim “exceder o político” [...] fazendo do inimigo alguém que deve ser “aniquilado” e não apenas repudiado. (Moraes, 2021, p. 189)

Desde esta perspectiva, o medo do devir-monstro favorece o processo de construção desse radicalmente outro como o monstro, o que, por sua vez, se relaciona com o processo de legitimação da violência, pela negação mesma da vida daqueles monstrificados. A tentativa de fixar uma identidade para o humano, negando essa permeabilidade entre o humano e o animal, parece favorecer uma radicalização de políticas que reforcem essa tentativa de separação.

De fato, há toda uma normatização que ampara suas práticas, em nome da segurança. O próprio enquadramento justifica a elaboração de normas que reforcem a admissibilidade da violência praticada contra aqueles que não são enquadrados como humanos. O reconhecimento da dimensão espectral do monstro, vem como possibilidade de se fazer justiça, ao contribuir para esse deslocamento da centralidade do humano e da negação do devir animal. Fazer justiça aqui se relaciona, então, com o reconhecimento que a violência impetrada em nome da segurança acaba por monstrificar aqueles que assumem o lugar do humano.

As violências cometidas pelo Estado deslocam essa compreensão do humano como um ser racional, que age a partir da bondade, da moral, da linguagem, que, dentre outros, seriam o “próprio do humano”, distinguindo-os do “animal”. Nesse sentido, a polícia vem como o elemento do Estado garantidor da distinção entre o homem e o monstro, ou entre a cultura e a natureza. Atua como esse elemento que ao mesmo tempo em que forja o que

é o humano, lhe é exigido ser o monstro (ou transformar-se em) para garantir a ordem e a segurança, de modo que acaba por também forjar o monstro. Sobre isso, Derrida comenta que:

Por definição, a polícia está presente ou representada em toda parte onde há força de lei. Ela está presente, às vezes invisível, mas sempre eficaz, em toda parte onde há conservação da ordem social. A polícia não é apenas a polícia (hoje mais do que nunca), ela está ali, figura sem rosto de um *Dasein* coextensivo ao *Dasein* da *polis*. (Derrida, 2010, p. 102-103)

De algum modo, talvez, ela possua o aval para se monstrificar quando necessário for para garantir a distância daqueles que são tidos como monstruosos, ocupando esse duplo lugar de monstro e guardião da lei. Ela tem a possibilidade de fundar e refundar a lei, em uma dinâmica tal que se perde entre o humano e animal, entre o guardião e o monstro, ela transforma-se no próprio monstro em nome de limitar a potência e as forças das leis da rua, agindo sem lei. Quem seria o monstro afinal?

Conclusão

Como nada é fixo, como em um jogo de perguntas e respostas, quanto mais se pretende duro na busca da pureza, mais vulnerável fica aos monstros e fantasmas, que veem assombrar cada vez de forma mais contundente, em movimentos, de ambos os lados, que tendem a se tornar cada vez mais violentos. Por outro lado, quanto mais me aproximo desse outro, me despindo das certezas desse ideário humano, me vendo como um monstro inumano, local de encontro de espaços-tempos diversos, mais fácil fica de transitar e poder perceber mais dos cruzos e processos.

O monstro não é em si o abjeto, o horror que causa é desse trânsito entre os mundos, essa denúncia sistemática da impotência do humano, de seu devir-animal. O horror é por chegar quando não é esperado, por fugir à regra, ao controle, por sempre escapar, mantendo sempre uma dimensão do segredo, ou lembrando sempre que há uma dimensão do segredo, que nunca se alcança por completo o outro. Como um duplo, ao mesmo tempo em que a banalização da figura da monstruosidade forja toda uma dimensão de repressão e diversas violências que culminam com a morte sistemática, precoce absurda de todos esses outros monstrificados, em um processo de despolitização por contribuir com uma narrativa de segurança e construção da paz enquanto se cometem verdadeiros genocídios; por outro lado, esse espectro abre para possibilidade de outras formas de existência, de modos de ser e estar no mundo que operem desde outras éticas, por também transitar na dimensão do corpo, estabelecendo outros diálogos entre o reino animal e o reino do próprio do humano.

Desde um compromisso com uma ética de vida, olhar para a questão dos monstros parece ser necessário a um movimento de desconstrução da colonialidade, em um movimento que permita a responsabilização por uma transformação social, um compromisso com todos nós subalternizados, com as mulheres, os negros, os povos indígenas. No jogo que se coloca, poder tensionar a primazia do humano e a centralidade da segurança, podendo lançar o olhar para o que fica escamoteado nesse processo, para as violências cometidas em nome da segurança, para os processos de desumanização decorrentes da preservação desse ideal de humano.

Bibliografia

- BUTLER, Judith. **Vida precária: os poderes do luto e da violência**. Tradução de Andreas Lieber. Belo Horizonte: Autêntica, 2023.
- BUTLER, Judith. **Quadros de Guerra: quando a vida é passível de luto?** Tradução de Sérgio Tadeu de Niemeyer Lamarão e Arnaldo Marques da Cunha. (3ª edição). Belo Horizonte: Autêntica, 2017.
- DERRIDA, Jacques. **O animal que logo sou (A seguir)**. Tradução de Fábio Landa. São Paulo: Editora UNESP, 2002.
- DERRIDA, Jacques. **A farmácia de Platão**. Tradução de Rogério da Costa. São Paulo: Iluminuras, 2005.
- DERRIDA, Jacques. **Força de Lei**. Tradução de Leila Perrone-Moisés. (2ª edição). São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.
- DERRIDA, Jacques. **Espectros de Marx**. Tradução de Anamria Skinner. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.
- DORLIN, E. **Autodefesa: uma filosofia da violência**. Tradução de Jamille Pinheiro Dias e Raquel Camargo. São Paulo: Crocodilo/UBU Editora, 2020.
- FOUCAULT, Michel. **Os anormais**. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- FOUCAULT, Michel. **A sociedade punitiva**. Tradução de Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: MEDIAfashion, Folha de São Paulo, 2021.
- GIL, José. **Monstros**. Tradução de José Luís Luna. Portugal: Ed. Relógio D'água, 2006.
- MBEMBE, A. **Brutalismo**. Tradução de Sebastião Nascimento. (2ª edição). São Paulo: n-1 edições, 2022.
- MORAES, M. **Democracias Espectrais**. Rio de Janeiro: Nau, 2020.
- MORAES, M. A desconstrução da colonialidade em Paulo Freire. **Revista Multidisciplinar**

Humanidades e Tecnologias, v. 32, 2021.

SOLIS, D. **Desconstrução e arquitetura: uma abordagem a partir de Jacques Derrida.** Rio de Janeiro: Uapê Sociedade de estudos e atividades filosóficas, 2009.

SOLIS, D. Espectros. In: SOLIS, Dirce. **Espectros prisionais (Derrida: Espectralidades e Fantasmagorias na arquitetura e filosofia, 1).** Porto Alegre: UFRGS, 2019.

WANG, J. **Capitalismo Carcerário.** Tradução de Bruno Xavier. São Paulo: Igará Kniga, 2022.

L'ÉTRANGER: ENNEMI OU INVITÉ JACQUES DERRIDA, LECTEUR DE CARL SCHMITT

Maria Teresa Pacilè¹

ABSTRACT

In dialogue with Jacques Derrida's *Politics of Friendship* (1994), this paper sketches out the challenges of today's democracy. Beyond any oppositional and exclusionary paradigm – of which the ontology of Carl Schmitt's Enemy is the highest expression – Derrida's philosophy intends to think of *another* politics. Constantly faithful to the “Law of *unconditional* hospitality” and in the name of a new cosmopolitanism, the *democracy to come* must choose whether to open or close its borders to face the unpredictable event of the *Foreigner*: will it be an *Enemy* or a *Guest*? It is up to us to responsibly answer.

KEYWORDS

Foreigner; Hostility; Hospitality; Schmitt; Derrida.

RÉSUMÉ

En dialogue avec les *Politiques de l'amitié* (1994) de Jacques Derrida, l'article esquisse les caractéristiques et les défis de la démocratie d'aujourd'hui. Au-delà de tout paradigme politique oppositionnel et excluant – dont l'ontologie de l'Ennemi de Carl Schmitt est la plus haute expression – la philosophie de Derrida entend penser une *autre* politique. En restant fidèle à la «Loi *inconditionnelle* de l'hospitalité» et au nom d'une nouvelle amitié cosmopolite, la *démocratie à venir* doit choisir en toute responsabilité d'ouvrir ou de fermer ses frontières pour répondre à l'événement imprévisible de l'*Étranger*.

MOTS-CLÉS

Étranger; Hostilité ; Hospitalité; Schmitt; Derrida.

¹ Est titulaire d'une bourse de recherche en Philosophie morale à l'Université de Messine (Italie). Docteur en Sciences politiques (Ph.D. XXXVe cycle), elle a participé à des conférences nationales et internationales. En 2019, elle a obtenu le Prix national pour la meilleur mémoire de maîtrise (maintenant publiée sous le titre *Un segreto al cuore della soggettività. Percorsi etico-politici in P. Ricoeur, E. Lévinas e J. Derrida*, Rome 2021). En 2023, le comité scientifique de la Société italienne de Philosophie morale lui a décerné le Prix national pour *La politica e il male. Sulla fragilità della democrazia* (Salerno 2023), une revisitazione de sa dissertation de doctorat.

Les frontières socio-culturelles et politiques des communautés méditerranéennes sont actuellement en crise. La souveraineté des États s'est érodée et les migrations transnationales ont remodelé les équilibres géopolitiques. Face à ces nouveaux événements, vingt ans après sa mort, la leçon philosophique de Derrida est plus vivante que jamais. La déconstruction – qu'il nous a donnée en héritage – ne peut que tenter de comprendre, par son geste éthique et politique, cette *dislocation* qui a toujours été en cours, et qui trouve sa réalisation la plus explicite dans la mondialisation actuelle². Comme Derrida écrit :

Nous appartenons [...] au temps de cette mutation, qui est justement une terrible secousse dans la structure ou l'expérience de l'appartenance. Donc de la propriété. De l'appartenance et du partage communautaire: la religion, la famille, l'ethnie, la nation, la patrie, le pays, l'État, l'humanité même, l'amour et l'amitié, l'aimance, publique ou privée. Nous appartenons à cette secousse, si c'est possible, nous tremblons en elle. Elle nous traverse, elle nous transit. Nous lui appartenons sans lui appartenir. C'est en elle que résonnent tous les grands discours [...] quand ils prennent le risque et la responsabilité mais aussi quand ils se rendent à la nécessité de réfléchir et de formaliser, si on peut dire, la dislocation absolue, le désajointement sans bordure. (Derrida, 1994, p.98)

Ce à quoi nous assistons – grâce aussi au rôle joué par les télétechnologies – c'est à une perte du sens du "lieu", ainsi que de tout « *chez soi* », de tout sentiment d'appartenance ou d'enracinement. Cette action de délocalisation greffe une *expropriation* radicale de toute identité et génère – comme réponse réactive – de nouveaux violents fondamentalismes, la renaissance de revendications nationalistes pour défendre le *sien* au-delà de toute menace de contamination étrangère (Derrida, 1996, p. 87). Comme Derrida écrit: « Ce qu'on appelle politique ne peut plus être lié, dans sa conception même comme elle l'a toujours été, à la présupposition d'un lieu, d'un territoire » car « il est devenu impossible de penser comme autrefois la question du *lieu* – du *lieu politique* en particulier, du lieu de la politique et de l'*avoir lieu* de la politique » (Derrida, 2003, p. 137). En effet :

Le concept hérité du politique et de la démocratie a été régulé, contrôlé et limité par les frontières de l'État-nation, par la territorialisation, par tout ce que l'on a cru pouvoir entendre par le beau mot de « citoyenneté » acquise ou naturelle, par le sang et le sol. Peut-être que l'homme politique a besoin de se déterritorialiser, et qu'il le fait probablement

2 La « déconstruction » est le nom donné dans la philosophie derridienne à la critique radicale du logocentrisme occidental: elle n'entend pas répudier toute forme de *logos* – toute référence au concept, toute rigueur dans la pensée – mais se démarquer d'un *logos* toujours et uniquement pensé sur le modèle du centre, compris comme un "lieu" rassurant de fondation. Elle propose de *penser autrement*. La déconstruction, avant d'être une pratique philosophique, c'est "ce qui arrive" écrit Derrida, l'événement de la *différance* (*diapherein*) entendue comme constant ajournement, qui n'aboutit jamais à des solutions définitives, mais qui nous place devant de nouvelles possibilités, des apories "indécidables" qui appellent un choix libre et responsable (Derrida, 1972).

aussi; peut-être est-il en effet nécessaire de penser la démocratie au-delà de ces « frontières » du politique. Cet impératif – *penser le politique au-delà du politique* [...] – s'impose à nous concrètement, urgemment, chaque jour: à la fois comme une menace et comme une *chance* (Derrida, 1996, p.71)

Cette dépolitisation en cours, bien que menaçante parce qu'elle remet en cause tous les concepts politiques traditionnels – intérieur/extérieur, dedans/dehors, Ami/Ennemi – doit être pensée, selon Derrida, comme la *chance* d'une nouvelle pensabilité du politique: l'absence d'un *topos* essentiel – et en même temps d'une terre, d'une frontière qui ont enraciné toute l'action politique dans l'idée violente d'« appropriation » et de partition du territoire – conduit en effet à une situation d'*extranéité* perturbante, à laquelle on peut répondre de différentes manières: par l'*hostilité* ou par l'*hospitalité*. Le philosophe écrit:

La question de l'étranger n'est-elle pas une question d'*extérieur*? Venant de l'extérieur? Avant de dire *la question de l'étranger*, il faudrait peut-être préciser: la question de l'*extérieur*. Comment comprendre la différence d'accent? Il y a, disons, une question de l'étranger. Elle doit être abordée comme telle. Certes, elle doit être traitée en tant que telle. Mais avant d'être une question à traiter, avant d'être un concept, un thème, un problème, un programme, la question de l'étranger est une question de l'extérieur, une question venant de l'extérieur, une question à l'étranger, adressée à l'étranger. Comme si l'étranger était d'abord *celui* qui pose la première question, *celui à qui* s'adresse la première question. Comme si l'étranger était l'être-en-question, la question même de l'être-en-question, l'être-question ou l'être-en-question de la question. Mais aussi celui qui, en posant la première question, me met en question (Derrida, 2014, p.39).

C'est à partir de la figure de l'Étranger qu'il faut recommencer à penser, comme Derrida a tenté de faire dans *Politique de l'amitié* (1994), en se plaçant dans un dialogue polémique avec l'ontologie politique de Carl Schmitt, qui, dans son actualité écrasante, a donné la définition la plus politiquement significative de l'Étranger. Une œuvre qui fait date comme *La notion du politique* (1992) – écrit en 1927 mais intégré jusqu'à la réédition de 1963 – constitue en fait l'analyse la plus aiguë et la plus désenchantée du concept du politique dans son lien ontologique avec la définition de l'« Ennemi », celui qui, comme Schmitt affirme, « est simplement l'*autre*, l'étranger (*der Fremde*) et il suffit à son essence qu'il soit existentiellement, dans un sens particulièrement intensif, quelque chose d'*autre* et d'étranger » (Schmitt, 1992, p. 109).

« Démêler » le noyau essentiel du politique signifie en effet pour Schmitt pouvoir distinguer clairement le concept de « guerre » – à mener *contre* l'Ennemi qui porte atteinte à l'intégrité de l'identité (Schmitt, 1992, p.115-116)³ – de celui de « paix » – mot *impolitique*

3 On peut lire le commentaire proposé par Caterina Resta: « Le caractère concret de l'Ennemi n'est pas donné par la guerre en cours, mais simplement par sa «possibilité réelle», par la réalité de sa possibilité.

par excellence, sauf s'il devient une arme idéologique pour faire la guerre à quelqu'un. Il s'agit d'une urgence absolue car, à partir de la crise irréversible du *Jus publicum Europaeum* – exposée dans les pages de *Nomos* (1988) – leur différence n'est plus évidente et l'on entrevoit le spectre d'une « guerre totale » qui décréterait une dépolitisation irréversible. Face à cette menace, la seule possibilité de salut, selon le juriste allemand, est une nouvelle « délimitation de la guerre » (Schmitt, 1992, p. 100).

Le défi provocateur auquel Schmitt tente de répondre est donc celui d'esquisser une *nouvelle* politique au-delà de la crise de l'État-nation qui, seulement en continuant à séparer l'Ami de l'Ennemi – le Sien de l'Autre – peut retrouver sa vocation la plus propre: celle d'être un principe d'ordre et de forme. Dans ce qui apparaît aujourd'hui comme un état d'exception permanent, le Souverain est alors celui qui *décide* qui est l'Ennemi et, ce faisant, permet une nouvelle régulation d'une hostilité autrement indiscriminée et autodestructrice (Schmitt, 1992, p. 118-120).

Cet exposé nécessairement bref des noyaux centraux de la théorie schmittienne est fondamental pour comprendre cette *opposition d'exclusion* au cœur de la tradition politique occidentale. Comme l'écrit Caterina Resta, la pensée schmittienne constitue « un véritable paradigme à travers lequel l'Occident, surtout à son moment de plus grande conscience de soi, a pensé (ou peut-être, avec Lévinas, devrions-nous plutôt dire: a été *incapable* de penser) la relation avec l'Autre » (Resta, 2008, p. 54, la traduction est la mienne). Si, en effet, pour définir quelque chose, il faut commencer par la négation – *omnis determinatio est negatio* enseigne le principe de l'identité et de la non-contradiction – *polemos* est fondamental pour délimiter la structure du *logos*, telle qu'elle a été articulée au cours de l'histoire philosophique et politique occidentale. Comme l'enseigne cet Héraclite que Schmitt aime à citer – et que Lévinas critiquait amèrement – le destin du *logos* est d'emblée lié à la guerre: la logique est d'emblée un acte de guerre, puisqu'elle sépare clairement les siens des autres, en les opposant (Resta, 2008, p. 56, la traduction est la mienne). L'Autre – en tant qu'*autre* – est en effet une menace: en remettant en question les frontières de l'identité théorique et politique, l'Étranger est toujours, selon Schmitt, un *Ennemi* à combattre parce que, par son arrivée,

Ce qui signifie que l'ennemi est déjà réel et concret dans sa simple possibilité, c'est-à-dire que la guerre avec lui commence avant même qu'il ne prenne les armes, avant même qu'il ne s'engage sur le champ de bataille. L'ennemi est *réellement* présent même là où il n'est encore qu'un *spectre*, et rien de plus que les spectres – nous le savons – n'est menaçant et ne suscite la peur. [...] le Politique puise donc au niveau le plus élémentaire (le plus essentiel), dans une « originalité absolue », révélant l'essence *polémique* de la vie humaine qui fait de chaque homme un combattant *contre* l'autre homme: *homo homini lupus*. Le Politique est une question de vie ou de mort, de mort *violente*, s'il est vrai qu'il ne devient politique que sur fond de meurtre possible-réel, de mise à mort physique de l'autre, comme sa négation absolue » (Resta, 2008, p.58-59). La proposition de traduction est la mienne.

il déséquilibre l'intégrité revendiquée du sujet et de la communauté politique. La question de l'Étranger est d'emblée – comme l'écrit Derrida – une question « armée » (Derrida, 1994, p. 196).

Pourtant, il n'y a pas d'apologie de la guerre: la définition schmittienne du politique n'est « ni belliqueuse, ni militariste, ni impérialiste, ni pacifiste » (Derrida, 1994, p. 116); la guerre n'est pas le la fin – et le limite – du politique, mais son présupposé toujours présent, à partir du constat anthropologique originel que l'homme est un « être extrêmement problématique, voire dangereux et dynamique » (Derrida, 1994, p. 146). Comme le dit Derrida: « l'être-pour-la-mort de cette vie humaine n'est pas séparé de l'être-pour-la-mise-à-mort ou pour la mort au combat » (Derrida, 1994, p. 149) qui constitue donc non pas la norme, mais le « cas d'exception ». Cette conclusion est d'une importance décisive car « ce n'est que dans la lutte réelle que se manifeste la conséquence extrême du groupement politique de l'ami et de l'ennemi. C'est à partir de cette possibilité extrême que la vie humaine acquiert sa tension spécifiquement politique » (Schmitt, 1992, p. 118). Dans l'antagonisme extrême qui divise le monde en Amis et Ennemis, ce qui est en jeu, selon le politologue allemand, c'est la nécessité de la survie des *deux* pôles d'opposition, puisque dans leur « onto-polito-logique » le concept du Politique est décidé, et il doit être défendu contre sa possible disparition: « c'est le Politique *en tant que tel* qu'il entend *sauver* » écrit Derrida (Derrida, 1994, p. 101).

En fait, la crise de l'État de droit en tant que modèle d'unité politique a constitué la disparition d'un ordre qui, bien que violent, permettait des distinctions claires et sans ambiguïté: intérieur/extérieur, guerre/paix, neutralité/non-neutralité. Le monde *politique*, supposant la coexistence du distinct – de l'ami et de l'ennemi à la fois – constituait un univers de différences qui, bien qu'opposées, s'affirmaient dans leur conflictualité. D'une autre manière, cependant, un monde *totale*ment pacifié, un monde *sans* ennemi – donc, selon Schmitt, un monde *impolitique* comme celui dont il a été témoin dans les années 1940 et 1950 – contre toute prévision optimiste, est loin de se définir comme un monde *sans* guerre et *sans* violence. C'est le spectre d'un univers homogène et indifférencié, porteur d'une guerre *totale* sans les limites et les circonscriptions du droit international traditionnel. D'une guerre *sans* ennemis – quand l'« ennemi » est celui qui jouit d'un *statut* bien circonscrit, d'un « masque » qui le reconnaît comme un sujet politiquement opposé; d'une guerre au nom de l'humanité – quand le concept d'humanité est instrumentalisé en vue d'expansions impérialistes qui prétendent *dénuder* l'ennemi, le déclarer *hors-la-loi* et *hors-l'humanité*, non seulement en prétendant le repousser à l'intérieur de ses propres frontières, mais en le détruisant définitivement (Schmitt, 1992, p. 182-183).

Face à la dépolitisation qui prévaut, dans un monde qui ne mène pas de guerres au sens traditionnel du terme mais des *actions de police internationale* et d'ingérence humanitaire, seule «l'invention» de l'Ennemi – possibilité extrême d'une «mesure» contre la propagation de la réciprocité destructrice⁴ – constitue, dans la réflexion du politologue allemand, la seule possibilité de survie des hommes dans un espace sans frontières. Ils ne doivent jamais oublier leur enracinement à la terre, à partir de laquelle revivre une politique *juste* qui fait survivre *et l'Ami et l'Ennemi*.

« *Der Feind ist unsre eigne Frage als Gestalt* » (Schmitt, 2003, p. 92) – «l'Ennemi est la «figure» de notre propre question» – écrit Schmitt quelques années plus tard dans *Ex captivitate salus* (1950) entre les murs de la cellule de Nuremberg dans laquelle il a été emprisonné dans l'immédiat après-guerre. Dans une renouvelée dialectique de la reconnaissance, l'Ennemi – selon Carl Schmitt – est en effet celui qui non seulement est reconnu *comme Ennemi*, mais par lequel le sujet *se sent* également *reconnu* comme ennemi, dans un jeu de miroir réciproque. Contraint de se regarder du point de vue de l'Autre, l'individu schmittien tremble de peur, comme si la question que lui pose était dirigée contre lui-même: «*Qui est mon ennemi?* » demande Schmitt. « Seul celui qui peut m'interroger » (Schmitt, 2003, p. 92). Et, de plus en plus inquiet: « Qui peut vraiment me remettre en question? Seulement moi-même. Ou mon frère. Voilà. L'Autre est mon frère. L'Autre se révèle être mon frère, et le frère, mon ennemi » (Idem, p. 92). Caterina Resta commente:

La question « Qui est mon ennemi? » est alors repliée dans l'autre: « Qui suis-je? » et l'ennemi devient ainsi la «figure» par laquelle je viens poser cette question, presque une porte qui l'introduit dans ma question la plus «privée», celle de ma propre identité en tant que sujet, en la remettant radicalement en question. L'ennemi, l'autre, l'étranger, s'est introduit dans le lieu le plus inaccessible de ma personne: «L'Autre dans le Même», selon la formule bien connue de Lévinas. Et moi, qui devais le repousser, le séparer de moi, le mettre à distance, voire le supprimer, je me retrouve à l'héberger comme la question qui me blesse plus que toute autre: l'*hostis* s'est transformé, malgré moi, en *hospes*. Un'expérience déroutante que Freud appelait *das Unheimliche*; le familier et l'étranger ne sont plus séparables l'un de l'autre, il n'y a plus de frontière sûre pour les séparer. Il arrive ainsi que l'*ennemi* introjecté soit moi-même ou l'autre, dans la figure du frère (Resta, 2008, p. 63. La proposition de traduction est la mienne).

Schmitt ne semble donc pas se rendre compte que l'entrée de la figure du « frère », par laquelle l'Ami et l'Ennemi passent l'un dans l'autre, risque de faire voler en éclats ce para-

4 En rappelant la force de contention du *kat-echon*, Schmitt estime en effet que l'existence même de l'Ennemi est concrètement liée à la force *kathektonique*, à son élan à la fois déconstructeur et structurant, qui, en limitant la violence au domaine du politique, en lui donnant un ordre et une limite, la «retient», sans la transcender ni l'absolutiser.

digne « topolitique » qui trouve son propre horizon de sens dans l'entrelacement du *topos* et de la *polis*. En effet, comme le souligne Derrida, lecteur attentif des écrits de Schmitt, « l'ennemi, c'est soi-même: je suis pour moi-même mon propre ennemi » (Derrida, 1994, p. 195)⁵. La *décision* souveraine qui aurait dû séparer le Soi de l'Autre, passe en réalité par l'intériorité même du sujet, qui se redécouvre comme *hôte* et *otage* de l'Autre. Ce que Schmitt ne comprend pas c'est donc, selon l'analyse de Derrida, que le politique ne tire pas son essence de l'*hostilité*, mais de l'*hospitalité*, non pas de la *question* – une question toujours « armée » du *logos* – mais de la *réponse* qui, « désarmée », se redécouvre responsable face à l'Autre (Resta, 2008, p. 64).

Face à la dépolitisation en cours, il est alors nécessaire de penser une politique capable d'accueillir l'Autre en tant qu'*Autre*, en le laissant advenir dans son caractère d'*Im-possible*, sans le priver de son altérité radicale et de son éventualité – comme la dialectique de la reconnaissance ami/ennemi de Schmitt tente encore de le faire. Sur la trace de Derrida, nous sommes, donc, appelés à décider l'*indécidable*, à faire l'*im-possible*. En effet, si l'on devait condenser ce que la déconstruction laissera toujours à penser comme son avenir même, on pourrait choisir la formule à laquelle Derrida s'est le plus souvent référé: la déconstruction comme « expérience de l'Impossible » ou, alternativement, comme une *autre* expérience du pouvoir. Son geste éthique et politique reconnaît dans l'*im-pouvoir* non seulement une reddition ou un renoncement négatif, mais cette *force de faiblesse* capable de démasquer et de subvertir la logique de la souveraineté et de la domination.

En accord avec Derrida, seule une « pensée désarmée » – au-delà de la politique *armée* schmittienne – peut s'exposer inconditionnellement à *ce qui vient*, se laissant constamment interroger par l'Étranger, celui qui « implique, dans sa venue, l'impossible comme condition même de sa possibilité » (Derrida; Stiegler, 1996, p. 25). Le nouvel Arrivant pourrait donc non seulement franchir la frontière, le seuil de la communauté, mais aussi ébranler l'expérience même du seuil. Tel est le pari risqué – à la fois promesse et menace – d'une nouvelle « philosophie du politique ». Comme Derrida écrit: « Voici l'avènement d'une

5 Voir ce qu'avance le philosophe: « La guerre absolue dont parle Schmitt, la guerre révolutionnaire qui pousse à l'extrême la théorie du partisan, la guerre qui viole toutes les lois de la guerre, peut être une guerre fratricide. Ramenant ainsi la figure fraternelle de l'ami. Comme frère ennemi. [...]. Si, dans ce qui est pire qu'une guerre civile, pire qu'un déchaînement de la *stase* moderne, l'hostilité absolue peut viser le frère et convertir la guerre intérieure, cette fois, en guerre réelle, en guerre absolue, et donc en politique absolue, ce vertigineux bouleversement de la vérité du politique ne va-t-il pas jusqu'à toucher sa limite, c'est-à-dire lui-même ou son double, le jumeau, cet ami absolu qui revient toujours sous les traits du frère? Et si le frère est aussi la figure de l'ennemi absolu, que signifie la fraternisation? [...]. C'est dans ce transit troublant que la figure de l'ennemi absolu prend la ressemblance de celle de l'ami absolu: la tragédie la plus funeste du fratricide » (Derrida, 1994, p. 187-188).

nouvelle aube, voici l'avènement d'une nouvelle stratégie et d'une *nouvelle* politique, d'une *nouvelle pensée* du politique » (Derrida, 2001, p. 44).

En partant de cette nécessité, Derrida propose dans *Politiques de l'amitié* une déconstruction du schéma puissant et souterrain qui traverse toute la tradition philosophique occidentale et qui lie la politique aux concepts d'« amitié » et de « fraternité », à une relation symétrique d'égalité fondée sur un présupposé naturaliste-biologique. Derrida affirme :

La démocratie s'est rarement représentée elle-même sans la possibilité au moins de ce qui ressemble toujours, si l'on veut bien déplacer un peu l'accent de ce mot, à la possibilité d'une fraternisation. La phratriarchie peut comprendre les cousins et les sœurs mais, nous le verrons, comprendre peut aussi vouloir dire neutraliser. Comprendre peut commander d'oublier par exemple, avec la « meilleure intention du monde », que la sœur ne fournira jamais un exemple docile pour le concept de fraternité. C'est pourquoi on veut le rendre docile et c'est toute l'éducation politique. Que se passe-t-il quand, pour faire cas de la sœur, on fait de la femme une sœur ? Et de la sœur un cas du frère ? [...] Ce qui lie encore aujourd'hui, peut-être aujourd'hui plus que jamais, la démocratisation à la fraternisation ne se réduit donc pas toujours, pas nécessairement, on le sait, au patriarcat dont les frères commencent par rêver la fin. Le patriarcat n'en finit jamais de commencer par ce rêve. Cette fin continue sans fin de hanter son principe. Au principe, toujours, l'Un se fait violence et se garde de l'autre. (Derrida, 1994, p. 13)

Ce sont précisément les traits familiers, fraternels et androcentriques du politique qui devront être déconstruits, en vue de la possibilité d'une *démocratie à venir*: ce dernier, doit être enraciné dans l'inadéquation permanente à lui-même de ce régime, qui a pris au cours de l'histoire une pluralité de formes différentes, et, en même temps, dans sa perfectibilité progressive qui conduit Derrida à affirmer qu'« il n'y a pas de déconstruction sans démocratie, il n'y a pas de démocratie sans déconstruction » (Derrida, 1994, p. 131).

Qu'est-ce qui reste ou résiste encore dans le concept déconstruit (ou déconstructible) de la démocratie pour nous orienter sans fin ? [...] D'une part, on semble confirmer, mais non pour le déplorer, comme le fait Schmitt, une dépolitisation essentielle et nécessaire. Cette dépolitisation ne serait plus nécessairement la neutre ou négative indifférence à toutes les formes du lien social, de la communauté, de l'amitié. D'autre part, à travers cette dépolitisation [...] on chercherait à penser, interpréter, mettre en œuvre, une *autre* politique, une *autre* démocratie. Plus précisément, on chercherait ce qui se cherche aujourd'hui. (Derrida, 1994, p. 127-128)

C'est le principe de fraternité – auquel la « dernière » réflexion de Schmitt aboutit après un parcours articulé – qui doit être dénaturalisé. Il a constitué un paradigme puissant et dominant dans la tradition politique, dont les fantômes alimentent encore tous les discours politiques qui trouvent leurs racines dans l'autochtonie, la consanguinité, invoquées pour certifier le lien social et penser la communauté politique (Derrida, 1994). Un témoignage

fondamental à cet égard est le *Discours d'Aspasie* rapporté par Socrate dans les *Ménessènes* (Platon, 2008, 234a-236d): l'épithaphe est citée par Platon comme un exemple des oraisons funèbres prononcées par les jeunes devant les tombes de leurs ancêtres; à travers elles, il était possible de sanctionner l'engagement des premiers envers les seconds à partir de cet enracinement à la naissance biologique qui plus que de diversifier les citoyens, les unifie – les rend *Une* – dans le *genos* originel, fortifié par le serment politique. Alors, la nature commande la loi, l'égalité de naissance fonde de façon nécessaire l'égalité selon le droit. C'est ainsi que Derrida commente :

Le discours d'Aspasie tire toutes les conséquences politiques de la bonne naissance, de l'eugénie (*eugeneia*) qui n'est autre, et n'a d'autre fondement, que l'autochtonie. L'hommage à la terre et à la mère va de pair avec l'éloge de la fraternisation, plus précisément de la démocratie fraternelle. [...] Et c'est l'égalité de naissance (*isogonia*), l'égalité « selon la nature » (*kata phûsin*) » qui exige nécessairement la recherche d'une égalité « selon la loi (*isonomia kata nômon*) ». [...] S'il y a une justification à cette fondation, c'est dans la mesure où la justification proprement dite, la justification nomologique, se fonde fermement dans le sol physio-ontologique de ce qui est dans la nature et se révèle en vérité à la naissance. [...] Tout ce qui s'appelle ici démocratie (ou aristodémocratie) fonde le lien social, la communauté, l'égalité, l'amitié des frères, l'identification comme fraternisation, etc., dans le lien entre ce lien isonomique et le lien isogonique, le lien naturel entre nômos et phûsis, si l'on veut, le lien entre le politique et la consanguinité autochtonique. (Derrida, 1994, p. 115-121)

Ce paradigme – conservé intact de l'Athènes grecque à la Jérusalem judéo-chrétienne, de la Rome antique à la Paris de la Révolution française jusqu'à trouver son plus grand accomplissement dans le Berlin national-socialiste – reçoit un premier traumatisme dans la perspective révolutionnaire d'Emmanuel Lévinas et s'ouvre constamment *au-delà de l'être*. Tout en restant articulée sur la figure du frère, la politique messianique lévinassienne le met, pour la première fois, en question dans son originalité biologique-ontologique. Le *frère* – selon Lévinas – *n'est pas celui* qui « appartient » au *même* être, qui partage la même nature ou la *même* racine: le « frère » est celui devant lequel le sujet se redécouvre responsable. C'est en effet la relation éthique entre le Soi et l'Autre, et non la relation ontologique, qui constitue l'authentique lien de fraternité. Mais, à ceux qui croient encore à la *fraternité*, Derrida répond:

Moi aussi, d'ailleurs, je voudrais le croire, il y a quelqu'un en moi qui voudrait le croire, mais il y a quelqu'un d'autre qui ne me ressemble plus comme un frère, et qui ne peut pas le croire, et qui croit même, par réflexion et par expérience, qu'il vaut mieux ne pas le croire, non seulement, mais surtout, en politique, et j'essaie d'expliquer pourquoi, et je pourrais essayer de le faire encore mieux dans la discussion qui va peut-être suivre: je pourrais essayer d'argumenter autour d'une chaîne de valeurs le plus souvent associée à celle du

frère: la valeur du prochain (au sens chrétien), celle du semblable. L'énorme question du *semblable* – j'avais essayé de soutenir dans le séminaire de cette année que l'éthique pure, s'il y en a une, commence par la dignité respectable de l'autre comme *dissemblable* absolu, reconnu comme méconnaissable, même méconnaissable, au-delà de toute connaissance, de tout savoir et de toute reconnaissance: le prochain comme semblable ou ressemblant désigne non pas le début mais la fin ou la ruine de l'éthique pure, s'il y en a une. (Derrida, 2003, p. 94)

En partant de Lévinas – mais en même temps *au-delà* de Lévinas –, *contre* Carl Schmitt – mais en même temps *au-delà* de Carl Schmitt – Derrida propose de penser l'espace d'une *autre* politique, d'une *autre* démocratie qui demande non plus de subsumer le singulier dans l'universel, mais de reconnaître l'universalité de l'*autre*, comme irréductiblement autre, comme *dissemblable* au-delà de tout lien présumé de similitude. Une fois de plus, c'est le grand thème – central dans la démocratie de tous les temps – de l'égalité qui est en jeu et qui doit être soustrait au schéma phallogocentrique de la fraternité. C'est précisément ce paradigme qui l'a condamnée à la symétrie, à la commensurabilité, alors que la relation avec l'Autre, considérée dans sa singularité irréductible et chaque fois unique, révèle différemment une disproportion, une asymétrie fondamentale. Le philosophe écrit: «Rêvons d'une politique qui dépasse le double congénère [...] au-delà du principe de fraternité» (Derrida, 1994, p. 12).

Pas de démocratie sans respect de la singularité ou de l'altérité irréductible, mais pas de démocratie sans « communauté des amis » (*koïna ta philôn*), sans calcul des majorités, sans sujets identifiables, stabilisables, représentables et égaux entre eux. Ces deux lois sont irréductibles l'une à l'autre. Tragiquement inconciliables et à jamais blessantes. La blessure même s'ouvre avec la nécessité d'avoir à compter ses amis, à *compter* les autres, dans l'économie des siens, là où tout autre est tout autre. Mais là où tout autre est *également* tout autre. Plus grave qu'une contradiction, la disjonction de ces deux lois porte à jamais le désir politique. Elle porte la chance aussi et l'avenir d'une démocratie qu'elle menace constamment de ruine et dont elle maintient pourtant en vie, comme la vie même, au cœur de sa vertu divisée, l'inadéquation à elle-même. (Derrida, 1994, p. 40)

Constamment tiraillée par le besoin de comparer l'*incomparable*, la démocratie est troublée par la nécessité de penser une équité qui ne soit pas seulement homologation, mais qui, *en comparant*, sache sauvegarder l'*incomparable*, sache protéger les différences au-delà de leur inscription dans la polémique dialectique de la tradition, formulée sur la base des couples «ami-ennemi», «frère-étranger», «sien-autre». Contre une idée confuse de communauté politique, où à travers le schéma logocentrique et immunitaire de la fraternité la pluralité est homologuée dans une universalité revendiquée, où il n'y a pas de place

pour l'étranger, pour la *femme*⁶, pour l'*animal* (Derrida, 1999), Derrida entend revendiquer la pensée d'un «être-ensemble *autrement*». Celui-ci ne peut être formulé qu'à partir de l'idée d'une *autre* amitié, au-delà de la symétrie, de l'harmonie, de l'accord; un modèle qui s'éloigne de celui esquissé par Aristote qui, tout en invoquant la rareté de l'affinité élective des amis selon la vertu, devient la base de la formulation de tous les modèles politiques occidentaux (Aristote, 2015). La tension paradoxale et l'ambiguïté de la pensée aristotélicienne entre l'*apolitique* d'une relation toujours intime et la *politique* explicite de l'amitié – à la base de la formulation de sociétés dans lesquelles les individus sont toujours unis par des liens «familiaux» – est bien mise en évidence dans l'apostrophe aristotélicienne: « Ô mes amis, il n'y a pas d'amis »⁷. Elle constitue, alors, le cœur battant de la tentative de Derrida de déconstruire le schéma traditionnel de l'amitié, afin de faire resurgir tout ce qui en a été retiré en vue d'une *autre* expérience du possible.

Cette opération part du renversement que subit le concept d'amitié dans la philosophie nietzschéenne. Faisant siennes les paroles du fou vivant qui, dans *Ainsi parlait Zarathoustra* (2011) annonce la mort de Dieu, Derrida écrit: « *Peut-être* alors l'heure de joie viendra-t-elle un jour elle aussi où chacun dira : «Amis, il n'y a point d'amis!» s'écriait le sage mourant ; «Ennemis, il n'y a point d'ennemi!» s'écrie le fou vivant que je suis» (Derrida, 1994, p. 45). Alors, il faut penser une *autre* communauté des amis, une communauté *sans* communauté, une communauté des *solitaires*:

Nous sommes d'abord, comme amis, des amis de la solitude, et nous vous appelons à partager ce qui ne se partage pas, la solitude. Des amis tout autres, des amis inaccessibles, des amis seuls parce qu'incomparables et sans commune mesure, sans réciprocité, sans égalité. Sans horizon de reconnaissance, donc. Sans parenté, sans proximité, sans *oikeiôtês*. [...]. Comment cela ? N'est-ce pas un défi au bon sens et au sens tout court ? Est-ce pos-

6 Au-delà de l'hostilité schmittienne, il faut en effet faire surgir la véritable différence, toujours oubliée, dont Derrida entrevoit la possibilité d'expression dans une réévaluation de la figure de la femme. Il écrit: « Ce qui pourrait donc sauter aux yeux dans cette procession immense, moderne et sans âge, dans cette théorie du politique cheminant en plein désert, ce qui *frappe* dans cette philosophie de la guerre sans merci, dans cette mise en scène de la mise à mort «physique», dans cette implacable logique de l'hostilité absolue, ce qui devrait sauter aux yeux mais passe inaperçu comme l'absence même, ce qui disparaît à se fondre en plein désert, c'est la femme ou la sœur. Pas même un mirage. Rien. Désert et silence absolu, semble-t-il. [...] et si la femme était le partisan absolu ? Si elle était l'autre ennemi absolu de cette théorie de l'ennemi absolu, le spectre de l'hostilité à conjurer pour les frères jurés, ou l'autre de l'ennemi absolu devenue l'ennemie absolue qu'on ne devrait même pas reconnaître dans une guerre régulière?» (Derrida, 1994, p. 180-181).

7 Derrida écrit: « Aucune vertu sans cette tragédie du nombre sans nombre. [...] L'impensable filtre à travers le calme traité d'Aristote, sous ses conseils avisés, sous la sagesse de ses préceptes : mes amis, si vous voulez avoir des amis, n'en ayez point trop.» (Derrida, 1994, p. 40).

sible ? Peut-être est-ce impossible, justement. Peut-être l'impossible est-il la seule chance possible de quelque nouveauté, de quelque philosophie nouvelle de la nouveauté. [...]. Communauté sans communauté, amitié sans communauté des amis de la solitude. Nulle appartenance. Ni ressemblance ni proximité. Fin de l'*oikeiôtês*? Peut-être. Voilà en tout cas des amis qui cherchent à se reconnaître sans se connaître. (Derrida, 1994, p. 53-54, 62)

Ces « amis de la vérité » dénonceront la contradiction qui habite le concept de *communauté* et garderont le secret qu'il vaut toujours mieux se taire, c'est-à-dire que « la séparation radicale est nécessaire, pour être *authentiquement* amis. Accord tacite cependant par lequel les séparés sont ensemble sans cesser d'être ce qu'ils sont destinés à être [...]: dissociés, solitarisés, singularisés»: voilà un exemple de ce que Derrida appelle « l'amitié à venir » (Derrida, 1994, p. 703). Une *nouvelle* logique soustraite alors l'amitié à son interprétation philosophique, lui donnant une tournure douce et violente vers le non-réciprocité, l'asymétrie, la disproportion, le non-retour de l'hospitalité, la préséance irréductible de l'Autre. Ainsi, même la définition aristotélicienne découvre, *en son sein*, une *différance* oubliée au moment où l'Ami – précisément en tant qu'*ami* – se redécouvre comme Invité et Étranger, *atopos*.

À la question « Qu'est-ce qu'un ami? » (*ti esti philos*) il aurait répondu dans la figure économique de l'habitat. Le corps héberge l'âme, elle lui offre l'hospitalité et la retient chez lui. Mais comment penser cette topologie de l'habitat dans l'amitié ? « Qu'est-ce qu'un ami ? » Réponse : « Une seule âme logée en deux corps ». Disloquant la logique et l'identité du territoire en général, désignant un principe d'errance, la lettre de cette réponse pourrait ne laisser de repos à personne. Elle donnerait à penser que, pour en avoir plus d'un, un ami n'a jamais de lieu propre. Il ne saurait compter s'endormir ou se nourrir dans l'intimité économique de quelque « chez soi ». Le corps de l'ami, son corps propre pourrait toujours être le corps de l'autre. Il y logerait comme un invité, un visiteur, un voyageur, un occupant de passage. *Unheimlich* serait l'amitié. Quel mot grec pourrait traduire *unheimlich*, *uncanny* ? Pourquoi pas *atopos* ? hors lieu ou sans lieu ? sans famille ni familiarité, hors de soi, expatrié, extraordinaire, extravagant, absurde ou fou, insolite, inconvenant, étrange, mais aussi étranger ? [...] Si nous insistons sur cette étrange *atopie* de l'ami, c'est qu'elle pourrait entrer dans une irréductible tension avec le principe à la fois topique et familial, le principe de convenance, justement, qui définit ailleurs le politique, mais dans son lien au lien d'amitié. (Derrida, 1994, p.202)

Il faut penser les amis comme des *étrangers* et donc inaccessibles, sans *commune* mesure. Si un tel langage semble impossible au regard du sens commun de l'amitié, c'est aussi parce que, comme l'affirme Derrida, il se dit selon ce que Blanchot appelait « l'écriture *du désastre* » (Blanchot, 1980): «un désastre qui est moins le désastre de l'amitié (pour l'amitié) que le désastre sans lequel il n'est pas d'amitié, le désastre au cœur de l'amitié, le désastre de l'amitié ou le désastre comme amitié. *Amitié-des-astres*» (Derrida, 1994, p.349). Cela ouvre inévitablement la tâche – impossible et nécessaire à la fois – d'une responsabilité infinie face à l'appel de l'unique et du multiple, simultanément, de l'ami dans

sa singularité et des amis dans leur pluralité et leur diversité. Il faut donc avoir l'audace de penser *autrement* le politique. N'est-ce pas peut-être dans ce désir de l'Autre qui reconnaît son secret inaccessible que se réalise effectivement l'hospitalité? Au-delà de la pensée *armée* de Carl Schmitt, la pensée *désarmée* de Jacques Derrida entend s'ouvrir au défi impossible d'une *autre* politique, une politique de l'a-venir, toujours ouverte à la venue de l'Autre au nom d'une hospitalité *inconditionnelle*.

La loi de l'hospitalité, la loi formelle qui sous-tend la notion général de l'hospitalité, apparaît comme une loi paradoxale, perverse ou pervertie. Elle semble suggérer que l'hospitalité absolue rompt avec la loi de l'hospitalité en tant que droit ou devoir, avec l'alliance de l'hospitalité. En d'autres termes, l'hospitalité absolue exige que j'ouvre ma demeure et que je l'offre non seulement à l'étranger [...] mais à l'autre absolu, inconnu, anonyme, que je lui donne une place, que je le laisse venir, que je le laisse arriver et prendre place dans le lieu que je lui offre, sans lui demander ni réciprocité ni son nom. La loi de l'hospitalité absolue exige une rupture avec l'hospitalité comme droit, avec la loi ou la justice comme droit (Derrida, 1997, p. 52)

Cette rupture avec le droit à l'hospitalité, avec la réduction de la demande de l'étranger à une question de droit, annonce une fracture profonde et indépassable qui sépare le *droit* d'une *Justice* encore plus exigeante, comme a également enseigné la pensée d'Emmanuel Lévinas. C'est pourquoi, selon Derrida, la *Justice* est toujours infinie et continue, non seulement en raison de l'inaccessibilité de sa perfection aux limites humaines, mais en raison de l'inadéquation inévitable de l'universalité de la norme à l'humain, qui est toujours unique et singulier. Comme la *Justice* est toujours rendue à l'Autre, l'ordre qu'elle annonce perturbe les équilibres et les contrats, obligeant toute politique et toute *droit* à se repenser à partir du respect dû à l'incalculable. Mais, écrit le philosophe:

Tout en restant au-dessus des lois de l'hospitalité, la loi inconditionnelle de l'hospitalité a besoin des lois, elle les exige. Cette nécessité est constitutive. Elle ne serait pas effectivement inconditionnelle, la loi, si elle ne devenait pas effective, concrète, déterminée, si ce n'était passon devoir. Elle risquerait d'être abstraite, utopique, illusoire, et donc de se retourner en son contraire. Pour être ce qu'il est, le droit a donc besoin de lois qui pourtant le nient, le menacent en tout cas, parfois le corrompent ou le pervertissent. [...]. Inversement, les lois conditionnelles cesseraient d'être des lois d'hospitalité si elles n'étaient pas guidées, inspirées, aspirées, voire revendiquées, par la loi d'hospitalité inconditionnelle. (Derrida, 1997, p. 85)

Il faut alors constater une hétérogénéité radicale entre la Loi et les lois de l'hospitalité, entre le désir d'une hospitalité *inconditionnelle* et les exigences *conditionnelles* du droit, de la politique et de l'éthique. Cependant, elle ne se réduit pas à une contradiction irréconciliable, mais présente une inséparabilité fondamentale. Ainsi, toute justice doit se réaliser

dans la conscience du paradoxe qui l'anime et qui provient de la nécessité de concilier la valeur *universelle* des normes avec l'incommensurabilité *particulière* des cas auxquels elles s'appliquent – paradoxe qui peut transformer de temps à autre la fidélité la plus intransigeante à la loi en l'injustice la plus violente, le respect de la norme en désaveu de l'altérité de l'autre homme, jamais totalement réductible à la généralisation :

L'étranger est d'abord un étranger par rapport à la langue juridique dans laquelle sont formulés le devoir d'hospitalité, le droit d'asile, les limites, les règles, les codes de police, etc. Il doit demander l'hospitalité dans une langue qui par définition n'est pas la sienne, celle que lui impose l'hôte, l'invité, le roi, le seigneur, le pouvoir, la nation, l'Etat, le père, etc. Celle-ci lui impose la traduction dans sa propre langue, et c'est la première violence. La question de l'hospitalité commence ici: devons-nous demander à l'étranger de nous comprendre, de parler notre langue, au sens le plus large du terme, dans tous les sens possibles, avant de l'accueillir chez nous, et même comme condition nécessaire? (Derrida, 1997, p.46-47)

Derrida propose alors une « politique *impossible* » mais qui, sans cette exigence, perdrait toute référence à une Justice infinie. « L' tâche infinie et impossible – écrit Derrida – mais pourtant urgente et pressante, celle d'orienter les lois pour qu'elles puissent refléter cette Loi de l'hospitalité absolue », parce qu'elle exige – comme l'a si bien vu Lévinas – d' « accueillir l'Autre *avant toute* question, de répondre de lui et à lui avant toute responsabilité librement assumée » (Derrida, 1997, p.52). En effet, le philosophe s'interroge:

L'hospitalité consiste à interroger celui qui vient? Elle commence par la question réévaluée à celui qui vient [...]: quel est ton nom? Dis-moi ton nom, comment t'appellerai-je, moi qui veux t'appeler par ton nom? Comment t'appellerai-je? La même question tendre que nous posons parfois à nos enfants ou à un être cher. Ou bien l'hospitalité commence-t-elle par l'accueil sans question, dans une double exclusion, l'exclusion de la question et du nom? Est-il plus juste et plus affectueux de demander ou de ne pas demander? D'appeler par son nom ou sans nom? L'hospitalité est-elle offerte à un sujet? A un sujet identifiable par son nom? À un sujet de droit? Ou bien l'hospitalité est-elle offerte, apprivoisée à l'autre avant qu'il ne se qualifie, avant qu'il ne soit (posé ou supposé être) un sujet, un sujet de droit, etc. (Derrida, 1997, p. 54)

La relation qui s'établit à partir de la *demande* impose des conditions auxquelles l'étranger doit se soumettre. D'une autre manière, l'hospitalité est toujours une question de *réponse*, d'un « Me voici! » qu'un *Autre Abraham* – le Marrane, dont l'identité est si contaminée qu'elle en est presque méconnaissable – dit devant l'Autre, en restant « fidèle à un secret qu'il n'a pas choisi »: le secret d'une hospitalité qui est toujours à venir (Derrida, 2003, p.92). On ne peut donc que dire:

«Vite, entrez, vite, c'est-à-dire sans délai et sans attente». [...]. L'étranger, ici l'hôte attendu, n'est pas seulement quelqu'un à qui l'on dit «viens», mais «entre», entre sans attendre,

passe sans prendre de temps entre les deux, hâte-toi d'entrer, entre, entre en moi, pas seulement *vers moi*, mais *en moi*: occupe-moi, prends ta place *en moi*, ce qui veut dire aussi *prends ma place*, ne viens pas seulement chez moi ou dans ma maison. Franchir le seuil, c'est entrer et pas seulement s'approcher ou venir. [...]. C'est comme si l'étranger détenait les clés. [...] (c'est comme *si*, et toujours un «comme si» fait ici la loi) l'étranger, [...] peut sauver le maître de maison et libérer le pouvoir de son hôte: c'est comme si le maître était, en tant que maître, prisonnier de sa place et de son pouvoir, de son hypsité, de sa subjectivité [...]. On entre donc de l'intérieur: le maître est dans sa maison, mais il entre dans sa maison grâce à l'invité qui vient de l'extérieur. Le maître entre donc de l'intérieur comme de l'extérieur. Il entre dans sa propre maison grâce à son hôte, dans le désir d'hospitalité, ou dans le désir comme hospitalité. Au cœur d'une hospitalité qui laisse toujours à désirer. (Derrida, 1997, p. 114)

Ce sera donc au nom d'une paix *politique*, mais en même temps *au-delà du politique*, qu'il faudra revenir à l'interrogation de cette idée cosmopolite – dont la tradition remonte à Paul, aux stoïciens et jusqu'à Kant, d'une part pour en revendiquer l'héritage et, d'autre part, pour la dépasser, en remettant en cause certains de ses piliers et en l'ouvrant à de nouvelles possibilités⁸. Ce nouveau cosmopolitisme doit trouver ses racines dans l'idée d'une hospitalité universelle et inconditionnelle, telle que celle qui, bien qu'avec des limites encore visibles, commence à être formulée dans la pensée cosmopolite de Kant: dans la *Paix perpétuelle*, en effet, le droit à une hospitalité qui concerne tous les hommes en tant qu'habitants d'une même terre est affirmé et espéré mais, aussitôt, délimité à un droit de visite – et non de résidence – géré et encore dépendant des ambitions de la puissance souveraine nationale (Derrida, 2005).

Il faut donc «faire encore un effort» (Derrida, 1997) pour affirmer, avant qu'elle ne soit codifiée en droit, la nécessité d'une hospitalité inconditionnelle, sans laquelle aucune Justice ne pourrait avoir lieu. Il faut, « au-delà du vieil idéal cosmopolite gréco-chrétien, stoïcien, paulinien, kantien – annoncer une alliance ou une solidarité universelle qui dépasse l'internationalité (des Etats–nations) et donc la citoyenneté » (Derrida, 2004, p.56); il faut penser une *autre* cosmopolitique à partir de la disparition de l'Etat-nation. Cela suppose

la chose la plus difficile, la plus inconcevable: une extension de la démocratie au-delà de la souveraineté étatique-nationale, au-delà de la citoyenneté, avec la création d'un espace juridico-politique international qui, *sans abolir toute référence à la souveraineté*, ne cesse d'innover,

8 Derrida écrit à ce propos: « Chez saint Paul, l'idée de cosmopolitisme, l'idée d'être citoyen du monde, de la fraternité des hommes en tant qu'enfants de Dieu, etc. est plus proche de l'idée d'universalisme qui domine aujourd'hui dans le droit international que d'autres figures de l'universalisme ou du cosmopolitisme. L'universalisme qui domine le discours politico-juridique mondial est fondamentalement gréco-chrétien. C'est du moins ce que je pense. C'est un christianisme qui parle un peu grec » (Derrida, 2005 ; p. 43).

d'inventer de nouvelles partitions et de nouveaux partages de la souveraineté. (Derrida, 2003, p.132)

C'est la fin des certitudes, mais en même temps l'événement d'une réserve de sens inattendue au nom d'une relance hyperbolique de ce que l'*ancien* – toujours *nouveau* – nom de la démocratie a encore à dire. Une *promesse* toujours à venir, mais dont l'urgence est inextinguible :

La démocratie reste à venir, c'est là son essence en tant qu'elle reste [...]. Quand serons-nous prêts pour une expérience de la liberté et de l'égalité qui fasse l'épreuve respectueuse de cette amitié-là, et qui soit juste enfin, juste au-delà du droit, c'est-à-dire à la mesure de sa démesure ? O mes amis démocrates... (Derrida, 1994, p. 340)

Bibliographie

- BARBERO, Carola; REGAZZONI, Simone; VALTOLINA, Amelia. (ed. par). *Spettri di Derrida*. Genova: il melangolo, 2010.
- BILANCIA, Francesco., DI SCIULLO Franco Maria., RIMOLI Francesco. (ed. par). **Paura dell'altro. Identità occidentale e cittadinanza**. Roma: Carocci, 2008.
- BLANCHOT, Maurice. **L'Entretien infini**. Paris : Gallimard, 1969.
- BLANCHOT, Maurice. **L'écriture du désastre**. Paris : Gallimard, 1980.
- BLANCHOT, Maurice. **L'amitié**. Paris: Gallimard, 1971.
- DERRIDA, Jacques. **L'écriture et la différence**. Paris : Éditions du Seuil, 1967.
- DERRIDA, Jacques. **La dissémination**. Paris : Éditions du Seuil, 1972.
- DERRIDA, Jacques. **Du droit à la philosophie**. Paris : Galilée, 1990.
- DERRIDA, Jacques. **Spectres de Marx: l'état de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale**. Paris : Galilée, 1993.
- DERRIDA, Jacques. **Politiques de l'amitié**. Paris : Galilée, 1994.
- DERRIDA, Jacques. **Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!**. Paris : Galilée, 1997.
- DERRIDA, Jacques. **De l'hospitalité**. Paris: Calmann-Lévy, 1997.
- DERRIDA, Jacques. **Voyous - Deux essais sur la raison**. Paris : Galilée, 2003.
- DERRIDA, Jacques, LABARRIÈRE Pierre-Jean. **Altérités**. Paris : Flammarion, 1986.
- DERRIDA, Jacques, STIEGLER Bernard. **Écographies de la télévision**. Paris : Galilée, 1996.
- DERRIDA, Jacques, ROUDINESCO Elisabeth. **De quoi demain?**. Paris : Galilée, 2001.
- DERRIDA, Jacques, HABERMAS Jürgen. **Le "concept" du 11 septembre. Dialogues à New York (octobre-décembre 2001)** présentés et commentés par G. Borradori.

Paris : Galilée, 2004.

- DERRIDA, Jacques., BAUDRILLARD Jean, **Pourquoi la guerre aujourd'hui?**. Fécamp : Éditions Lignes, 2015.
- FERRIÉ, Christian. **Pourquoi lire Derrida? Essai d'interprétation de l'herméneutique de Jacques Derrida**. Paris : Éditions Kimé, 1998.
- KOFMAN, Sarah. **Lectures de Derrida**. Paris: Galilée, 1984.
- MAJOR, René. **Derrida pour les temps à venir**. Paris : Stock, 2007.
- MALLET, Marie Louise (sous la dir. de). **Le passage des frontières: autour du travail de Jacques Derrida / Colloque de Cerisy, [11-21 juillet 1992]**. Paris : Galilée, 1994.
- NANCY, Jean-Luc. **L'expérience de la liberté**. Paris : Galilée, 1988.
- NANCY, Jean-Luc. **La communauté désœuvrée**. Paris : Christian Bourgois, 1983.
- NANCY, Jean-Luc. **Être singulier pluriel**. Paris : Galilée, 1996.
- NANCY, Jean-Luc. **La pensée dérobée**. Paris : Galilée, 2001.
- NIETZSCHE, Friedrich., *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle un Keinen*. (1883), tr. fr. *Ainsi parlait Zarathoustra*. Aubier: Éditions Montaigne, 1946.
- PLATON. **Ménessène en Œuvres complètes** (trad. par Luc Brisson). Paris : Éditions Flammarion, 2008.
- RESTA, Caterina. **L'evento dell'Altro, Etica e politica in Jacques Derrida**. Torino: Bollati Boringhieri, 2003.
- RESTA, Caterina. **L'Estraneo. Ostilità e ospitalità nel pensiero del Novecento**. Genova: il melangolo, 2008.
- RESTA, Caterina. **La passione dell'impossibile, Saggi su Jacques Derrida**. Genova: il melangolo, 2016.
- SCHMITT, Carl. **Der Begriff des Politischen**. (1932). tr. fr. *La notion du politique*. Paris : Flammarion, 1992.
- SCHMITT, Carl. **Land und Meer. Eine weltgeschichtliche Betrachtung**. (1942). tr. fr. *Terre et Mer, un point de vue sur l'histoire du monde*. Paris : Le Labyrinthe, 1985.
- SCHMITT, Carl. **Ex captivitate salus. Erinnerungen der Zeit 1945/47**. (1950). tr. fr. *Ex Captivitate Salus. Expériences des années 1945-1947*. Paris :Vrin, 2003.
- SCHMITT, Carl. **Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum**. (1950). tr. fr. *Le Nomos de la Terre*. Paris : PUF, 2001.
- SCHMITT, Carl. **Theorie des Partisanen. Zwischenbemerkung zum Begriff des Politischen**. (1963). tr. fr. *Théorie du partisan*. Paris: Flammarion, 1992.
- SEFFAHI, Mohammed (sous la dir. de). **Autour de Jacques Derrida: de l'hospitalité**. Genouilleux : Éditions FeniXX, 2001.
- TARTER, Sandro. **Evento e ospitalità: Lévinas, Derrida e la questione straniera**. Assisi: Cittadella, 2004.



DEMOCRACIA POR VENIR: LECTURAS Y POR VENIR RANCIÈRE, RORTY Y LACLAU

Ariel Lugo¹

RESUMO

A questão da democracia é um tema amplamente debatido na Filosofia Política, o que não é novidade. Mas a perspectiva que a desconstrução derridiana dá com a sua proposta política da Democracia por vir é algo que dá certo ar renovado à questão. Nesse sentido, os debates que tem suscitado são ricos e beneficiam o contínuo aprofundamento do tema. Portanto, debates com filósofos como Rancière, Laclau e Rorty nos abrem para certos planos para o futuro da democracia.

PALAVRAS-CHAVE

Democracia; Por vir; Tolerância; Hegemonia; Viragem ética.

ABSTRACT

The question of democracy is a widely debated topic in Political Philosophy, that is nothing new. But the perspective that Derridean deconstruction gives with its political proposal of the Democracy to come is something that gives certain renewed air to the issue. In that sense, the debates it has sparked are rich and benefit the continued deepening of the topic. Therefore, debates with philosophers such as Rancière, Laclau and Rorty open us to certain plans for the future of democracy.

KEYWORDS

Democracy; To come; Tolerance; Hegemony; Ethical turn.

¹ Doctorando en Filosofía (UNNE), Magíster en Ciencias Sociales y Humanas con orientación en Filosofía Política y Social (UNQ), Licenciado y Profesor en Filosofía (UNNE).

Tres debates para pensar la democracia por venir

¿Cuál es la novedad que la propuesta de la *Democracia por venir* incorpora? ¿Por qué seguir recurriendo a la *idea-concepto* de democracia? ¿Por qué está siempre *por venir*? ¿Qué ofrece ese por venir, que no esté ya plasmado en la democracia? ¿Es una “idea” que no tiene conexión con la realidad? ¿No tendría un uso en la política y sólo sería un *juego privado* del “juguetón” Derrida, como lo sostiene Rorty? Habría que ver, si como sostiene Rorty los primeros escritos de Derrida, eran propedéuticos, pero no eran filosóficos y más aún, no eran políticos, sino que los últimos escritos tratan temas políticos, pero sin una acción directa en cuestiones cotidianas.

Si bien el sintagma *Democracia por venir* no aparece en las primeras obras, sí la *idea* que se contiene en dicha frase, y es Derrida (2012, p. 64), quien brinda la clave para la lectura propuesta: “En la “democracia por venir”, lo importante no es la “democracia” es lo “por venir”. Es allí, lo que anticipa el tratamiento de lo político en la propuesta derridiana, ya que la democracia no solamente es un modo de gobierno, organización social o régimen, sino que es lo que posibilita pensar lo por venir, la democracia como promesa y apertura al otro. El por venir como la imposibilidad de cerrazón, la posibilidad de decir y hacer todo de otra manera o de la misma, pero la posibilidad siempre latente en lo por venir, nada está concluido.

En la primera parte se aborda la crítica que Rancière le realiza a la propuesta de la democracia por venir de Derrida, sosteniendo que el *por venir*, excede a lo político y se mueve en el ámbito de la ética. Pero la propuesta derridiana busca situarse en el límite-ilimitable de esa distinción que con tanta seguridad sostiene Rancière. Asimismo, Rancière sostiene la idea de sustituibilidad para la construcción de la democracia, cuestión sobre la que la deconstrucción no podrá coincidir porque el(lo) otro es insustituible y justamente allí radica una de las fortalezas de la democracia por venir. En relación con lo mencionado, se responderá a las críticas sobre la aplicabilidad de la justicia y la democracia por venir, que Rancière pone en cuestión.

Seguidamente se profundiza en el debate con Richard Rorty, que sostiene que la democracia por venir es una “esperanza utópica” que no tiene una implicancia pragmática en la realidad y no interviene en cuestiones políticas, quedando reducida a un sofisticado y bonito ejercicio, pero privado. Derrida se alejará de la postura rortyana que pretende una clara escisión entre lo público y privado, por considerar que ambos ámbitos, aunque heterogéneos, se co-implican.

Por último, se analiza la crítica que Laclau le dirige a la democracia por venir, aunque en muchos puntos coincide con Derrida, considera que la *lógica hegemónica* avanza donde la

lógica espectral se detiene. Otra de las críticas que interesa para la investigación, es el hiato que según Laclau existe entre lo particular y universal en la propuesta política de la deconstrucción. También, la exhortación ética hacia el otro que Laclau critica, es una apertura *hospitalaria* y no una mera apertura, cuestión que será fundamental para la democracia por venir.

Estos diálogos permiten situar y comprender la posición de la democracia derridiana y la importancia de la misma para pensar la filosofía política contemporánea.

Rancière y el vuelvo ético en política

En un texto publicado primeramente en inglés en *Derrida and the time of political*, Rancière (2009) aborda el tema de la democracia por venir derridiana, marcando algunos puntos de desacuerdo. En lo que sigue se analizará la postura de Rancière, marcando ciertos puntos débiles en su crítica que no hallan correspondencia con la obra de Derrida.

Rancière (2009, p. 274) quiere dilucidar si la propuesta política derridiana corresponde a una racionalidad propia de la política o si esta se subsume en otra forma de racionalidad. Habría que señalar que desde el inicio Rancière atribuye cierta racionalidad propia de la política, queriendo o suponiendo la diferenciación clara con otras formas de racionalidad, esto daría como resultado: a) que Rancière sabría qué es lo propio de la racionalidad política; b) que se la podría distinguir y separar claramente de otras formas de racionalidad. Ambas cuestiones serían problemáticas y difíciles de sostener desde una perspectiva deconstructiva, ya que la separación y la delimitación *plenas* de ciertas racionalidades serían puestas en cuestión constantemente por Derrida, forzando los límites y complejizándolos para deconstruir esas *racionalidades*.

Rancière (2009, p. 275) se centrará en la propuesta de la *democracia por venir* sosteniendo que: “La democracia “por venir”, es una democracia con cierta cosa de más, suspendida ante esta “cierta cosa de más”. Esa “cierta cosa de más”, para Rancière, es lo que haría posible a la democracia pero a la vez lo que la limitaría y haría imposible que se concrete. Esa “cierta cosa de más” es el exceso de la democracia, que Rancière hace depender de una ley ética, excediendo la racionalidad política. “Se puede ver aquí, a la inversa, el exceso de cierta cosa que sobrepasa la racionalidad política y la hace depender de otra ley, generalmente concebida bajo el nombre de ética – cualquiera sea la manera en que se entienda

2 El texto de Rancière fue presentado en 2006 en el Coloquio “Derrida and the Time of Political” en la Universidad de California, Berkeley, en el 2006 (Rancière, 2009). En el 2012 fue traducida al francés: *La démocratie est-elle à venir? Les Temps Modernes*, n° 669-670 (juillet-octobre 2012), p. 157-173. Traducida al español por Ana Paula Penchaszadeh y Senda Sferco: ¿La democracia está por venir? (Ética y Política en Derrida). En: PENCHAZSADEH, A. y BISET, E. *Derrida político*. Buenos Aires: Colihue, p. 207-219.

la palabra ética.” (Rancière, 2009, p. 276)

Para Rancière, Derrida basa el funcionamiento de la *democracia por venir* en algo que la excede, pero no solamente a ella, sino a toda racionalidad política y se interna en una *racionalidad* ética. Aunque, Rancière (2009, p. 276-277) sostenga que la democracia se sustenta en el principio “confuso” que: “...aquellos que gobiernan lo hacen en razón de que no hay ninguna otra razón para que ciertas personas gobiernen a otras más que la ausencia misma de razón”. Se podría plantear la pregunta sobre el *estatuto* que poseería esta razón para el gobierno que se basa en la ausencia misma de razón, por qué sería una racionalidad política, por qué no se la podría atribuir al nombre de ética, qué permite a Rancière delimitar y administrar las distintas racionalidades.

Para Rancière lo propio de la política es el poder del *dèmos* que se mueve en la legitimación y deslegitimación de las instituciones del Estado o el accionar de un gobierno; para que este poder no sea diluido u obturado en las instituciones o prácticas de gobierno es necesario que sujetos políticos representen los intereses del pueblo. Para ello, es imprescindible “poner en escena el *dèmos*”, que es el tomar en consideración constantemente las decisiones y distribuciones que se producen, atendiendo a las faltas que se realizan a un grupo, como faltas que se le realizan a todos, que sería la “negación policíaca de la capacidad de cualquiera”. Esto es lo que Rancière llama *disenso*, que es la puesta en escena de dos lógicas heterogéneas, al mismo tiempo y en el mismo lugar, para limitar las desigualdades. La actuación de los sujetos políticos se produce en representación del *dèmos*, “*como si*” fueran el pueblo y representaran a “los cualquiera”, a los que no tienen una preponderancia en las decisiones de la comunidad (Rancière, 2009, p. 278).

Rancière construye su propuesta política en base a esa suplementariedad de la democracia que haría posible a la política, como una revisión continua de las decisiones para que no se produzcan desigualdades, y no se pierda la presencia del pueblo; por ello, es imprescindible el disenso y la representación del *como si de los cualquiera*. En esta propuesta, subyacen dos ideas que ponen en marcha toda la política de Rancière, la *sustituibilidad* y la *indiferencia a la diferencia*. Es él mismo que las reconoce como diferencias con respecto a Derrida, pero son marcadas como faltas en la propuesta política derridiana. Con respecto a esas dos cuestiones se desarrollarán algunos puntos que Derrida establece sobre la imposibilidad de coincidencia con el planteamiento de Rancière.

A) Rancière le recrimina a Derrida que no tome en cuenta la idea de sustituibilidad, argumentando que para sostener la suplementariedad de la democracia se sustenta en una ley que excede a lo político, en una ley ética. Pero habría que ver si la *sustituibilidad* y el *como si*, al intentar representar al pueblo, como si fuera el pueblo, no se estaría moviendo en una

ley ética, por qué esa representación sería política, por qué no sería ética. Pero de ello, se desprende que la sustituibilidad eliminaría a la in-sostituibilidad del otro, que para Rancière sería una ley ética y por ello, la propuesta derridiana no se sustentaría en la política. Habría que ver porqué la sustituibilidad sería propia de la política y el reconocimiento del otro sería ético. Por otro lado, al hablar de la representación de un *como si de los cualquiera* no se refería desde una perspectiva ética, por qué habría que representar como si fuera uno cualquiera, ¿este representar a los cualquiera no sería una forma del reconocimiento del otro? El *como si* no llega a la sustitución del otro, sino que lo representa como si fuera él, pero en definitiva no lo sustituye, no hay sustituibilidad. La sustituibilidad se apoya en el principio de disimetría de la comunidad, lo que no se fundamenta es por qué tendría que darse prioridad a la disimetría y si ella se apoyaría en cuestiones inherentemente políticas.

B) Rancière sostiene que la democracia es la puesta en práctica de los sujetos políticos de la *indiferencia a la diferencia*, pero desde la propuesta derridiana, no podría sostenerse la indiferencia frente a la diferencia, ya que sería la anulación de las diferencias, la eliminación de las singularidades. No se sostendría una indiferencia con respecto a las diferencias, porque ellas sustentan al otro.

C) Rancière apoya lo político en dos lógicas antagónicas que constantemente deben ponerse a prueba para ir eliminando la disimetría, entre el poder de la *policía* y la *política*. Hasta aquí, no habría inconvenientes, salvo por el hecho que critica a Derrida que sostenga la mayor importancia del otro y que la lógica antagónica deje de tener efecto. La postura de Rancière se podría atribuir a un pensamiento ético, que considera a la conflictividad como el eje central de su propuesta política, pero también se podría marcar que no hay razón de ser para otorgar preponderancia a la conflictividad y al disenso en detrimento de la apertura hospitalaria al otro.

Para Rancière en la propuesta política de Derrida, no se propone un sujeto político, no se pregunta por la política o lo político, porque tendría la respuesta dada desde el principio, y es que “la esencia de la política es la soberanía” (2009, p. 279) y esta es de origen teológica. Con respecto a esto, Chun (2021) va a sostener que el sujeto de la democracia por venir estaría “atravesado por la lógica de la substitución, cuya identidad estaría conformada por la respuesta y la responsabilidad ante la decisión del otro, llamada que ya es una respuesta también” (p. 267). Asimismo, la soberanía de la que habla Derrida se encuentra ya siempre en deconstrucción (Chun, 2021, p. 293).

Es curioso cómo Rancière menciona una entrevista que se le realizó a Derrida, publicada en 1999 por el diario *L'Humanité*, citando una parte donde se habla de la paridad.

Por un lado, responde que, si él estuviera “obligado” a elegir, elegiría el mal menor vo-

tando por la paridad. Pero luego de haber dicho esto, se pronuncia muy agresivamente contra esta noción. La paridad, dice, comporta “un fantasma de soberanía maternalista”. (Rancière, 2009, p. 280)

Lo que omite citar Rancière son unas líneas anteriores donde Derrida (2001, p. 325) sostiene: “[e]so sí, por supuesto, si hubiera un referéndum, hoy, votaría *contra* los que están *contra* lo que en Francia se llama (¡qué palabra!) la paridad”. Explícitamente Derrida (2001, p. 325) se pronuncia sobre la cuestión, pero es ante el binarismo al que se somete la paridad, sobre el que muestra sus reservas. Incluso sostiene que el recurrir a la constitucionalidad en la decisión sobre la paridad es una clara muestra de la poca fe que se poseen sobre las fuerzas políticas. Aquí, se ve como Derrida promulga las decisiones democráticas efectivas y no una mera votación constitucional, asimismo postula la extensión más allá de la paridad, por el hecho que un binarismo oposicional tiende a la homogeneización y a restringir la igualdad.

Rancière omite de forma crasa toda la fundamentación de Derrida sobre el porqué de la no-adherencia a la paridad, pero lo hace con el objetivo de fundamentar su crítica sobre la fraternidad y la democracia.

Una mujer par, una mujer sustituible, “calculable”, es todavía un hermano, un miembro de la familia soberana. Hermano es cualquiera que puede ser sustituido por un(a) otro(a), cualquiera que lleva consigo un rasgo de sustituibilidad con otro (otra). Ahora bien, la democracia por venir no puede ser una comunidad de personas sustituibles, ella no puede ser una comunidad de iguales. (Rancière, 2009, p. 280)

La construcción del argumento de Rancière es en base al supuesto rechazo por parte de Derrida de la igualdad, de la imposibilidad de sustituir al otro, de la incapacidad para ver como pares a la mujer y el hombre, de seguir moviéndose dentro de la lógica soberana y fraternal. Pero para poder sostener eso, cita algunas entrevistas, donde pasa por alto ciertas aclaraciones que realiza Derrida. Rancière arremete contra el otro en Derrida, para sostener la imposibilidad de la sustituibilidad en su propuesta y, por lo tanto, de la democracia. Para Derrida, no podría darse sustituibilidad ni intercambio porque el otro es diferente, y siempre permanecerá así, es *insustituible*, pero eso no va en detrimento de su postura política, sino que la exalta, es el reconocimiento siempre exigente del otro, lo que mueve el andamiaje de la democracia por venir.

Rancière centra su crítica en la sustituibilidad, es eso esencial para *su* democracia, pero habría que ver si eso sería esencial para la democracia. Por qué ser sustituible tendría que ser lo propio de la democracia, por qué el cualquiera. En ese sentido, ¿Rancière por querer alejarse de Derrida, no estaría cayendo en el lado opuesto de su crítica, exaltando

desmedidamente el concepto de pueblo y perdiendo en él las singularidades o la presencia del otro? ¿Poner en el plano internacional es poner en lo imposible, pero ponerlo desde la perspectiva de un sujeto “*dèmos*” no es hacer lo mismo? ¿Un *dèmos* sin otro, podría realmente tener efecto, que un cualquiera pueda ocupar el lugar de un cualquiera? Rancière (2009, p. 281) señala que poner en el ámbito internacional a la democracia es situarla en el ámbito de la imposible reciprocidad, pero esto sería que la democracia, como él la entiende, ¿es sólo concebible de forma “local”, en el ámbito internacional es imposible? ¿Habría que suplantar a la democracia en el ámbito internacional? Rancière sostiene eso, para marcar lo irrealizable de la democracia por venir, porque sólo allí sería “posible” por lo alejada e incapaz de ser puesta en práctica, por eso Derrida, la pensaría siempre en un nivel internacional.

La incondicionalidad de la ley del otro, del huésped, marca el lugar donde se diluiría la presencia del sujeto político *dèmos*, “[l]a figura del huésped abre un abismo irreconciliable entre la escena de lo posible o de lo calculable y la escena de lo incondicional, de lo imposible o de lo incalculable” (Rancière, 2009, p. 281). Es esto justamente, sobre ese “abismo” entre las escenas, que Derrida exaltará como una de las tareas que la deconstrucción tendrá que realizar incansablemente, para no caer en reduccionismos, pero evitando las generalizaciones.

Unas líneas más adelante, Rancière cuestiona a Derrida que una expresión suya es más propia de los “políticos realistas de derecha”. La expresión es en relación a la hospitalidad incondicional, que su aplicación a las leyes y políticas de la hospitalidad tendría “efectos perversos”. En las dos entrevistas citadas (Derrida, 2001, p. 321-331; p. 337-347) por Rancière, Derrida no deja de señalar en potencial (“puede tener”, “correría siempre el peligro de tener”) lo que la hospitalidad incondicional podría acarrear de ser tomada de forma abrupta por las políticas inmigratorias, ya que la hospitalidad condicional e incondicional son heterogéneas e irreductibles una a la otra, funcionan en una interrelación continua que lleva a plantearse, controlarse, expandirse, aplicarse y reformularse las leyes políticas de la hospitalidad. Asimismo, Rancière le critica sobre este punto a Derrida, ser demasiado realista, cuando sobre la mayoría de los otros puntos lo había tratado de una política irrealizable por la poca conexión con la realidad. Pero eso no sería la cuestión central en las afirmaciones de Derrida, sino que sería el mantenimiento de las mismas para no ceder en su construcción teórica. Rancière (2009, p. 281) lanza una fuerte acusación contra Derrida, ya que no se pasaría ese abismo, para conservar lo que Derrida sostiene sobre lo incondicional y condicional, una cuestión de imposibilidad o prohibición teórica, que impide que se supere.

Rancière continúa con su crítica al “simplismo” de la oposición entre regla y justicia, que propone Derrida, sosteniendo que en ciertos casos estarían contentos de la simple aplicación de una regla y no la inaplicabilidad de la justicia.

...aquellos que sufren una o muchas de las “diez plagas” estarían, en la mayor parte de los casos, bien contentos si existiera una regla simple aplicable “tranquilamente” a su caso, antes que estar sometidos a la arbitrariedad de poderes estatales absolutos y de administraciones corrompidas... (Rancière, 2009, p. 282)

La crítica que realiza Rancière y el “ejemplo de sentido común” que expone, evidencia una incompreensión de lo propuesto por Derrida, ya que la regla y la justicia siempre debe permanecer heterogéneas. No es que la aplicación de la regla sea “mala” sino que debe ser replanteada constantemente. No es que la simple aplicación no deba darse, sino que la continua aplicación de una regla trae aparejada la no reflexión y cuestionamiento sobre la misma, tornándose una regla que se aplica automáticamente. Derrida no dice que no debe haber aplicabilidad, sino que ella es indispensable. Pero no debe quedarse en ella, sino que allí la justicia debe “instigar” constantemente al derecho para expandirlo. Derrida, marca que en cada caso se debe someter la ley a la justicia, para comprobar si es injusta o no, para no caer en una decisión anticipada que no tome en cuenta las particularidades de cada caso. Expandir la ley, no someterla a decisiones ya prefiguradas, allí radicaría la violencia y la arbitrariedad que Rancière atribuye a la justicia derridiana. “Ahora bien, la justicia, por muy no-presentable que sea, no espera... una decisión justa es necesaria siempre *inmediatamente*, enseguida, lo más rápido posible” (Derrida, 1994a, p. 57).

Rancière (2009, p. 283) continúa con su argumentación, sosteniendo que: “...hay casos en los que ni la existencia de una regla ni poseer un saber acerca qué debemos hacer alcanzan para producir una opción “automática” que anule la decisión”, es allí donde entraría la justicia, pero sólo si se detiene a pensar y a someter esa ley a cuestionamientos. Son en esos casos, justamente, donde se produce la singularidad, el tratar el caso particular, no la aplicación automática de una regla. En *Fuerza de ley*, Derrida (1994a, p. 51) abunda en aclaraciones similares a esta: “[c]ada caso es otro, cada decisión es diferente y requiere una interpretación absolutamente única que ninguna regla existente y codificada podría ni debería garantizar absolutamente”.

Rancière se adentra en la construcción de su argumentación adhiriendo a Derrida a lo que él llama el *giro ético* (2009; 2004) que se ha producido en la filosofía en los últimos veinte años. Es por ello, que Derrida lo que hace es: “...transformar esta alteridad todo Otro en la alteridad de *cualquier otro*, de cualquiera. Restablece de esta forma la alteridad sobre la escena política y lleva a la heteronomía a la simple heterogeneidad” (Rancière,

2009, p. 285). Rancière cuestiona la manera de arribar a la introducción de *cualquiera* en la escena política, pero en última instancia, dice sin querer decir, lo que le quería sustraer a Derrida. El otro es restablecido en la escena política, como *cualquiera*. Rancière (2009, p. 287) mismo, casi al final de su artículo, lo reconoce: “...la fórmula de la heteronomía ética se vuelve parecida a la de igualdad política...”. Pareciera volver sobre sus pasos y olvidarse lo que líneas arriba sostuvo, señalando que la heteronomía ética es “parecida” a la igualdad política, a *su* igualdad política.³

Rancière (2009, p. 285) realiza una observación “particular”, que tiene el carácter de una opinión despojada de todo cuidado por la lectura de los textos, sobre lo que sería el trabajo de la deconstrucción: “[y] es así como puede definirse el trabajo teórico de la deconstrucción: se trata de responder por los muertos...”. Solamente se puede permanecer perplejo ante tamaña afirmación, pero a su vez puede ser el sitio de la comprensión de las críticas que Rancière dirige a Derrida, porque en muchas de las sentencias sobre la propuesta política derridiana, se evidencia una falta de profundización en la lectura de otros textos que no se mencionan, donde las cuestiones “reclamadas” hallan respuesta. Pero Rancière, se detiene en algunos textos y en varios pasajes de entrevistas, para espetar en la cara que la “deconstrucción es responder por los muertos”. Pero no lo expresa ingenuamente, sino que busca asociar a la palabra por el otro, que se debe dar, en nombre del otro, la responsabilidad por el otro. “El otro... es todo ser viviente o inerte que necesita que responda por él. Esto es lo que significa la responsabilidad: el compromiso hacia otro que me es confiado y por el cual yo debo responder” (Rancière, 2009, p. 285-286). Juega su carta para asociar al otro a alguien que no da respuesta, que hace que se responda por él, que se asemejaría a los muertos. Pero es una responsabilidad sin ninguna reciprocidad, es responder siempre por el otro, porque el otro no puede responder. Allí, marca Rancière, nuevamente, la ausencia de sustituibilidad.

Desde la visión de Rancière, la *Democracia por venir* se sustentaría en algo que la excede, en una *ley ética* que posibilita la apertura al otro. Dicha crítica encuentra respuesta en la obra derridiana, ya que toda ella, es una preocupación constante por deconstruir los límites éticos-políticos, sin centrarse uno u otro. Con relación a la apertura al otro, la sustituibilidad que propone Rancière, no podrá sostenerse desde la deconstrucción, porque el otro siempre será in-sustituible en la democracia por venir.

Es interesante la crítica que realiza Rancière a la imposibilidad de aplicación de la justi-

3 Con relación a lectura del giro ético de Rancière, Llevadot sostendrá: “Quizás lo que esté en juego aquí sea menos un giro ético de lo político que el intento de pensar una “política heterológica”, un concepto de lo político que, al hallar en la alteridad su condición, debe constituirse en extraña vecindad con lo ético y lo religioso que lo desborda” (2013, p. 136).

cia, pero nuevamente ahí, Derrida se sitúa en un lugar de indeterminación que le posibilita tener una amplitud para decidir, es decir, tomar una decisión para cada caso particular y no una mera aplicación automática del derecho. Pero esa procrastinación que Rancière le atribuye a la justicia, no se postula en la deconstrucción ni en la democracia.

Por otro lado, la crítica que la democracia se mueve en un ámbito internacional es por la imposibilidad de aplicación allí, porque la soberanía no puede ser dejada de lado. Derrida deconstruye la relación aporética entre democracia y soberanía, y circunscribirse al ámbito nacional carecería de sentido para la democracia, sino se aplica al internacional.

Rorty: lo privado y lo público

Rorty ha llevado a cabo una crítica insistente a la deconstrucción en general (Rorty, 1991) y a Derrida en particular (Rorty, 1978; 1989; 1996), sobre la concepción filosófica-política que éste último propone. El debate sobre los puntos más relevantes para la presente investigación, se puede rastrear en las actas del simposio *Deconstruction and pragmatism*, en el que ambos autores participaron. A partir de aquí, se reconstruirá esa polémica, a fin de profundizar en las implicancias políticas de la deconstrucción y atender a las críticas que el pragmatismo rortiano ha realizado a la democracia por venir.

Rorty (1996, p. 14) se refiere a la democracia por venir derridiana, como una manera “profética” y de “esperanza utópica” que recuerda a los humanistas como Mill y Dewey. Derrida, en una entrevista, responde sobre la utopía y la relación con su obra:

Aunque haya poderes críticos de la utopía a los que sin duda no hay que renunciar nunca, sobre todo cuando se los puede convertir en un motivo de resistencia a todas las coartadas y a todas las renunciaciones “realistas” y pragmáticas”, desconfío de dicha palabra [Y continúa, con lo que se la asocia:] ...al sueño, a la desmovilización, a un imposible que empuja más al abandono que a la acción. (Derrida, 2001, p. 360)

Por ello, sostiene que prefiere lo “imposible” y no la utopía. “Lo “imposible” del que con frecuencia hablo no es lo utópico; por el contrario, confiere su movimiento mismo al deseo, a la acción y a la decisión; es la figura misma de lo real. Posee su dureza, su proximidad, su urgencia” (Derrida, 2001, p. 361). Lo “imposible” le brinda esa movilidad que es necesaria para que la democracia esté siempre por venir, que se replantee continuamente, que no se subsuma en una forma de gobierno.

En el simposio mencionado, Derrida responde a Rorty: “Hay algo por advenir. Eso puede ocurrir... eso puede ocurrir y prometo abrir el futuro o dejar abierto el futuro. Esto no es utópico, es lo que tiene lugar aquí y ahora, en un aquí y ahora que trato de disociar del presente” (Derrida, 1996, p. 85).

Esa promesa de lo que viene, que no se sabe lo que es, es apertura que ocurre en el aquí y ahora, pero no es utopía. Es realización y movimiento, es promesa y realidad, es urgencia y proximidad, es la democracia que exige que se la tome en cuenta, no como una utopía, sino como un instigar continuo para que no se la deje en el olvido, que se la recuerde en todas y cada una de las decisiones que se toman.

Rorty (1996, p. 15) sostiene que la deconstrucción distrajo la atención de la “política real”⁴, ha llevado a la no-injerencia en cuestiones públicas y a la no-modificación de instituciones; y acusa a la izquierda de hacerse eco de ella. Para Derrida, es posible que lo que sostiene Rorty, ocurra en los Estados Unidos, pero no considera que la deconstrucción sea ajena a la política, sino que es una “hiperpolitización”. “La desconstrucción es hiperpolitizante al seguir caminos y códigos que son claramente no tradicionales, y creo que despierta la politización...nos permite pensar lo político y pensar lo democrático al garantizar el espacio necesario para no quedar encerrado en esto último” (Derrida, 1996, p. 87-88).

Para Derrida, es clara la *función* que tiene la deconstrucción, la *mala apropiación* que se puede llegar a realizar de ella, es una cuestión que no se podría adjudicar a una no-injerencia en lo político.

El punto central de la crítica de Rorty (1996, p. 41), es la división que establece entre obras con propósitos públicos y privados, limitando a Derrida a este último y a sus elucubraciones sin influencia en la “realidad” pública. Derrida, tiene una “esperanza utópica”, pero no colabora en la realización de la misma.

Creo que el ataque de...Derrida a la metafísica produce satisfacción privada a gente que está profundamente interesada en la filosofía...pero no tiene consecuencias políticas, excepto de manera indirecta y a largo plazo. Así, creo que lo mejor de Derrida está en obras como la sección “Envois” de *La carta postal*- obras en las que sus relaciones privadas con sus grandes abuelos, Freud y Heidegger, son más claras. (Rorty, 1996, p. 16)

Rorty sostiene que la obra de Derrida podría dividirse en un periodo temprano, más preocupado por ser aceptado por el ámbito académico, más “filosófico”; y una segunda etapa, donde se centra en sus relaciones privadas sin intención de demostrar verdades. Para Rorty (1996, p. 17), las obras de la primera etapa, para “ser publicado”, tampoco contribuyen a la filosofía, en el “...sentido de libros que demuestran, ahora y para siempre,

4 Cornell contra la interpretación de Luhman pero se podría aplicar a la crítica que realiza Rorty y también Rancière. “Instead of completely disagreeing with this interpretation of “deconstruction,” I will show why the continuing emphasis on a quasi-transcendental analysis is crucial to justice and, more specifically, to a conception of justice that promotes, not just allows, legal transformation” (Cornell, 1992: 8).

ciertas tesis”.

De esto se derivan algunas observaciones: a) Rorty no considera que la introducción que realiza Derrida, a campos aparentemente no políticos, es una forma de preparar el terreno ya que no se puede simplemente, desde Derrida, ir a lo superficial, sin criticar las bases en las que se sustenta, por eso esas obras “no-políticas” buscan deconstruir lo central, para luego ir a la superficie. b) Se evidencia la diferente concepción de la filosofía que separa a Rorty de Derrida; el primero, considera que eso (*tesis demostradas ahora y siempre*) es filosofía; el segundo, no podría jamás estar de acuerdo con esa definición, ya que toda su “obra”, si se puede decir así, tiende a poner en cuestión toda “tesis”⁵ y a eludir la fórmula “clásica” de postular ciertas tesis, ese constante trabajo de deconstrucción es lo que Rorty no percibe y es por ello, que busca destinar los textos de Derrida a una cuestión privada.

Las primeras obras de Derrida, tienen el defecto, para Rorty, de quedarse a medio camino de proponer tesis verdaderas para siempre y una cuestión de gustos privados del autor. Por eso prefiere las obras que posteriores a las publicadas en 1967, donde ya se puede ver a un Derrida, haciendo su propio juego, un juego privado y dejando de pretender ser público.

Rorty (1989) critica a Gasché por considerar la obra temprana de Derrida como una búsqueda por salir de la metafísica y encontrar “una palabra mágica” que logre superar a la metafísica.

Me parece que la superioridad del último Derrida respecto del primero reside en que deja de confiar en la palabra mágica y, en lugar de ello, confía en un modo de escribir, en la creación de un estilo antes que en la invención de neologismos. (Rorty, 1989, p. 124)

El abandono de la búsqueda de la palabra mágica, de la superación de la metafísica, da como resultado que Derrida, se concentre en la consecución de su propio estilo de escritura. Rorty realiza una crítica que llama la atención, ya que considera a Derrida (al segundo, según él), como alguien que busca su propio estilo, reduciendo su propuesta a una cuestión estilística. Lo que conduce a dejar de lado el contenido y al confinamiento a una cuestión meramente privada. Las obras del segundo Derrida, serían “bromas privadas” que eliminan la pretensión de teorizaciones en el ámbito de lo público, fantasías a las que

5 “Estas “investigaciones” no reclamaban sólo un modo de escritura diferente, sino un trabajo transformador sobre la retórica, la puesta en escena y los procedimientos discursivos particulares, históricamente muy determinados, que dominan el habla universitaria, especialmente ese tipo de texto que se llama “tesis”...” (Derrida, 1997, p. 16). “La fuerza reproductiva de la autoridad se conforma más fácilmente a declaraciones o tesis sedicentes revolucionarias en su contenido codificado con tal que se respeten los ritos de legitimación, la retórica y la simbólica institucional que desactiva y neutraliza todo lo que viene de otra parte” (Derrida, 1997, p. 18).

no se les pueden dar un uso público o político. La virtud que Rorty (1989, p. 125) ve en el segundo Derrida, es que deja de preocuparse por “unir lo privado y lo público”, y sus “chistes” no buscan trascender lo privado hacia lo público. Derrida, no estará de acuerdo con esta interpretación, y para refutarla se podría tomar las dos clases completas que Dufourmantelle le pide a Derrida para publicarlas, porque a lo largo de ese seminario se problematizan los límites de lo público y lo privado. Por ejemplo, cuando Derrida aborda la cuestión de la intervención del Estado en el uso de Internet, teléfono, etc.:

Supongo...que el argumento por el cual esta intervención estatal pretende justificarse, es el alegato según el cual el espacio de Internet, justamente, no es privado sino público...En todo caso, de lo que se trata, y se encuentra al mismo tiempo “trastocado”, deformado, es precisamente una vez más el trazado de una frontera entre lo público y lo no-público...A partir del momento en que una autoridad pública, un Estado, uno u otro poder del Estado, se atribuye o le es reconocido el derecho de controlar, vigilar, prohibir intercambios que los actores juzgan privados, pero que el Estado puede interceptar puesto que esos intercambios privados atraviesan el espacio público y ahí se vuelven disponibles, entonces todo elemento de la hospitalidad se ve alterado. (Derrida; Dufourmantelle, 1997, p. 47-49)

Es difícil circunscribir esa reflexión al ámbito de lo privado, como lo propone Rorty.⁶ Cuesta comprender la crítica sobre lo privado y lo público, cuando Derrida no se propone esa diferenciación simple, sino que la problematiza, no para confundir, pero sí para mostrar la supuesta clara delimitación de uno y otro ámbito, como si no se entrecruzaran y complicaran ambos mutuamente. A la problemática planteada por Derrida, es complicado imaginarse la respuesta que daría Rorty, ¿cómo se plantearía la cuestión? En realidad, no habría tal planteo, porque la división clara y tajante que propone le impediría ver las complejidades que se presentan, cuando se las quieren trasladar a la realidad. “Es la rígida distinción de Rorty entre lo público y lo privado lo que no le permite ver la complejidad de la trama entre las dos esferas y lo que lo lleva a denunciar cualquier intento de articular la búsqueda de la autonomía individual con la cuestión de la justicia social” (Mouffe, 1996, p. 2).

Mouffe critica la cortedad de visión de Rorty sobre lo privado y lo público, que lo lleva a críticas fundadas en la incompreensión del problema.

La división clara entre lo público y lo privado conduce a Rorty, contra su voluntad, a convertirse en el blanco de las críticas que le dirige a Derrida. Rorty se torna más utópico y privado, en su intento de una delimitación simple, sin ningún entrecruzamiento entre lo privado y lo público. Como lo señala Derrida, los tiempos actuales, no permiten una

6 Si bien es cierto, que el escrito de Rorty es anterior al texto arriba citado, nunca reformulará su punto de vista sobre la cuestión, al menos hasta lo que se tiene conocimiento en la presente investigación.

lectura desde la diferenciación propuesta por Rorty, sino que se entrecruzan, mixturán, confunden y complementan.

Rorty (1996) define la ética y la política “real” de la siguiente manera:

...como una cuestión de lograr acomodarse entre intereses contrapuestos y como algo para debatir en términos banales, familiares, términos que no necesitan disección filosófica y que no tienen presuposiciones filosóficas. (Rorty, 1996, p. 17)

Se puede apreciar la distancia con Derrida, y comprender las críticas que realiza Rorty, sin llegar a situarse en la complejidad sobre la que intenta problematizar aquel. Mouffe (1996) no está de acuerdo con la definición de Rorty, y responde:

...una cosa es afirmar que la democracia no puede tener —y no necesita— fundamentos filosóficos, y otra bastante distinta es rechazar la utilidad de cualquier tipo de reflexión filosófica y creer que nada se obtiene con una indagación en la naturaleza de la democracia y que podemos prescindir de ella. Cualquier concepción de la democracia política, incluso una tan antifilosófica como la defendida por Rorty, implica necesariamente una comprensión de la naturaleza de la política...No es un territorio neutral, supuestamente incontaminado por la filosofía, del cual poder hablar. (Rorty, 1996, p. 7)

La crítica que realiza Mouffe a la definición de Rorty, es por no considerar determinados aportes que la filosofía brinda para poder pensar la política y la democracia, más allá de una necesidad de resolver en “términos banales”. Para Mouffe, Rorty no ve la trama compleja que lleva a esas decisiones “familiares” y, por lo tanto, desecha todo el potencial de la filosofía para pensar los supuestos en los que se sustentan. Rorty sostiene que obras como *Políticas de la amistad* (Derrida, 1994b) no contribuyen al pensamiento político, por estar confinadas a intereses privados de Derrida y a lectores que comparten los mismos intereses. Por ello, continúa su definición de lo político:

Lo político, tal como yo lo veo, es una cuestión pragmática de reformas a corto plazo y compromisos, compromisos que deben, en una sociedad democrática, ser propuestos y defendidos en términos mucho menos esotéricos que aquellos con los que superamos la metafísica de la presencia. El pensamiento político se centra en el intento de formular algunas hipótesis sobre cómo, y bajo qué condiciones, pueden llevarse a cabo esas reformas. (Rorty, 1996, p. 17)

De lo que dice Rorty se pueden extraer algunas cuestiones: a) centrarse en reformas a corto plazo, podría traer aparejado no cuestionar ciertos temas de base y tomarse decisiones sustentadas en respuestas que tengan una efectividad inmediata; b) los “términos esotéricos” en la propuesta derridiana, serían necesarios para poder socavar los cimientos que sostienen todo el pensamiento político que se busca deconstruir, es necesario mover-

se al interior de aquello que se busca *superar*, para poder hacerlo⁷; c) Derrida ha buscado problematizar las “hipótesis sobre cómo y bajo qué condiciones” se pueden realizar las reformas, pero al mismo tiempo, cuestionar las reformas para que no se conviertan en actos automatizados que tiendan a *reformular por reformar*.

Rorty al destinar el radicalismo a lo privado y el reformismo a lo público, deja percibir que los *cimientos*, por decirlo de alguna manera, no tendrían “problemas” y que se debe atender a la reforma de ciertas cuestiones más superficiales; que sería consecuente con la exigencia de las decisiones a corto plazo, ya que sólo se debe reformar. Esto sería imposible desde la propuesta de la democracia por venir porque tiene el poder de cuestionarlo todo, incluso la idea misma de democracia. Derrida no podría sostener el reformismo ni el cortoplacismo que pretende Rorty, ya que la “idea” misma de democracia implica una crítica radical y continua que tenga efectos a largo plazo.

Ahora bien, más allá de esta crítica activa e interminable, la expresión “democracia por venir” tiene en cuenta la historicidad absoluta e intrínseca del único sistema que acoge dentro de sí, en su concepto, esa fórmula de auto-inmunidad que se denomina el derecho a la autocritica y a la perfectibilidad. La democracia es el único sistema, el único paradigma constitucional en el que, en principio, se tiene o se arroga uno el derecho a criticarlo todo públicamente, incluida la idea de la democracia, su concepto, su historia y su nombre. Incluidas la idea del paradigma constitucional y la autoridad absoluta del derecho. Es, por lo tanto, el único que es universalizable, y de ahí derivan su oportunidad y su fragilidad. (Derrida, 2003, p. 126-127)

Contra el reformismo a corto plazo de Rorty, Derrida aspira a la radicalidad de la *Democracia por venir*, que irrumpe intempestivamente y quiebra las bases desde dónde pensarla, lo que obliga a repensarla continuamente.

Rorty sostiene que Derrida es un pensador original, lector inteligente y crítico devastador, pero todo eso con respecto a determinados tópicos que le interesan a él y a un grupo reducido de lectores, que no ha podido combinar la ironía con la teorización, es decir que es un “ironista privado”, que no tiene una influencia en la realidad social y política. El error de leer la obra de Derrida, y que él pueda considerarla, como teorizaciones que

7 Rorty (1996) criticando la postura de la izquierda, sostiene que se enorgullecían de no haber sido cooptados por el sistema, pero que eso era la imposibilidad de poder modificar el sistema. Esta crítica se puede realizarla a él, ya que no comprende que todo esa “superación de la metafísica de la presencia” es imprescindible para poder modificar lo político, la política y el “sistema” (p. 15); “...no tiene ningún sentido prescindir de los conceptos de la metafísica para hacer estremecer a la metafísica; no disponemos de ningún lenguaje —de ninguna sintaxis y de ningún léxico— que sea ajeno a esta historia; no podemos enunciar ninguna proposición destructiva que no haya tenido ya que deslizarse en la forma, en la lógica y los postulados implícitos de aquello mismo que aquélla querría cuestionar” (Derrida, 1967, p. 412).

tienen una preocupación por la esfera pública lleva a elucubraciones estériles a corto plazo, a deambular por cuestiones esotéricas que quitan la vista de objetivos pragmáticos. Leerlo provoca un deleite, siempre y cuando se comprenda, y él también lo haga, que son cuestiones estrictamente de la esfera privada. Se puede ver, por ejemplo, en el tratamiento que realiza Derrida sobre el derecho y la justicia, que lo que sostiene Rorty poco tiene que ver con su obra, porque allí menciona la importancia de acciones concretas e inmediatas (Derrida, 1994a). Desde perspectivas diferentes, es la misma crítica que realiza Rancière, como se veía líneas arriba.

Penchaszadeh (2014) brinda una definición de cómo concibe la política Derrida, que se puede utilizar como una respuesta a la lectura de Rorty.

La política es, en tanto articulación de la vida-con-otros, una experiencia aporética de dos leyes, de dos órdenes heterogéneos que no pueden ser subsumidos el uno por el otro... representa el intento de hacer calculable lo incalculable, de atrapar la singularidad infinita e inasible del otro bajo la rúbrica del sujeto. Sólo es este horizonte de indeterminación es posible concebir lo que la política es para Derrida. (Penchaszadeh, 2014, p. 134)

En el lugar de esa indeterminación es donde se *sitúa* Derrida, pero es justamente de allí, que Rorty se esfuerza por salir. Esa indeterminación que posee la democracia, es una incomodidad y un defecto para la visión de Rorty, por ello, no comulga con la propuesta política derridiana. Es más, no la considera política, porque no tiene una injerencia pública, por apoyarse en sustentos filosóficos que tendrán un efecto a largo plazo.

La crítica de Rorty es interesante para pensar la deconstrucción en términos pragmáticos, para dar respuesta a ciertas cuestiones políticas que urgen. No es que Derrida no lo haya hecho, pero es una cuestión que los críticos de la deconstrucción exaltan con frecuencia. Pero sus críticas no encuentran asidero en la propuesta derridiana, en especial en la *Democracia por venir*, donde la “aplicabilidad” es un punto capital.

La mirada rortyana sobre la filosofía y lo utópico de la deconstrucción, permite ver la incompreensión de lo postulado por Derrida, ya que, como se demostró, no existe tal postura utópica y la forma de concebir la filosofía, permite pensar lo político.

Por último, la deconstrucción de lo público y lo privado, posibilita pensar en términos más “realistas” con una injerencia política efectiva, porque se adecua a la actualidad y no piensa de forma simplista e irreal la división de ambos ámbitos, como lo hace Rorty. Por otro lado, si se piensa en la esfera internacional con todos sus derechos, la división categórica (y no-relación) de lo público y lo privado como lo propone Rorty, no redundará en beneficio de la construcción de una democracia a nivel internacional por quedar encerrada, esa división, en lo que deconstruye Derrida al referirse a la soberanía.

Laclau, emancipación y un paso indebido

Laclau toma ciertos puntos de la propuesta derridiana y los incorpora a su filosofía, pero critica determinados puntos y la incompletitud de la deconstrucción para abordar la política, por ello, la necesidad de su teoría hegemónica.

En el presente apartado se centrará en el texto *El tiempo está dislocado* (Laclau, 1996) donde se aborda la cuestión política, y más específicamente, la democrática. En el texto, se apunta a la pertenencia a un mismo movimiento de descentramiento al que pertenecen la deconstrucción y el marxismo, pero no de todo marxismo o el marxismo en general, sino de un cierto marxismo que se compromete en una fidelidad-infiel con la obra de Marx. Una “dislocación constitutiva” que está en el interior de toda “rondología”⁸ que es el asedio continuo de los espectros, que la ontología busca neutralizar y ocultar, pero a su vez no puede captar, se le escapa en cada intento por controlar. Al mismo tiempo, la *rondología* o *lógica espectral*, disloca al presente, es un “anacronismo constitutivo que está en la raíz de toda identidad” (Laclau, 1996, p. 126), que está en la *base* de la ontología; por ello, pretender arribar a un tiempo que no esté fuera de sí, es un imposible. El “proceso espectrogénico” no se detiene, no se pasará a un tiempo en el que se deje atrás la dislocación del tiempo, es constitutivo del tiempo. Por ello, el vínculo social, la política y la identidad no podrán conformarse plenamente, por estar *basados* en la rondología. “De tal modo, el punto al que llegamos... es el terreno mismo de esta práctica fantasmática, anesencial, que llamamos política” (Laclau, 1996, p. 127). Laclau coincide con la apertura a la que llama la deconstrucción, al dislocar al presente, a la política como imposible de ser plasmada por una ideología, porque siempre estará fuera de sí, asediando.

Pero Laclau considera que la “lógica hegemónica” que él propone, daría un par de pasos más allá de la lógica espectral. Sostiene que se da una autonomización del espíritu que no se puede explicar desde la lógica de la espectralidad, en la medida en que un cuerpo compite con otro para alcanzar la encarnación del espíritu.

El cuerpo es un punto indecible en el que universalidad y particularidad se confunden, pero el hecho mismo de que otros cuerpos compiten por llevar a cabo la tarea de encarnación, que ellos son formas alternativas de materialización del mismo “espíritu”, sugiere un tipo de autonomización por parte de este último que no puede ser tan sólo explicada por la pura lógica de la espectralidad. (Laclau, 1996, p. 130)

8 Laclau utiliza ese neologismo para “traducir” el juego de palabras que realiza Derrida, entre *hantologie* y *ontologie*. En cambio, De Peretti y Alarcón, los traductores de *Espectros de Marx*, optarán por el neologismo: *fantología* (Derrida, 1998, p. 24). En el presente apartado de esta investigación, se conservará el uso que propone Laclau.

Es quizás cierto, que la lógica espectral no daría ese paso, porque no lo consideraría necesario, ya que el cuerpo y el espíritu permanecerían interrelacionados, pero heterogéneos, esa autonomización que sostiene Laclau, sería una condición para el funcionamiento de la lógica espectral, pero no sólo del *espíritu*, sino a la vez, del cuerpo.

El segundo paso que propone Laclau, lo ejemplifica mediante la suposición de un desorden social generalizado donde el “orden” sería el “nombre de una plenitud ausente”. “El “Orden” se autonomiza respecto a todo orden particular, en la medida en que es el nombre de una plenitud ausente que ningún orden social concreto puede realizar” (Laclau, 1996, p. 131). En lo que respecta a este segundo paso, el “Orden” no se autonomizaría sino que, como se puede ver en el tratamiento de la democracia y la justicia en Derrida, estaría por siempre autonomizado de la situación de desorden, pero sería *justamente*, lo que llevaría al restablecimiento de un nuevo orden. La perspectiva de Laclau, con la relación hegemónica, se basaría en el exceder de un cierto contenido particular de su particularidad misma, convirtiéndose en la “encarnación de la plenitud ausente de la comunidad”. Aquí, se podría ver una cierta cercanía, salvando las diferencias, con la crítica que realiza Rancière sobre el *demos*. Laclau trataría de salvar esa distancia con dicha relación, pero Rancière no vería manera del salvarla desde el planteo derridiano.

Se podría observar que, en cierta medida, Laclau reconoce la lógica espectral que propone la deconstrucción, pero termina cayendo en la crítica al hiato que existe entre lo particular y universal, entre “fraseología” y “contenido”. Por un lado, dicotomizando la cuestión, y por otro, desconfiando de ese hiato, buscando eliminarlo, pero justamente, ahí reside la *fuerza* deconstructiva, en la no-eliminación y siempre presencia-ausencia de ese hiato. Biset se expresa en este sentido y sostiene la importancia del hiato para la deconstrucción:

Ese hiato se da entre los órdenes instituidos, las estabilizaciones estructurales y el exceso de aquello que no puede ser deconstruido, la justicia, y que permite la crítica incondicional de lo condicionado o instituido. Cuando se aplica a la dimensión práctica la deconstrucción muestra cómo se asientan sobre un fondo de indecibilidad, es decir, deconstruye el supuesto fundamento racional que daría origen a toda institución. Si lo instituido o estabilizado tuviera un fundamento racional último, un fundamento desde el cual se pudiera derivar lógicamente, no podría ser deconstruido. Derrida muestra una y otra vez que no existe ese supuesto lazo entre un fundamento último y un orden de razones derivadas, sino que siempre hay un hiato entre ambas dimensiones. (Biset, 2012, p. 283)

Biset marca la importancia del hiato y el “salto” que se debe realizar y no una continuidad lógica. Ese hiato, que preocupa a Laclau, permanecerá siempre y es “fundamental” para la deconstrucción.

Laclau verá una dificultad, en la defensa que realiza Derrida, de la idea de emancipación, ya que estaría reintroduciendo lo que busca deconstruir, que es la *escatología mesiánica*. Pero Derrida (1993), no critica toda escatología mesiánica, sino que marca y muestra la irreducibilidad estructural que habita en ella y el olvido de “ser-promesa de una promesa” (Derrida, 1993, p. 173). “Incluso aunque no quisiera inscribir el discurso de la emancipación dentro de la teleología, una metafísica, una escatología o incluso un mesianismo clásico, no por eso creo menos que no hay decisión o gesto ético-político sin lo que llamo un ‘Sí’ a la emancipación...” (Derrida, 1996, p. 84).

Es la promesa, es la apertura que provoca esa promesa, lo que lleva a Derrida, a no renunciar a la emancipación y al mesianismo. Para Laclau, tendría que renunciar a la utilización de la emancipación, porque introduciría lo que está deconstruyendo, por un lado; y deformaría, al punto de ser otra cosa, la idea clásica de emancipación, por el otro (Laclau, 1996, p. 137-138). “Es más bien cierta afirmación emancipatoria y mesiánica, cierta experiencia de la promesa que se puede intentar liberar de toda dogmática e, incluso, de toda determinación metafísico-religiosa, de todo *mesianismo*.” (Derrida, 1993, p. 146-147).

Laclau critica que se derive en una “transición ilegítima” de pensar la apertura a lo heterogéneo, a la necesidad de una exhortación a la responsabilidad por el otro y a una sociedad democrática. Según Laclau, podría sostenerse desde argumentos deconstructivos, un gobierno totalitario. Si bien es cierto que la indecibilidad que plantea la deconstrucción podría llevar a la utilización de la misma para formas de gobiernos distintas y hasta contrapuestas, no se podría sostener un totalitarismo, porque implicaría un cierre, una totalidad cerrada, aunque fuese desde fuera, como propone Laclau, eso no sería posible desde argumentos deconstructivistas. “Pero el hecho de que la deconstrucción es aparentemente neutral políticamente permite, por un lado, una reflexión sobre la naturaleza de lo político y, por otro, y es esto lo que me interesa de la deconstrucción, una *hiperpolitización*” (Derrida, 1996, p. 87, nuestro resaltado).

En esa situación de indecibilidad ve Laclau una posibilidad que la deconstrucción pueda ser utilizada para formas de gobiernos democráticas o totalitarias, pero sería difícil construir desde la deconstrucción, un camino que lleve al totalitarismo, ya que no se tendrían en cuenta premisas fundamentales, como: la importancia del otro, la democracia, la hospitalidad, etc. Si bien, se podría comprender la crítica de la no derivación *lógica* del paso de la apertura, a la exhortación por la responsabilidad hacia el otro; pero de ahí, a derivar de la propuesta deconstructiva, basándose en la indecibilidad, un totalitarismo, es una cuestión que no se desprende lógicamente de los textos de Derrida.

Laclau sostiene que una exhortación ética a la heterogeneidad, por la heterogeneidad

misma, resultaría estar más cercana a un “nihilismo ético”, pero en Derrida, no existe una simple exhortación ética hacia el otro, sino que convive en esa indecibilidad, que posibilita decir “sí y no”. Esa “exhortación” nunca sería pura apertura al otro, basándose en la heterogeneidad, sino que es el movimiento permanente en el hiato, en la indecibilidad, que lleva a una siempre abertura al otro que no deja de mirar las condiciones de esa aperturabilidad. Pero lo que Laclau omite en su formulación es la decisión que cada uno posee. La decisión, por más que se tome en nombre de otro, no desliga al sujeto de ella, sino que lo torna más responsable. La decisión es siempre de uno, aunque se tome en nombre del otro o porque justamente se toma en nombre del otro, se convierte en una cuestión ineludible para uno.

Laclau (1996, p. 142) toma a la indecibilidad de forma literal, sin derivar de ella, ninguna acción, ni fuente de decisiones en la esfera ética o política. Derrida responde a la cuestión de la siguiente manera: “Todo lo que un punto de vista destructivo trata de mostrar es que, dado que la convención, las instituciones y el consenso son estabilizaciones...esto significa que hay estabilizaciones de algo esencialmente inestable y caótico” (Derrida, 1996, p. 86).

Porque el caos y la inestabilidad son naturales e irreductibles, es que se tiende y necesita, de la política y la ética, para estabilizar (aunque sea, momentáneamente), a través de reglas, convenciones, etc. Se decide constantemente, sin que la indecibilidad deje de acechar.

Laclau no concibe como provechosa la indecibilidad y es por ello, que critica la postura política de Derrida que se apoya en ella. La indecibilidad le permite a la democracia no quedar encerrada bajo ciertas formas, a la vez que, poder optar por formas diferentes de democratizar a la democracia. Asimismo, el esfuerzo de Laclau por eliminar el hiato en el que se mueve la política derridiana, lo aleja del funcionamiento de la democracia por venir en toda su magnitud.

Para Derrida, en oposición a Laclau, no se puede renunciar a la idea de emancipación ni de mesianicidad, ya que permiten mantener siempre presente la promesa y la apertura a lo por venir.

Derrida sostiene que cuando se decide en nombre del otro, se es doblemente responsable por uno y por el otro. La apertura al otro, no es por su heterogeneidad y que queda allí, en un simple movimiento de recepción, sino que conlleva una responsabilidad por la aperturabilidad. La democracia por venir es un movimiento emancipatorio y mesiánico que se mueve en la indecibilidad para una apertura responsable por el otro.

Epílogo parcial

El *por venir* de la democracia es la apertura: a lo absolutamente otro, a la hospitalidad, al duelo, a la responsabilidad, a lo incondicional, a la *différance*, a la huella, a la iterabilidad; que posibilita pensar la democracia más allá de un sistema político, más allá de lo político. Una democracia que siempre estará por venir, que siempre se podrá cuestionar, siempre se tendrá el derecho y el deber de decirlo todo, de criticar la idea misma de democracia.

Por ello, la crítica de Rancière cae por su propio peso, ya que en la deconstrucción no existe intención de dividir de forma tajante la ética de la política, como sí él lo hace. Derrida busca forzar los límites, no confundir ética con política, pero sí problematizarlos por el hecho que una distinción sencilla no se puede dar. Por otro lado, la crítica de Rancière que la deconstrucción se asienta en la idea de soberanía, no tiene razón de ser, porque es una idea que Derrida se ha encargado de deconstruir en innumerables textos, oponiéndole la *incondicionalidad*. Una de las razones de estas críticas *apresuradas*, se debe a la fragmentación que realiza de la obra de Derrida. Contraria a esa lectura, se posiciona el presente artículo. Con Rorty la deconstrucción se enfrenta a cuestionamientos que llaman la atención: a) porque se los considera pensamientos que están destinados a la *esfera* privada y no tienen una influencia en la realidad circundante; b) que se desprende de la anterior, es la confusión de lo público y lo privado; c) la democracia por venir es vista como utópica. Estos puntos, como se vio, y otros más que Rorty le recrimina a Derrida, no pueden comprenderse más allá de atribuirlo a una lectura somera y parcial de la propuesta deconstructiva, cuestión ésta a la que la investigación actual se opone, mostrando la implicancia política de la deconstrucción y más aún, si se la toma sin fragmentarla.

Son interesante las críticas de Laclau, que se trató líneas arriba, ya que toma ciertos puntos de la deconstrucción y los incorpora a su propuesta, pero ellas se responden desde una lectura atenta a la continuidad de la postura política derridiana como es la propuesta de este escrito.

La propuesta de una democracia que no se concreta nunca o al menos de forma plena, sino que siempre se anuncia en el horizonte, sin siquiera mostrarse, y sabiendo que no se la alcanzará jamás, podría llevar a la pregunta: ¿para qué es necesaria una propuesta que no se concretará? y si se anuncia, pero no se muestra ni se tiene la menor *idea* de ella, ¿es imprescindible tratar de abordarla? La respuesta es afirmativa, porque posibilita un descentramiento de la política y lo político; porque pone en cuestión todo poder instituido; porque piensa la violencia de las relaciones, pero busca superar esas relaciones violentas; porque tiende al porvenir sin desconocer la herencia; porque realiza una desedimentación de las bases en las que se sostienen arbitrariamente las verdades, que son estrategias

políticas. Éstas son algunas de las razones por las que se debe aspirar a lo *por venir* de la democracia, más allá de todas las críticas a las que se la someta, como se vio en este texto, porque sorteando o discutiendo sobre ellas, se construye una democracia que, por suerte, siempre estará por venir.

La apertura que proclama la democracia por venir tiende a ser, muchas veces, mal interpretada por lecturas ligeras que se focalizan en una parte de la *obra* derridiana y no en el conjunto de la misma, dando una imagen desfigurada de la potencia política de la propuesta deconstructiva. Es así que: (a) la indecibilidad de la justicia sea considerada innecesaria para Rancière, ya que en muchos casos sería mejor una aplicabilidad, sin esa indefinición que trae consigo la justicia; (b) el utopismo y el moverse en un ámbito privado que Rorty le asigna a la deconstrucción, por no tener una injerencia política o que ésta sólo sea de forma indirecta; (c) la limitación que Laclau atribuye a la deconstrucción por no ser suficiente la lógica espectral para explicar la materialización del espíritu en distintos cuerpos que compiten por él, pero allí, la cuestión de fondo es el hiato entre lo particular y universal.

Rancière se dedica a leer sólo una parte de la propuesta de la relación entre justicia y derecho que hace Derrida. Por su parte Rorty, realiza una división tajante entre privado-público y un *Derrida primero* como filósofo profesional y un *Derrida segundo* como jugueteo privado. Por último, Laclau reconoce cierta virtud en la indecibilidad en la que se sitúa la deconstrucción, pero en última instancia, tiende a suprimirla.

Lo *por venir* al ser una apertura a lo absolutamente otro, a lo completamente desconocido, es central para pensar la democracia en términos derridianos, porque es aquello que “hará funcionar” a ésta. La democracia sin *por venir* se reduciría a la concretización de algo que llamarían: “democracia”, como muchas veces se hizo, pero que no sería una democratización de la misma. La democracia no se puede encerrar ni en un sistema de gobierno ni en una idea abstracta, porque la democracia aspira a la apertura de lo que se entiende, se realiza y se piensa bajo el “concepto” de democracia. Por eso, la democracia se forja pero no está dada de por sí, nunca lo estará, y ahí reside su fuerza, potencialidad y maleabilidad.

El *por venir* posibilita a la democracia romper con lo arqueo-teleológico, ya que no está regida ni por un origen puro, sino que hay *huella*, ni por un fundamento último. Es imposible anticipar al *por venir* pero, paradójicamente, no adviene del futuro sino que, en cierta medida, proviene de la repetición del *origen*, pero marcado por la *différance*. Ésta otorga una *mirada* plural a la democracia, ya que no hay un origen único, sino que desde siempre está diferido por la *différance*. Este diferir del origen lleva a la pluralidad y a la ausencia de fun-

damento último, produciéndose “movimientos democráticos”. Pero la ausencia de origen no garantiza, por sí sola, la democracia, por ello, debe producirse sin distanciarse de una cierta historicidad, aunque alejándose de toda otra historicidad. Esto último no se tiene en consideración por muchos de los críticos de la deconstrucción que se consideran que ella tenga incidencia alguna en cuestiones históricas o “concretas” y por eso, se convierten en meras elucubraciones privadas, como sostiene Rorty.

La democracia en su radicalidad se sitúa en el centro de los planteos derridianos, ya que la deconstrucción pone en cuestión los *conceptos* mismos que ella propone. La deconstrucción es impensable sin pluralidad, democratización y el(lo) otro, por ello, desde su origen marcado por la *différance*, es ineludible el pensamiento de la democracia por venir. Derrida en sus primeros escritos no hace alusión directa a la *democracia por venir*, incluso en 1989 la menciona como *La démocratie ajournée* (Derrida, 1991, p. 103), pero más allá de cómo se refiere a ella, la democracia se halla en el centro de la deconstrucción, por ello sostendrá: “...no hay deconstrucción sin democracia, no hay democracia sin deconstrucción” (Derrida, 1994b, p. 128).

La democracia por venir se mueve en lo imposible para pensar lo posible, realizando una crítica radical a la *ipseidad* desde la iterabilidad. Este “plano” de lo imposible conduce a *pensar* la venida del(lo) otro, lo acontecimental, lo incondicional, la justicia y lo por venir; y cuestiona a la autonomía, lo condicional, el derecho, lo establecido, etc. Lo otro se instala en el centro de la democracia por venir, es la abertura a la llegada intempestiva de lo absolutamente otro, a la ley que viene del otro, es la hospitalidad incondicional, el duelo infinito. Pero no es sólo un concepto cuasi-trascendental de un otro en general, sino que se articula en la relación con cada una de las singularidades históricas. Por lo que, otorgándole la palabra -una vez más- a Derrida, habrá que procurar, incasablemente, lo imposible de lo por venir para inventar una democracia-otra.

La sola invención posible, es una invención de lo imposible, una invención que no es calculable dado en un campo de posibles, históricos, teóricos, sociopolíticos, etc. Por lo que, la sola invención posible es una invención de lo imposible. (Derrida, 2022, p. 320)

Bibliografía

- BISSET, Emanuel. **Violencia, justicia y política**. Villa María: Eduvim, 2012.
 CORNELL, Drucilla. **The philosophy of the limit**. New York: Routledge, 1992.
 CHUN, Sebastián. **Democracia por venir: ética y política de la deconstrucción**.

- Buenos Aires: Prometeo Libros, 2021.
- DERRIDA, Jacques. **Hospitalité. Vol. II.** Paris: Galilée, 2022.
- DERRIDA, Jacques. **Política y amistad. Entrevistas con Michael Sprinker sobre Marx y Althusser.** Buenos Aires: Nueva Visión, 2012.
- DERRIDA, Jacques. **Voyous.** Paris: Galilée, 2003.
- DERRIDA, Jacques. **Papier Machine.** Paris: Galilée, 2001.
- DERRIDA, Jacques. **Espectros de Marx.** Madrid, Trotta, 1998.
- DERRIDA, Jacques. **El tiempo de una tesis.** Barcelona: Proyecto A Ediciones, 1997.
- DERRIDA, Jacques. **Force de loi.** Paris: Galilée, 1994a.
- DERRIDA, Jacques. **Politiques de l'amitié.** Paris: Galilée, 1994b.
- DERRIDA, Jacques. **Spectres de Marx.** Paris: Galilée, 1993.
- DERRIDA, Jacques. **L'autre cap.** Paris: Les Éditions de Minuit, 1991.
- DERRIDA, Jacques. **L'Écriture et la différence.** Paris: Éditions du Seuil, 1967.
- DERRIDA, Jacques. Remarks on Deconstruction and Pragmatism. In: MOUFFE, Chantal. (Ed.) **Deconstruction and Pragmatism.** London: Routledge, 1996. p. 79-90.
- DERRIDA, Jacques. y DUFOURMANTELLE, Anne. **De l'hospitalité.** Paris: Calmann-Lévy, 1997.
- LACLAU, Ernesto. **Emancipación y diferencia.** Buenos Aires: Ariel, 1996.
- LLEVADOT, Laura. Política heterológica y ética hiperbólica en Jacques Derrida. En: BISET, Emmanuel. y PENCHASZADEH, Ana Paula. **Derrida político.** Buenos Aires: Colihue, 2013. p. 133-143.
- MOUFFE, Chantal. Deconstruction, Pragmatism and the Politics of Democracy. In: MOUFFE, Chantal. (Ed.) **Deconstruction and Pragmatism.** London: Routledge, 1996. p. 1-12.
- PENCHASZADEH, Ana Paulo. **Política y hospitalidad. Disquisiciones urgentes sobre la figura del extranjero.** Buenos Aires: Eudeba, 2014.
- RANCIÈRE, Jacques. Should Democracy come? Ethics and Politics in Derrida. En: CHEAH, Pheng and GUERLAC, Suzanne. (Ed.) **Derrida and the time of political.** Durham: Duke University Press, 2009. p. 274-289.
- RANCIÈRE, Jacques. Le tournant éthique de l'esthétique et de la politique. En: **Malaise dans l'esthétique.** Paris: Galilée, 2004. p. 143-192.
- RORTY, Rorty. **Essays on Heidegger and others.** Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- RORTY, Rorty. Philosophy as a Kind of Writing: An Essay on Derrida. **New Literary History**, Vol. 10, No. 1, p. 141-160, 1978.
- RORTY, Rorty. **Contingency, irony and solidarity.** Cambridge: Cambridge University

- Press, 1989.
- RORTY, Rorty. Remarks on Deconstruction and Pragmatism, Response to Simon Critchley and Response to Ernesto Laclau. In: MOUFFE, Ch. (Ed.) **Deconstruction and Pragmatism.** London: Routledge, 1996. p. 13-18/43-48/71-78.



A HERANÇA EN(CENA) NOS ESPECTROS DE DERRIDA

Nathan Braga Fontoura¹

RESUMO

O objetivo do presente texto consiste em apresentar a noção de *herança* como um quase-conceito imprescindível para o chamado ‘pensamento da desconstrução’ do pensador franco-argelino Jacques Derrida. Além disso, introduz a discussão sobre a herança enquanto algo incontornável ao âmbito do pensamento em geral. Para isso, nós faremos uma leitura da obra *Espectros de Marx* (1994), com o intuito de mostrar aos leitores a inseparável relação entre a herança e os espectros, buscando enfatizar seu papel como uma ação, uma atividade, uma contraditória tarefa que exige escolha e responsabilidade diante do que não se escolheu receber.

PALAVRAS-CHAVE

Desconstrução; Derrida; Espectro; Herança

ABSTRACT

The purpose of this paper is to present the notion of *inheritance* as an essential quasi-concept to the so-called ‘deconstruction thinking’ by the French-Algerian thinker Jacques Derrida. Furthermore, it introduces the debate over inheritance as something that is unavoidable to the thinking scope in general. For this to happen, we are going to make a reading of *Spectres of Marx* (1994), in order to showing the readers the inseparable relation between inheritance and spectres, trying to emphasize its role as an action, a contradictory task that demands choice and responsibility in front of what did not choose to receive.

KEYWORDS

Deconstruction; Derrida; Spectre; Inheritance

¹ Mestre em Filosofia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Possui Bacharelado e Licenciatura em Filosofia pela mesma instituição.

Introdução

Derrida não cessou de enfatizar em diversos textos que a desconstrução, embora sempre singular, não é única, quer dizer, se há uma, esta, na verdade, *não é uma só*. Se houver, segundo a irredutível modalidade do ‘talvez’, se houver mais de uma, significa que ela fala *mais de uma* língua², por vocação. Para nosso filósofo, esteve claro, desde o início, que deveríamos nos referir a ela no plural, isto é, como ‘desconstruções’, pois que cada momento dessa experiência ímpar está associado a certas figuras da singularidade, em particular àquelas do idioma. Em diferentes ocasiões, Derrida afirmou que se tivesse de arriscar uma breve definição para as desconstruções como uma palavra de ordem diria: ‘mais de uma língua’ (*plus d’une langue*). Bernardo (2017) afirma que a idiomaticidade da Desconstrução derridiana passa precisamente pela sua atenção, bem como por sua (in)fidelidade, a esta expressão ‘*plus d’une*’, cuja lógica marca tanto um excesso, uma pluralidade, quanto uma falta, uma insuficiência, em virtude de sua relação com a irrupção – e a interrupção, a separação – da alteridade absolutamente outra.

Ao lidar com a desconstrução de Derrida, aprendemos que não devemos nunca renunciar a desconstruir os seus (im)próprios instrumentos. Antes, é preciso saber deslocá-los sem hesitar, substituindo-os por outros, de acordo com as exigências da estratégia em voga. Trata-se de uma infinita tarefa: não sendo uma metodologia, a desconstrução deve impulsionar incessantemente a crítica dos instrumentos da crítica, assim como a ideia mesma de ‘crítica’. Em diversas vezes, Derrida buscou mostrar que a desconstrução – a qual não é negativa na sua essência ou ao longo de seu movimento – não é simplesmente uma crítica, uma continuadora da excepcional tradição crítica surgida na modernidade. A necessidade da crítica, do *krinein*, possui uma história a qual Derrida não é completamente estranho, pois, mesmo no momento de fazer ‘a crítica da crítica’, ele aprecia manter-se (in)fiel a certas heranças importantes para pensar a atividade crítica, como, por exemplo, a kantiana e a marxiana.

Diferentemente do que o senso comum e certos críticos pensam³, a desconstrução

2 A esse respeito, sugerimos a leitura de *O monolinguismo do outro* (2001), um importante ensaio no qual Derrida discute quase que poeticamente a sua relação singular com a língua francesa.

3 Embora tenha feito advertências constantes ao longo de sua trajetória como filósofo profissional, Derrida não pôde evitar que o termo ‘desconstrução’ fosse atrelado fortemente ao seu trabalho. Mas ele jamais o subscreveu de modo abusivo e indiscriminado, como fizeram comentadores, críticos, veículos midiáticos e até mesmo uma parte do senso comum, dando preferência à utilização de aspas e plural (‘desconstruções’). Entre os críticos de seu trabalho, destaca-se o filósofo Jürgen Habermas que, em seu *Discurso filosófico da modernidade* (1985), insistiu em equivaler desconstrução e destruição: “O trabalho rebelde de desconstrução visa à destruição das hierarquias habituais de conceitos básicos, à derrubada de

derridiana mobiliza inúmeras heranças, pois que herda linguagens, lógicas, perspectivas, sistemas etc., traduzindo-as para o seu (im)próprio idioma singular. Nesse processo, quem herda incumbe-se da responsabilidade de interrogar, reavaliar e selecionar o que é herdado em determinada situação, de modo que esse gesto passe a correr o risco de ser (in)fiel a ‘mais de uma’ tradição. Enquanto pensador, Derrida admite que trabalha com algumas tradições filosóficas e a partir de sua língua, um certo francês, argelino demais para poder ser considerado francês propriamente. Mas essa limitação, ou antes, essa particularidade, em nada obstaculiza que seu pensamento seja assumidamente responsável por “[...] herdar de maneira ativa, afirmativa, transformadora, fiel infiel como sempre, infiel por fidelidade” (Derrida, 2001b, p. 336).

Este artigo não tratará de toda aparição/inscrição do quase-conceito⁴ ‘herança’ pelos textos de Derrida, nem pretende dar conta da totalidade de suas implicações e/ou possibilidades de significação – afinal, não seria coerente com o chamado pensamento da desconstrução tentar apreender inteiramente uma noção, tornando-a um conceito fechado em si mesmo. O recorte que fazemos aqui compreende, sobretudo, alguns textos onde o tema em questão aparece com uma frequência maior, seja diretamente ou de maneira transversal, em meio a outros debates que eventualmente o referenciam. Estando a par dessa decisão – e dos riscos que lhes são inerentes –, pretendemos situar *em cena*⁵ certas

contextos de fundação e de relações conceituais de dominação, como entre a fala e a escritura, entre o inteligível e o sensível, a natureza e a cultura, o interno e o externo, o espírito e a matéria, o homem e a mulher” (Habermas, 2000, p. 264).

4 Os sistemas de pensamento tradicionais produzem conceitos que contêm em si mesmos o motivo da repressão última da diferença, um pressuposto que Derrida busca evitar a qualquer custo. É nesse contexto, então, que ele pôs a trabalhar, tanto na textualidade filosófica quanto na exclusivamente literária, certas marcas que fazem a ‘estratégia geral da desconstrução’ funcionar: os *indecidíveis*, elementos ambivalentes sem natureza própria que diferem o princípio de discernibilidade da filosofia ocidental e, por conseguinte, interditam as ações clausurantes das lógicas binárias e/ou hierárquicas da tradição, inclusive obstaculizando que eles mesmos possam ser reduzidos a estas. O discurso dominante do pensamento filosófico ocidental encontra no platonismo o seu principal fundamento. A ontologia platônica baseia-se na possibilidade da distinção entre o verdadeiro (realidade inteligível substancial) e o falso (aparência, fenômeno). Segundo esta filosofia, a verdade sobre algo que é autoriza que se possa decidir a seu respeito. A lógica dos indecíveis embaralha essa demarcação e deixa o texto em geral aberto para outras possibilidades. Derrida atenta para que não tomemos os indecíveis isoladamente, como abstrações, mas que os leiamos numa cadeia contextual determinada.

5 Segundo Solis (2009), admitindo por analogia o conceito de *cinograma* do arquiteto e escritor Bernard Tschumi, o qual configura cenas em movimento e sucessão, a desconstrução trabalha com a ideia de que o espaço de questões a serem analisadas compreende um conjunto de cenas em andamento constante, porém autônomas e independentes umas das outras, uma vez que respeitam a descontinuidade e o deslocamento e, como consequência, a possibilidade de combinações e fragmentações múltiplas.

aparições deste quase-conceito.

A escolha por essa palavra – ‘cena’ – não é feita fortuitamente, visto que ela detém uma importância para Derrida e a desconstrução devido às suas significações variadas: em ambientes de espetáculo, uma cena *literalmente* significa o local no qual uma história é representada pelos artistas/personagens, ou seja, o cenário onde uma trama se desenrola; uma cena pode ser a ação ou o fato que desperta nossa atenção e interesse, ou simplesmente o conjunto do que se oferece à vista; uma cena pode ser também toda situação concernente ao desenvolvimento de um enredo ou uma narrativa etc., seja a plenitude de uma representação ou apenas uma parte sua; cena quer dizer, inclusive, um acontecimento que se apresenta enquanto desagradável, escandaloso, falso, fingido, inconveniente; em suma, uma cena é tudo o que acontece diante de um observador. Em alguns textos derridianos encontramos cenas em que a herança está implicada, e é a partir delas que buscaremos entender um pouco mais acerca dessa experiência e quase-conceito.

Cenas espectrais

As primeiras cenas que aqui evocamos para falar sobre herança não poderiam ser outras senão aquelas que aparecem nos *Espectros de Marx*. Esse importantíssimo texto de Derrida é fruto de uma conferência pronunciada em abril de 1993 na Universidade da Califórnia. Nessa ocasião, discutia-se a respeito de um destino possível para os marxismos em um mundo pós-Guerra Fria, formalmente marcado pela suposta vitória do capitalismo neoliberal. Partindo de uma discussão na qual o pensamento de Marx está colocado em jogo – e sob jugo –, Derrida descreve a herança em relação às categorias temporais tradicionais: passado, presente e futuro (ou porvir). Ao fazer isso, a propósito de uma certa política das gerações – logo, da herança e da memória –, o filósofo introduz o quase-conceito *espectro*: sem essência, existência ou substância, o espectro nunca esteve/foi, está/é ou estará/será presente enquanto tal.

No *Exórdio* dos *Espectros*, Derrida apresenta o ‘segredo’ para ‘aprender a viver’ enquanto um exemplo extraordinário a ser seguido:

[...] aprender a viver *com* os fantasmas [espectros], no encontro, na companhia ou no corporativismo, no comércio sem comércio dos fantasmas. A viver de outro modo, e melhor. Não melhor, mais justamente. Mas *com* eles. Não há *estar-com* o outro, não há *socius* sem este *com* que, para nós, torna o *estar-com* em geral mais enigmático do que nunca. (Derrida, 1994, p. 11, grifo do autor)

Ordem, porém, também, simples tentativa, o ‘aprender a viver’ engaja questões relativas à vida, à morte e ao que se acha na divisa entre elas – aqui representado pela expe-

riência espectral e/ou fantasmal. Essa modalidade outra de relação nos remete a certos outros que não estão presentes propriamente. Segundo Derrida, não há ética ou política efetivamente justa, pensável e possível sem reconhecer, por princípio, “(...) o respeito por esses outros que não estão mais ou por esses outros que ainda não estão aí, *presentemente vivos*, quer já estejam mortos, quer ainda não tenham nascido” (Derrida, 1994, p. 11, grifo do autor). Nesse sentido, quando assumimos algum legado nos tornamos responsáveis por algo que se encontra para além do presente vivo.

O espectral subverte o tempo tradicionalmente pensado sob as modalidades da presença: presente passado, presente atual (‘o agora’) e presente futuro. Ele desajunta e desajusta esse tipo de temporalidade, pois que sua lógica excede toda a presença enquanto presença a si. Furtivo, intempestivo, o aparecimento espectral escapa ao cálculo temporal que diariamente realizamos; seu tempo concerne a uma certa ‘não contemporaneidade a si do presente vivo’ e sua lei regente é a disjunção temporal. O espectral exige, portanto, outra logicidade⁶ para ser pensado, ainda que esta possa parecer paradoxal: “Voltada para o porvir, indo em sua direção, vem também daí, provém *do porvir*” (Derrida, 1994, p. 12, grifo do autor). Na medida em que os espectros e a herança operam com a ‘retenção temporária’ do passado e do futuro *simultaneamente* em um ‘presente’ – que não é o ‘presente vivo’ da comum linearidade temporal –, são quase-conceitos sinônimos usados na referência de uma tal situação.

A desordem do/no tempo ordena a discussão da aparentemente estabilizada relação entre passado, presente e futuro, de maneira que essas modalidades se confundam e/ou se contaminem pondo em jogo as diferenças, a interrupção e a suspensão destas identidades pressupostas: “Mesmo se do porvir é a sua procedência, este porvir deve ser, assim como toda procedência, absolutamente e irreversivelmente passado. ‘Experiência’ do passado como porvir [...] para além de toda modificação de um presente qualquer” (Derrida, 1994, p. 12). Nesta trama, os espectros, assim como a herança, não são alguma coisa que se dá na forma de um ente presente. Todavia, apesar dessa aparente dificuldade de lidar com os espectros, afirma Derrida: “É *preciso* contar com eles. Não se pode não dever, não se pode não poder contar com eles, que são mais de um: o *mais de um*”⁷ (Derrida, 1994, p. 13, grifo

6 Para Derrida, a lógica espectral é, de fato, uma lógica desconstrutiva, pois é no âmbito da espectralidade – ou da fantasmalidade – que a desconstrução encontra o ‘lugar’ mais hospitaleiro a ela, justamente no rastro que marca com antecipação a ausência de um presente.

7 Nos *Espectros*, Derrida explicita que esse ‘mais de um’ diz respeito tanto a pluralidade quanto a recusa da unidade: “*Mais de um*, isso pode significar uma multidão, quando não massas, a horda ou a sociedade, ou então uma população qualquer de fantasmas com ou sem povo, tal comunidade com ou sem chefe – mas também o *menos de um* da pura e simples dispersão. Sem reunião” (Derrida, 1994, p. 17, grifo do

do autor).

Segundo Derrida em *Espectros*, o espectro encontra-se, talvez, entre o corpo e o espírito; pode ser visto como uma aparição ou manifestação deste último (“incorporação paradoxal”) na forma carnal e fenomenal⁸. De difícil nomeação, existe uma ambivalência nessa noção de espectro – nem alma nem corpo, mas, ao mesmo tempo, alma e corpo: *almacorpo*, para utilizar um termo cunhado por Solis (2014) – que está em sintonia com a dimensão aporética dos discursos aliados à desconstrução derridiana. Ainda que haja proximidades entre o espectro e o espírito, estes não possuem equivalência; com efeito, não sabemos precisamente o que eles têm em comum, ou melhor, se *presentemente são*: “É alguma coisa, justamente, e não se sabe se precisamente isto é, se isso existe, se isso responde por um nome e corresponde a uma essência” (Derrida, 1994, p. 21, grifo do autor). O ‘objeto’ em questão, esse ‘estar mas na verdade não estar-aí de um ausente’, não pertence à ordem daquilo que acreditamos saber conforme as normas do saber. O espectral desafia até a mais inflexível e fundamental ontologia⁹.

Não podemos propriamente tocar ou visualizar o espectro, contudo, este se faz sentir na medida de sua insistência. Além disso, não é simplesmente esse invisível-visível que possamos vislumbrar, mas uma ‘coisa’ que nos concerne e nos observa/vigia sem nenhuma possibilidade de reciprocidade, pois é um *absolutamente outro* que não pode nem tem como nos responder, a despeito de endereçar-se a nós. Eis uma dissimetria espectral que dessincroniza a alteridade espelhada: “esta Coisa olha para nós, no entanto, e vê-nos não vê-la mesmo quando ela está aí” (Derrida, 1994, p. 22). Derrida nomeia este fenômeno de *efeito de viseira*: somos incapazes de ver quem nos assiste, entretanto, podemos sentir sua visita. Por sua vez, este ‘quem’ não é determinado imediatamente enquanto consciência, ego, pessoa, sujeito etc., e sim como alguém na condição de *algum outro* que nos vê e pelo

autor).

8 A carne e a fenomenalidade conferem ao espírito sua aparição espectral, no entanto, enquanto espectro o espírito desaparece no ato desta aparição mesma. Por essa razão que a incorporação é, por princípio, paradoxal. O espectro é alguma coisa visível, mas da ordem de um invisível visível. Trata-se da visibilidade de um ‘corpo’ que não está presente em carne e osso nem é tangível. O espectro ou o fantasma (*phantom*) preserva a referência ao fenômeno, aquilo que aparece para uma visão à luz da claridade do dia. No caso da espectralidade – ou da fantasmalidade –, alguma coisa torna-se quase visível apenas na medida em que esta coisa não é precisamente visível. Para Derrida, isso refere-se a uma visibilidade noturna.

9 Sobre isso, Derrida cunhou a expressão ‘*hantologie*’: derivada da junção do verbo ‘*hanter*’ (obsidiar = assediar, espiar, perturbar, seguir etc.) com ‘*ontologie*’ (literalmente ontologia). Juntas, elas formam *hantologia* com h (a tradução brasileira utilizada optou por *obsidiologia*). A hantologia diz respeito a uma lógica espectral da obsessão, da repetição (sempre do outro graças à singularidade). Ela é mais extensa e poderosa que a habitual ontologia – ou o pensamento do ser – uma vez que a compreende, bem como as suas áreas particulares (a escatologia e a teleologia).

qual nos sentimos vigiados.

“Que nos sintamos vistos por um olhar com que sempre será impossível cruzar, aí está o *efeito de viseira*, a partir de que herdamos a lei” (Derrida, 1994, p. 23, grifo do autor). Essa é lei da anacronia, pois que o espectro, estando fora de sincronia, jamais corresponderá absolutamente ao nosso olhar; podendo ser da ordem de uma geração, de mais de uma, inclusive, o espectral é orientado segundo uma anterioridade dissimétrica infinita. Essa ideia se apresenta na relação com a herança também. Somos herdeiros evidentemente porque outros vieram antes de nós; somos diante desses outros, devido a eles, todavia, impossibilitados de uma efetiva troca com eles. Isso se dá em razão de uma diferença geracional irreduzível e da dissimetria que opera nessas relações. Deste modo, nunca poderemos resolver totalmente uma dívida que é imprescritível, apenas continuar respondendo a ela.

Ao chegarem, os espectros impõem heranças legadas por todos os que vieram antes. Em relação a isso, cabe-nos como tarefa decidir o que fazer com essas imposições. A filosofia serve como exemplo para pensarmos essa problemática: enquanto um amplo, complexo, domínio do saber, a filosofia incorpora inúmeros pensamentos, possibilidades, sistemas, tradições etc., aos quais devem responder todos aqueles que se engajam na árdua atividade que consiste em estudar o pensamento filosófico. Obviamente é humanamente impossível responder por tudo aquilo que é produzido no âmbito da filosofia, assim como não assimilamos automaticamente todos esses saberes que são apresentados. Assumir e responsabilizar-se por determinada filosofia, desta ou de outras gerações, depende de um acolhimento criterioso, interessado e seletivo desse legado.¹⁰

Em *Espectros*, a questão da herança aparece sobretudo no contexto da relação de Derrida com o futuro do pensamento marxiano. Segundo o autor, a herança marxiana é determinante de maneira profunda na contemporaneidade que vivemos:

Será sempre um erro não ler, reler e discutir Marx. Isto é, também alguns outros – e para além da “leitura” ou da “discussão” acadêmica. Cada vez mais será um erro, uma falta de responsabilidade teórica, filosófica, política. Uma vez que a máquina de dogmas e os aparelhos ideológicos “marxistas” (Estados, partidos, células, sindicatos e outros lugares de produção doutrinária) se encontram em curso de desaparecimento, não temos mais desculpas, somente alibis, para desviar-nos desta responsabilidade. Não haverá futuro sem isto. Não sem Marx, não há futuro sem Marx, sem a memória e sem a herança de Marx: em todo caso, de um certo Marx, de seu gênio, de um ao menos de seus espíritos. (Derrida, 1994, p. 29-30)

10 Nesse sentido, em Derrida e para Derrida, herdar não significa simplesmente apropriar-se de alguma informação, filiar-se a uma tradição qualquer ou puramente receber/recepcionar algum arquivo ou bem fixo e localizável. Para ele, a herança implica decisão, escolha, responsabilidade, seleção ativa e crítica, sejam estas ações conscientes e deliberadas ou não.

Essa afirmação categórica de Derrida fundamenta-se a partir da releitura que este fez de grandes textos marxianos, como, por exemplo, o *Manifesto Comunista* (1848), em colaboração com Engels, uma obra significativa que desde a sua frase de abertura evoca a figura do espectro. Justifica a sua posição ressaltando que a lição ali apresentada parece necessária e urgente para a atualidade do mundo.¹¹ Assim como muitos pensadores de sua geração, Derrida alimentou-se naturalmente da diversificada herança marxiana, embora somente nos *Espectros* que essas influências tenham se tornado transparentes. Contudo, devemos dizer, na década de 1960, Derrida já trabalhava em torno da ideia de legado com suas implicações práticas e teóricas.¹²

Para Derrida, devemos refletir sobre toda herança partindo de sua heterogeneidade necessária e radical, que é uma marca da diferencialidade não-opositiva e irreconciliável com o pensamento dialético – enfim, a *différance*. Na sequência, citemos uma importante passagem de *Espectros* que aborda diretamente essa questão:

Uma herança não se junta nunca, ela não é jamais uma consigo mesmo. Sua unidade presumida, se existe, não pode consistir senão na *injunção* de *reafirmar escolhendo*. É preciso quer dizer é preciso filtrar, peneirar, criticar, é preciso escolher entre vários possíveis que habitam a mesma injunção. E habitam-na de modo contraditório, em torno de um segredo. Se a legibilidade de um legado fosse dada, natural, transparente, unívoca, se ela não pedisse e não desafiasse ao mesmo tempo a interpretação, não se teria nunca o que herdar. Seríamos afetados por isso como por uma causa – natural ou genética. Herda-se sempre um

11 Uma vez que, lembra Derrida, consideremos as advertências de Marx e Engels a respeito da historicidade irreduzível e do ‘envelhecimento’ possível de seus textos: “Que outro pensador, em tempo algum, esteve atento para esse fato de forma tão explícita? Quem jamais invocou a *transformação*, ainda por vir, de suas próprias teses? Não somente por obra de algum enriquecimento progressivo do conhecimento, que em nada mudaria a ordem de um sistema, mas a fim de levar em conta, uma outra conta, os efeitos de ruptura ou de reestruturação? E a fim de acolher antecipadamente, para além de toda programação possível, a imprevisibilidade dos novos saberes, das novas técnicas, das novas distribuições políticas?” (Derrida, 1994, p. 29, grifo do autor). Essas questões tornam evidente como o pensamento marxiano esteve sempre aberto à possibilidade de reinvenção da sua própria herança.

12 Um exemplo disso é o texto *A estrutura, o signo e o jogo no discurso das ciências humanas* (1966), posteriormente incluído em *A escritura e a diferença* (1967). A propósito de certos discursos ditos ‘destruidores’ da metafísica ocidental, como os de Nietzsche, Heidegger e Freud, Derrida escreve: “A qualidade e a fecundidade de um discurso medem-se talvez pelo rigor crítico com que é pensada essa relação com a história da metafísica e aos conceitos herdados. Trata-se aí de uma relação crítica à linguagem das ciências humanas e de uma responsabilidade crítica do discurso. Trata-se de colocar expressa e sistematicamente o problema do estatuto de um discurso que vai buscar a uma herança os recursos necessários para a desconstrução dessa mesma herança.” (Derrida, 2011, p. 412). A partir do final dos anos 1980 e durante a década de 1990, percebemos, numa série de diferentes textos, uma ênfase maior por parte de Derrida com questões de herança, contudo, essa preocupação já existia, praticamente, desde o início de suas reflexões filosóficas.

segredo – que diz “leia-me, alguma vez serás capaz?” (Derrida, 1994, p. 33, grifo do autor)

De modo semelhante aos espectros, a herança, aliás, as heranças são, sempre, ‘mais de uma’ e, ao mesmo tempo, ‘menos de uma’. Elas carregam consigo não somente a marca da pluralidade, mas também a da renúncia à unidade. Nesse sentido, uma herança não consiste em um depósito ou uma reserva situada em lugar predeterminado. Para Derrida, essa metáfora é paralisante, pois redireciona nosso pensamento para a lógica da metafísica da presença, ou seja, da *precisão*. Ao contrário, a noção de herança, derridianamente pensada, busca desconstruir essa fixidez que há na pretensa constituição definitiva das coisas que nos são legadas.

Consideremos a cena proposta na entrevista *Echographies of television – filmed interviews* de 1993, mas publicada somente em 1996: suponha que, um dia, alguém ganhe na loteria ou receba um capital sem ter ciência de onde surgiu. A princípio, Derrida não chamaria a isso de herdar, pois seria necessário que um tal ganho fosse ligado a alguma linguagem, a algum nome ou, ao menos, a uma posição – de pensamento, espaço-temporal etc. – que é sempre singular; além disso, deve endereçar-se a nós enquanto singularidade, convocando-nos respostas: “Uma herança não é simplesmente um bem recebido; é uma atribuição de fidelidade, uma injunção para responsabilidade” (Derrida, 2002, p. 87, tradução nossa). Portanto, as heranças pressupõem marcas singulares¹³ como discursos, linguagens, lugares etc. deixados para as futuras gerações, é através destas marcas únicas que elas acabam sendo transmitidas com o decorrer do tempo.

Um legado é, em si, heterogêneo¹⁴ e, por vezes, conflitante em relação ao que o constitui. O seu discurso é enigmático e impõe-nos a contínua tarefa de desvendamento, isto é, de criação, interpretação ou reinvenção do secreto – aquilo que não se conhece plenamente – que se apresenta como sendo ‘desconhecido’. Ademais, Derrida reconhece que a reafirmação de uma herança diz respeito, *unicamente*, e assim como a memória, à condição

13 O herdar não se limita a possuir algum bem ou, por exemplo, dispor de alguma habilidade técnica. Não herdamos nada que seja considerado universal. Alguém poderia apossar-se de um dado objeto, apresentar-se como sendo seu comprador, comprá-lo efetivamente, entretanto, isso não significaria herdá-lo. Para haver herança é imprescindível que haja transmissão de uma singularidade à outra através de uma filiação que, por sua vez, implicaria afetividade, linguagem e memória: “Sem singularidade, não há herança. A herança institui nossa própria singularidade a partir do outro que nos precede e cujo passado permanece irreduzível” (Derrida, 2002, p. 86, tradução nossa).

14 Como vimos, as heranças são sempre ‘mais de uma’, e esse ‘mais de um’ parece ser ‘originário’. Para Bernardo (2014), os legados assumidos por Derrida – a saber, o bíblico e o helênico-latino – são *mais que plurais*: ambos são também ‘mais que um’ (lê-se: vários), pois possuem uma heterogeneidade estrutural que os impede de cristalizarem-se em torno de uma uni-identidade. Nesse sentido, Derrida é ‘fiel’ a ‘mais de um’ legado: o bíblico pela via messiânica e o helênico-latino através de *khôra*.

de finitude, pois o que é infinito não pode herdar nem ser herdado. Portanto, a injunção que diz ‘escolhe e decide no que herdadas’ jamais poderá ser una, posto que, a cada nova situação, ela pode agir de uma determinada forma, diferir-se diversas vezes e falar com distintas vozes.

Mesmo quando alguém se encontra destinado e/ou prometido ao herdar, não há garantia de que este seja um destinatário privilegiado disso que chega como doação e sobre o qual possa, meramente, aceitar ou recusar. Vir a ser herdeiro implica assumir uma imposição – ou injunção, se atermo-nos a palavra comumente utilizada por Derrida –, a qual reivindica na medida em que concede/doa. Não se trata aqui de exclusivamente ser afetado por alguma herança, mas sim de ser convocado, intimado, solicitado a responder por ela. Existe uma diferença importante entre herdar e ser afetado: este último não gera nenhuma expectativa para além da experiência afetiva-subjetiva, enquanto o herdar suscita nos afetados um certo senso de responsabilidade pelo que se herda, de modo a fazê-los responder e tomar decisões diante disso que os acomete. Essas questões de herança implicam a responsabilização a partir de algo e/ou alguém. Em *Espectros*, Marx e Shakespeare, por exemplo, são duas figuras privilegiadas por Derrida em sua exposição do problema da herança, entretanto, essas reflexões poderiam ser estendidas facilmente a outros corpos pensantes.

Inspirado num texto de Blanchot, Derrida alude a expressão ‘desde Marx’ mencionando que esse ‘desde’ designa sempre o lugar no qual se está engajado – de onde se parte ou se referencia. Indica, portanto, um espaço e um tempo que nos são precedentes ao mesmo passo que, nessa referência, situa-os perante nossa imediata compreensão. Espectralmente marcada, a preposição *desde* referencia, triplamente, o que nos antecede, o que está diante/em frente e o que ainda está para/por vir:

Desde o porvir, portanto, desde o passado como porvir absoluto, desde o não saber e o não advindo de um acontecimento, do que falta ser (*to be*): fazer e decidir (o que significa primeiramente, sem dúvida, o “*to be or not to be*” de Hamlet – e de todo herdeiro que, digamos, venha a jurar diante de um fantasma). (Derrida, 1994, p. 34)

Segundo a leitura de Derrida, nessa parte dos *Espectros*, não é possível entender o ‘desde Marx’ sem entender o ‘desde Shakespeare’¹⁵. O disparate entre as personalidades separadas no espaço e no tempo seria solucionado por meio do desajuste temporal da espectralidade.

15 Derrida relaciona as figuras de Marx e Shakespeare porque reconhece que o pensador alemão foi frequentemente inspirado pelo dramaturgo inglês. A teatralização marxiana da Europa moderna possui elementos shakespearianos, o que torna Marx um ‘descendente indireto’ – enfim, herdeiro – de Shakespeare.

de: o deslocamento do presente, um tempo radicalmente disjuncto¹⁶ – sem dialética e/ou oposição negativa – incapaz de assegurar uma conjunção definitiva. ‘*The time is out of joint*’ é a famosa frase retirada da peça *Hamlet* que resume a temporalidade naturalmente disjuncta da desconstrução¹⁷, bem como a da herança, duas mediadoras entre o que não é mais e o que ainda não é. A disjunção pressupõe sempre um afastamento do outro.

A seguir, Derrida examina uma cena importante na peça: aquela na qual Hamlet lamenta sobre o seu próprio destino trágico. Ao constatar que a época, a história, o mundo e o tempo estão ‘*out of joint*’ (desconjunctados, desvirtuados, fora de lugar, tortos etc.), o protagonista reconhece o seu sinistro dever de endireitá-los (*‘to set it right*’) e pô-los ordenados novamente. Assombrado pelo fantasma paterno que lhe impusera essa tarefa, Hamlet resolve se responsabilizar por essa herança que a princípio não havia escolhido, mas que lhe fora destinada. Assim como ele não pôde renunciar a responder ao pedido de seu falecido pai, nós, também, precisamos aprender a lidar com espectros¹⁸ se, realmente, quisermos herdar determinadas ‘coisas’: “Não se herda nunca sem se explicar com o espectro e, desde então, com *mais de um* espectro. Com a falta mas também a injunção de *mais de um*” (Derrida, 1994, p. 39, grifo do autor).

A herança é, enfim, uma consequência desencadeada espectralmente, conforme demonstra essa passagem shakespeariana. Do mesmo modo que Hamlet, participamos dessa condição enlutada, finita, mortal, necessariamente passiva, secundária: instância que resulta na expectativa pela fala do outro, para, posteriormente, segui-la, e falar na sua vez, como que respondendo à antecedente, predecessora ou primeira escritura. Segundo Ber-

16 À presença do presente pertence a *adikia* (a disjunção) – ou a injustiça, disse Nietzsche: “A disjunção na presença mesma do presente, essa espécie de não contemporaneidade do tempo presente a ele mesmo (essa intempetividade ou essa anacronia radicais, a partir de que tentaremos aqui *pensar o fantasma*) [...]”. (Derrida, 1994, p. 43, grifo do autor).

17 A desconstrução derridiana provém de uma certa ‘anacronia disjunctiva’, pois que seu tempo não é o tempo do presente enquanto presente a si. O espectral, aquilo que transita entre o mundo dos vivos e o dos mortos, o presente e o não presente, uma singular força desestabilizadora da cognoscível aparição, é destrutivo por si só. A lei que rege a herança é anacrônica, descontínua, disjuncta, heterogênea – ‘*out of joint*’, portanto.

18 Um espectro é um retornante, não há como controlar as suas idas e vindas porque ele começa por retornar, afirma os *Espectros*. Ainda assim, é necessário aprender a lidar com eles. Segundo Derrida, os *scholars* não sabem dirigir-se aos espectros. Esses ‘especialistas’ não acreditam em fantasmas nem no dito ‘espaço virtual da espectralidade’, pois para eles basta olhar/observar para saber. Um *scholar* permanece, portanto, preso ao binômio da objetividade. Contudo, Derrida parte de uma possibilidade posta em cena – encontro de Hamlet com o fantasma de seu pai – para introduzir o espectro enquanto alguma ‘coisa’ possível. Ao mesmo tempo que ‘irreal’, no sentido de não ser conforme à ordem do binômio real/não real, o espectro é poderoso e virtualmente mais eficaz do que uma viva presença.

nardo (2011), em um belíssimo texto, essa é a destinação de tudo aquilo que é finito – do herdeiro ou simplesmente do vivente humano; o caminho, a direção, o futuro, o por vir, o propósito (último) daqueles que *sempre vêm depois*, portanto, que vem a seguir...

Ainda a propósito da sentença ‘*The time is out of joint*’, Derrida pergunta: “Como pode estar presente, de novo, quando seu tempo não está mais presente?” (Derrida, 1994, p. 73). Esse enigma da continuidade pode ser respondido por meio do trabalho da herança, pois há nesta ação uma dimensão performativa que subverte a décima primeira afirmação das *Teses sobre Feuerbach*¹⁹ (1845) de Marx: uma singular interpretação que transforma na mesma medida em que interpreta, performatiza, reafirma, transformando tão radicalmente quanto preciso. Isso seria também ‘fiel’ a certo espírito/legado marxiano que, desde o princípio, convida à renovação:

A herança não é jamais dada, é sempre uma tarefa. Permanece diante de nós, tão incontestavelmente que, antes mesmo de querê-la ou recusá-la, somos herdeiros, e herdeiros enlutados, como todos os herdeiros. [...] Todas as questões concernentes ao ser ou ao que há em ser (ou em não ser: *or not to be*) são questões de herança. Não há nenhuma devoção passadista em lembrá-lo, nenhum sabor tradicionalista. A reação, o reacionário ou o reativo, é o caso, unicamente, de interpretações da estrutura da herança. *Somos* herdeiros, o que não quer dizer que *temos* ou que *recebemos* isto ou aquilo, que tal herança nos enriquece um dia com isto ou aquilo, mas que o *ser* disso que somos *é*, primeiramente, herança, o queiramos, saibamos ou não. (Derrida, 1994, p. 78-79, grifo do autor)

Aqui, Derrida estabelece uma equivalência entre ser e herdar. Para o filósofo, ser é, portanto, sinônimo de ‘ser herdeiro’: alguém endividado e enlutado originariamente, como o são todos os herdeiros. Herdar quer dizer, então, ser; se somos herdeiros, não recebemos nem possuímos uma herança, mas sim a *testemunhamos*: “Testemunhar seria testemunhar do que *somos* à medida que *herdamos*, e aí está o círculo, aí está a oportunidade ou a finitude, herdamos isto mesmo que nos permite dar testemunho” (Derrida, 1994, p. 79, grifo do autor). Foi Hölderlin quem chamou ‘isto’ de *linguagem* – aquilo que é herdado, transmitido, porém nunca apropriado absolutamente. De acordo com Derrida em *Echographies* (2002), apropriar-se – ou melhor, *ex-apropriar-se*²⁰ – de um legado não lhe dá nenhum direito de

19 Aquela na qual Marx diz que os filósofos de todos os tempos *apenas* interpretaram o mundo de diferentes modos, quando, na realidade, o mais relevante seria transformá-lo.

20 Embora não seja o objetivo deste artigo, é válido explicitar que em *Echographies*, Derrida refere-se ao termo ‘ex-apropriação’ em sua relação com o significado em geral: “E o que eu chamo ‘ex-apropriação’ é esse duplo movimento no qual vou em direção ao sentido enquanto tento me apropriar dele, embora sabendo, ao mesmo tempo, que ele permanece – embora deseje, quer eu perceba ou não, que permaneça – estrangeiro, transcendente, outro, que fica onde há alteridade. Se eu pudesse reapropriar totalmente o sentido, exaustivamente, e sem resto, não haveria sentido. Se eu absolutamente não quisesse me apropriar dele, também não há sentido. E então o que é necessário [...] é um movimento de *apropriação finita*, uma

propriedade sobre ele, mas somente o direito de administrá-lo enquanto espera por sua (re)transmissão.

Considerações finais

Marx e o marxismo foram tomados por metonímias nos *Espectros* para referir-se ao que Derrida chamou de ‘estado da dívida’. Um legado não poderia ser calculado conforme os termos de um inventário exaustivo, estatístico e estático. Herdar ou legar significa muito mais do que fazer uma mera contabilidade daquilo que profundamente nos marca:

Tornamo-nos contadores por meio de um compromisso que seleciona, interpreta e orienta. De forma prática e performativa. E por meio de uma decisão que começa por se tomar, como uma responsabilidade, nas redes de uma injunção já agora múltipla, heterogênea, contraditória, dividida – logo, de uma herança que sempre guardará o seu segredo. (Derrida, 1994, p. 127)

Aqui deve haver resposta perante o que fora deixado por alguém, mas sem garantia nem simetria de que essa herança permanecerá inalterável em sua forma e/ou em seu conteúdo. O equivalente do herdar, no pensamento derridiano, é acolher e escolher responder a um legado, dando-lhe porvir a partir de seu passado, respondendo-lhe e respondendo por ele, assumindo o dever ou a responsabilidade de guardá-lo, reinventá-lo, transformando uma certa memória, dada a abertura estrutural do seu (im)próprio *corpus*.²¹

Quanto mais uma determinada época encontra-se ‘*out of joint*’, diz Derrida, mais necessário se faz um apelo ao que nos antecede. A convocação de espíritos predecessores consiste em um empréstimo: ao evocarmos o passado, através dessas espectrais figuras, confiamos e creditamos a elas esta possibilidade de reinvenção/renovação que o trabalho das heranças nos exige:

Mas uma fronteira instável e apenas visível atravessa essa lei do fiduciário. Ela passa entre uma paródia e uma verdade, mas uma verdade como encarnação ou repetição viva do outro, uma revivescência regeneradora do passado, do espírito, do espírito do passado de que se herda. A fronteira passa entre uma reprodução mecânica do espectro e uma

ex-apropriação.” (Derrida, 2002, p. 111, grifo do autor, tradução nossa). O que foi citado aqui em relação ao sentido vale não somente para a herança, mas para outros quase-conceitos operados por Derrida: nenhum deles pode ser completamente (re)apropriado, pois o movimento mencionado preserva uma abertura infinita às suas respectivas ‘constituições’ e operações.

21 A heterogeneidade radical de uma herança não se pode nunca juntar em uma unidade; não há uma única coisa a se herdar, mas múltiplas escrituras – escritas, vozes – que retornam: “Não há herança sem apelo à responsabilidade. Uma herança é sempre a reafirmação de uma dívida, mas uma reafirmação crítica, seletiva e filtrante; é por essa razão que distinguimos vários espíritos.” (Derrida, 1994, p. 124). E estes são todos heterogêneos em si mesmos, assim como suas injunções.

apropriação tão viva, tão interiorizante, tão assimilante da herança e dos “espíritos do passado”, que outra não é senão a vida do esquecimento do materno, para fazer viver em si o espírito. (Derrida, 1994, p. 150)

Passagem de uma herança a outra. A apropriação viva de um espectro – cultura, espíritos, ideais, línguas etc. –, a sua assimilação por parte de um sucessor já é uma forma de herança, ainda que nem sempre trabalhada. O espectro funciona como uma ‘pré-herança’ que precisa ser esquecida o suficiente para poder, efetivamente, haver herança. Nesse sentido, é necessário atravessar essa pré-herança a fim de podermos apropriarmo-nos de uma vida nova.

Enquanto espectro, a herança obsidia²², sentimos sua ‘presença’, reconhecemo-la, entretanto, isso não significa assumi-la de imediato. Ela é recorrente, um ‘retornante’ que pode, ou não, se reproduzir amigavelmente; nesses termos, a frequência do espectro *assombra* também. A dimensão ético-política da herança ordena que aprendamos a viver e a conviver com espectros, queiramos ou não, assumidamente, decididamente ou, de modo paradoxal, negando-os simplesmente, mas reafirmando-os nesse gesto excludente. Considerando que não há uma uniformidade quanto a elaboração do herdar, essa prática se reconfigura a cada inédita situação:

Uma herança não sendo nunca natural, pode-se herdar mais de uma vez, em lugares e em momentos diferentes, optar por esperar o momento mais apropriado, que pode ser talvez o mais intempestivo – escrevê-la segundo diferentes *linhagens*, e assinar assim com mais de um *alcançe*. (Derrida, 1994, p. 223-224, grifo do autor)

Espectros de Marx é uma obra significativa em que Derrida expressa a herança nos termos de sua aproximação com a enigmática figura do espectro – a qual desconstrói a binaridade de oposições como vivo/morto, real/irreal etc.; o espectro não é somente um fantasma, um ‘retornante’, o que vem a contratempo lembrar-nos do que herdar, porém, ‘é’ também o que reinsere a dimensão fantasmática na cena da discussão ético-política. A aceitação simples de uma herança não implica que sejamos todos meramente passivos com relação ao passado; não se trata de uma abordagem tradicionalista que simplesmente ‘olha para trás’. *Somos* herdeiros, contudo, isso não equivale a afirmar que algum passado nos determina obrigatoriamente determinada coisa. Com efeito, há injunções vindas de algum lugar no passado, no entanto, estas nos engajam a criticar, a responder, a selecionar, objetivando

22 A chegada determinante do espectral no campo do pensamento permitiu a Derrida pôr em prática a desconstrução da ontologia tradicional: “Obsidiar não quer dizer estar presente, e é preciso introduzir a obsessão na construção mesma de um conceito. De todo conceito, começando pelos conceitos de ser e de tempo. Eis o que chamaríamos, aqui, uma obsidiologia (*bantologie*). A ontologia não se opõe a isso senão em um movimento de exorcismo. A ontologia é uma conjuração.” (Derrida, 1994, p. 214).

ou visando ‘algo’ que ainda está por vir.

No pensamento de Derrida, a herança não pode ser compreendida como se fosse um bem capitalizável ou rastreável. Na verdade, ela se mescla com o espectral, no sentido de uma abertura à refiliação. É preciso ser fiel sendo *in-fiel*, pois um herdeiro, digno desse nome, precisa responder a uma injunção que, na realidade, é dupla: a saber, reafirmar de maneira ativa um dado espírito que nos chama, convoca e, por outro lado, não o repetir simplesmente, preservando-o ‘vivo’ ao desenvolvê-lo *diferencialmente*. Toda herança nos acerta como imposição, logo, a atitude ou postura quanto a ela é que precisa ser distinta, podendo reativá-la/reinterpretá-la responsavelmente tendo mínima consciência do que imperativamente vem.

Por conseguinte, não há heranças que sejam uma/una e/ou homogêneas em si, pois estruturalmente são elas marcadas por uma heterogeneidade necessária e uma pluralidade radical. Se Derrida soube bem herdar é porque foi capaz de acolher, guardar, reinventar, transformar o legado da ocidentalidade filosófica da qual faz parte. Sendo singularmente herdeira de inúmeras tradições, a desconstrução derridiana revela-se aporética, atenta às alteridades, aos limites, sendo hiper-radical, impossível, incondicional, irreduzível, quase-transcendental. Desse modo, nem a escritura de Derrida nem o texto da filosofia ocidental falam unisonamente, nem são unos consigo mesmos.

A herança enquanto experiência é imprescindível, entretanto, Derrida aconselha o seguinte: esse termo comporta conotações edificantes – da parte de quem lega/transmite – e piedosas – da parte dos que herdaram –, das quais o filósofo possui desconfianças e, por isso, *talvez*, fosse necessário encontrarmos um outro termo. Afinal, o que há é passagem de uma geração a outra, de um lugar a outro, de um pensamento a outro: deslocamento, novidade, relançamento, transmissão.

Bibliografia

- BERNARDO, Fernanda. Do pensamento do ser ao pensamento do rastro – Derrida leitor de Heidegger - Heidegger e França – um acontecimento incomparável. **Poiesis: Revista de Filosofia**, Montes Claros, v. 15, n. 2, p. 05-52, 2017.
- BERNARDO, Fernanda. Eco-grafias – *Dar a língua*: contra-assinatura, re-invenção e sobrevivência - Ovídio – Derrida. **Revista Filosófica de Coimbra**, n. 39, p. 247-262, 2011.
- BERNARDO, Fernanda. Não há desconstrução sem democracia – Não há democracia sem desconstrução – Idiomas da resistência – Promessas de reinvenção: o pensamento tal como a democracia por vir. In: HADDOCK-LOBO, R. et al. (Orgs.). **Heranças de**

- Derrida: da ética à política.** (1. ed). Rio de Janeiro: NAU, 2014.
- Derrida, Jacques. **A escritura e a diferença.** (4. ed). Tradução de Maria Beatriz Marques Nizza da Silva, Pedro Leite Lopes e Pérola Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2011.
- Derrida, Jacques. **Espectros de Marx:** o Estado da dívida, o trabalho de luto e a nova Internacional. Tradução de Anamaria Skinner. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.
- Derrida, Jacques. Fidelidade a mais de um: merecer herdar onde a genealogia falta. Tradução de Paulo Ottoni. In: OTTONI, Paulo. **Tradução manifesta: double bind & acontecimento.** Campinas: Editora da UNICAMP; São Paulo: EDUSP, 2005, p. 167-198,
- Derrida, Jacques. **Gramatologia.** Tradução de Miriam Chnaiderman e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 2017.
- Derrida, Jacques. **Margens da Filosofia.** Tradução de Joaquim Torres Costa e António M. Magalhães. São Paulo: Papirus, 1991.
- Derrida, Jacques. **O monolinguismo do outro – ou a prótese de origem.** Tradução de Fernanda Bernardo. Porto: Campos das Letras, 2001a.
- Derrida, Jacques. Outrem é secreto porque é outro. Tradução de Evando Nascimento. In: Derrida, Jacques. **Papel-máquina: a fita da máquina de escrever e outras respostas.** São Paulo: Estação Liberdade, 2001b, p. 331-358.
- Derrida, Jacques. **Sob palavra: instantâneos filosóficos.** Tradução de Miguel Serras Pereira. Lisboa: Fim de Século, 2004.
- Derrida, Jacques.; STIEGLER, Bernard. **Echographies of television: filmed interviews.** Translated by Jennifer Bajorek. Cambridge: Polity Press, 2002.
- DUQUE-ESTRADA, Paulo César (Org.). **Às margens: a propósito de Jacques Derrida.** São Paulo: Loyola, 2002.
- DUQUE-ESTRADA, Paulo César (Org.) **Desconstrução e Ética – Ecos de Jacques Derrida.** Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2004.
- DUQUE-ESTRADA, Paulo César (Org.) **Espectros de Derrida.** Rio de Janeiro: NAU Editora; Ed. PUC-Rio, 2008.
- HABERMAS, Jürgen. **O discurso filosófico da modernidade: doze lições.** Tradução de Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- HADDOCK-LOBO, Rafael. **Derrida e o labirinto de inscrições.** Porto Alegre: Zouk, 2008.
- RODRIGUEZ, Daniel. Derrida e o problema de uma ‘nova Internacional’ - A herança marxista da desconstrução e a ética da hospitalidade. **Ensaio Filosófico**, Rio de Janeiro, v. VIII, p. 23-43, dez. 2013.
- SOLIS, Dirce Eleonora Nigro. **Desconstrução e arquitetura: uma abordagem a partir de Jacques Derrida.** Rio de Janeiro: Uapê, 2009.
- SOLIS, Dirce Eleonora Nigro. Jacques Derrida e a frequentação dos espectros. In: HADDOCK-LOBO, Rafael. et al. (Orgs.). **Heranças de Derrida: da ética à política.** (1. ed). Rio de Janeiro: NAU, 2014, p. 143-161.



ÉCRITURE, SUPORTES E IMAGENS. A IMPORTÂNCIA DA MATERIALIDADE TÉCNICA PARA A CONSIDERAÇÃO DO IMAGÉTICO NA DESCONSTRUÇÃO DERRIDIANA

Danilo Marcos Azevedo Vilaça¹

RESUMO

O artigo visa expor como a relevância das questões do suporte e da imagem para a desconstrução é derivada da crítica ao fonologocentrismo articulada pela noção de *écriture*, na *Gramatologia*. Com esse enquadramento argumenta-se que a consideração dos suportes técnicos materiais como suplementos mnemotécnicos desencadeia uma série de torções na maneira como concebemos a percepção e o pensamento, que podem incidir inclusive no modo como interpretamos o grande fluxo de elementos icônicos nas mídias atuais. Procura-se argumentar, portanto, como a instrumentalidade técnica torna-se um tema incontornável para pensar a experiência das imagens na contemporaneidade.

PALAVRAS-CHAVE

Derrida; Desconstrução; Suplemento; Suporte; Imagem.

ABSTRACT

The article aims to expose how the relevance of the issues of support and image for deconstruction is derived from the critique of phonologocentrism articulated by the notion of *écriture*, in *Grammatology*. With this framework, it is argued that considering of material technical supports as mnemotechnical supplements triggers a series of twists in the way we conceive perception and thought, which can even affect the way we interpret the great flow of iconic elements in current media. We seek to argue, therefore, how technical instrumentality becomes an unavoidable theme for thinking about the experience of images in contemporary times.

KEYWORDS

Derrida; Deconstruction; Supplement; Support; Image.

¹ Graduado em comunicação social e filosofia, mestre em estética e filosofia da arte. Doutorando na linha de filosofia moderna e contemporânea (filosofia-UFMG), com pesquisa sobre filosofia da imagem. Também atua como produtor de documentários.

Introdução

Diante da massificação do acesso às mídias digitais, as imagens tornam-se onipresentes. Tal fenômeno causa perplexidade tanto por suas consequências culturais quanto pela dificuldade de entendermos o significado dessas transformações. Além disso, outro fator que intensifica a complexidade dos estudos sobre o imagético na atualidade é a constatação de que o que presenciamos hoje se dá numa relação de continuidade com algumas teorias da filosofia contemporânea, que reinventaram o modo de pensar as imagens, a partir da segunda metade do século XX. Essa hipótese de uma mudança no campo de produção teórica pode ser identificada em uma série de estudos, entre eles aqueles vinculados ao pensamento da desconstrução, de Jacques Derrida. Nesse sentido, o presente trabalho vislumbra interrogar as imagens à luz dos escritos derridianos e seus possíveis desdobramentos.

As considerações filosóficas sobre as imagens são incontáveis, o tema não é novo e as metamorfoses do pensamento direcionado a esse campo nunca deixaram de acontecer, muitas vezes na forma de ruptura entre modelos interpretativos. O pensamento de Derrida, por se entrelaçar de maneira singular com os enredamentos inerentes à apreciação das imagens, revelando camadas ocultas de significado que desafiam as categorias convencionais de representação, torna-se referência para essas novas abordagens. Um dos aspectos mais relevantes nesse contexto, é a forma como a noção de *écriture* leva a investigação sobre a linguagem à reflexão sobre o papel dos suportes nos processos de significação e verificação social. A dinâmica da *écriture* evidencia que a comunicação de sentido e a formação do que convencionalmente se chama de conhecimento depende da materialidade dos significantes e não se restringe a uma lógica ou um princípio transcendental.

Com essa mudança de pressupostos, as teorizações desconstrutivas passaram a abranger as diversas formas de imagens presentes na contemporaneidade, pois a arte já não é mais o foco central tanto da teoria quanto da sociedade em si, que se vê constantemente invadida por uma iconicidade não artística. Esse fenômeno tornou-se viável devido ao desenvolvimento e à expansão dos meios de comunicação ao longo dos últimos séculos, onde se destaca o aprofundamento de uma multimídia que coloca a imagem como elemento central. Nesse sentido, propomos um movimento entre os aspectos materiais e imateriais da circulação das imagens, que prescinde e coloca em perspectiva as propostas de ontologização desses elementos, a partir do entendimento de que uma imagem só significa por sua relação com um fora que, embora não presente como um dado da imagem, participa de seu jogo significativo. Tal direcionamento, com relação ao icônico, parte do

mesmo pressuposto das questões sobre a *écriture*² na *Gramatologia*, no sentido de considerar que os significados das linguagens verbais e pictóricas são direcionados por uma estruturalidade tecnopolítica e não podem ter seu mecanismo explicado por uma retomada constante de um rigor conceitual idealizável.

Imagem como *écriture*

Para toda uma tradição da ciência linguística, que inclui Saussure, a cientificidade da teoria da linguagem seria assegurada pela delimitação rigorosa de um campo, de forma que tudo o que não faz parte do sistema interno da língua poderia ser descartado sem grandes perdas para a interpretação de seu funcionamento. Assim, segundo a interpretação de Derrida, se a escrita é considerada pelo *Curso de Linguística Geral* (1916)³ como mera “figuração” da língua, temos o direito de excluí-la da interioridade do sistema da mesma forma como uma “imagem deve poder se excluir, sem perda do sistema da realidade” (Derrida, 1973, p. 40).

Na *Gramatologia* chega-se, portanto, à conclusão de que esse enquadramento da língua está claramente ancorado nas diversas dicotomias do pensamento ocidental (externo/interno, sentidos/ideia, material/mental), no qual os elementos do fora (exterior) são considerados por sua possibilidade de perverter o dentro (interior), bem como na ideia de que a artificialidade e a contingência das técnicas e da materialidade podem enganar o conhecimento natural infinito/universal revelado pelo espírito (Ibid., p. 42). Aqui, encontra-se a base para toda sorte de preconceitos remetidos às imagens e à escrita, pois, segundo Saussure, se “a imagem gráfica das palavras nos impressiona como um objeto permanente e sólido” (Saussure *apud* Ibid., p. 44) e até mesmo mais “apropriado que o som para constituir a unidade da língua através do tempo” (Ibid.), essa impressão acontece porque a escrita é mais “superficial” e “puramente factícia”, sendo muito mais fácil apreender do que o “liame natural, único verdadeiro, o do som” (Ibid.). Há uma condenação epistemológica desses elementos artificiais que, como lembra Derrida, aproxima-se da censura realizada por Platão no *Fedro*⁴, na qual escrita e imagem são vistas por sua potência de usurpação

2 Importante lembrar que o *Curso de Linguística Geral* não foi um livro escrito por Ferdinand de Saussure, mas, na verdade, uma obra editada após sua morte, por Charles Bally e Albert Sechehaye, com base em anotações feitas ao longo de cursos oferecidos pelo linguista na Universidade de Genebra, entre os anos 1906-1907, 1908-1909 e 1910-1911. Bally e Sechehaye contaram também com as anotações de um dos alunos de Saussure, que colaborou na edição do texto, Albert Riedlinger (Engle, 2004, p. 47).

3 “É bem precisamente isso que dizia Platão, em *Fedro* comparando a escrita à fala como a *hypomnesis* à *mneme*: o auxiliar lembrete à memória viva” (Ibid., p. 45). Essa leitura do *Fedro* por Derrida é realizada de forma mais detida no texto *A farmácia de Platão* (1972), que será discutido posteriormente.

4 Porém, é preciso deixar claro que Derrida não restringe a significação da imagem à semelhança natu-

da fala e da presença, por ocuparem o lugar do “homem que fala” e da apreensão da realidade realizada por um sujeito presente. Há tanta promiscuidade da escrita com relação à fala e da imagem com relação ao original representado que se corre o risco de confundir a apresentação (o “real”) com a representação. Caso não estejamos atentos a essas distinções, não poderíamos apontar qual elemento é o original e qual é o secundário, posto que a cadeia de remessas pode se tornar infinita.

Para Derrida, esta perda da origem vinculada ao desdobramento da “reduplicação” realizada pela imagem e pela palavra seriam elucidadores do entendimento da linguagem fora dos parâmetros científico-logicistas, pois, neste caso, “a lei da adição da origem à sua representação, da coisa à sua imagem, é que um mais um fazem pelo menos três” (*Ibid.*, p. 45). A representação não consiste numa simples adição entre dois elementos, pois pode se desvincular do representado para criar novos significados. A ausência de referentes no mundo físico e mesmo o esquecimento da reportação à origem não apagam o sentido da representação. Essa perda/esquecimento da presença originária é o que incomoda certa tradição, que a percebe como uma violência à memória espontânea e natural (*anamnese* como abrigo do *logos*) realizada pela escrita como *mnemotécnica* (tomada como mera substituta da “boa memória”). A escrita e a imagem, portanto, devem ser encaradas como centrais para o projeto da *gramatologia*, por revelarem que a linguagem não pode ser rastreada até uma origem identificada com a presença natural, primeira e imediata. O princípio de funcionamento dos elementos gráficos mostra que a efetividade de sentido do signo apenas pode se dar pela referência a elementos ausentes, que, por sua vez, não podem ser identificados pelo retorno a uma suposta gênese representativa.

Assim, Derrida, em sua reinterpretação dos estudos de Saussure, encontrou uma fresta teórica que pôde indicar a impossibilidade do isolamento da escrita do sistema linguístico: posto que se “é impossível fazer abstração de um processo através do qual a língua é ininterruptamente figurada” (Saussure *apud* Derrida, 1973, p. 41), essa suposta figuração da fala pela escrita também poderia ser identificada àquele liame natural (da fala com o pensamento) de pressupostos metafísicos que evocamos acima. Derrida identifica, assim, uma outra contradição em Saussure, pois, ao mesmo tempo em que pretende preservar a substância natural da língua, acaba por focalizar o sistema fonético, mais convencional, logo artificial, do que os esquemas pictográficos. “Que a imagem gráfica das palavras nos impressiona como um objeto permanente e sólido, mais apropriado que o som para

ral, o que ele quer demonstrar é a insuficiência da ideia de “representação natural”, que por vezes parece estar pressuposta por certas reflexões sobre o fenômeno da linguagem, mesmo porque a própria tese da semelhança como base para uma “representação natural” não é nada simples (*cf.* Goodman, 2006).

constituir a unidade da língua através do tempo não é, contudo, também um fenômeno natural?” (*Ibid.*, p. 44). Desse modo, a imagem gráfica não ocupa o lugar “natural” da fala, pois a relação entre ambas não é de figuração natural (simbólica ou pictográfica) (*Ibid.*, p. 55). Os sons da fala e a imagem acústica são significantes convencionalizados, tanto quanto as letras que os representam. “Portanto, deve-se recusar, em nome do arbitrário do signo, a definição de escrita como ‘imagem’ da língua” (*Ibid.*), pois existe uma relação convencional entre o fonema e o grafema que não pode ser identificada com uma semelhança natural. Assim, tem-se que:

A tese do arbitrário do signo (...) deveria proibir a distinção radical entre signo linguístico e signo gráfico. Sem dúvida, esta tese refere-se somente, no interior de uma relação pretensamente natural entre a voz e o sentido em geral, entre a ordem dos significantes fônicos e o conteúdo dos significados (...), à necessidade das relações entre significantes e significados determinados. Somente estas últimas relações seriam regidas pelo arbitrário. No interior da relação ‘natural’ entre os significantes fônicos e seus significados em geral, a relação entre cada significante determinado e cada significado determinado seria ‘arbitrária’. Ora, a partir do momento em que se considera a totalidade dos signos determinados, falados e a fortiori escritos, como instituições imotivadas, dever-se-ia excluir toda a relação de subordinação natural, toda a hierarquia natural entre significantes ou ordem de significantes. (Derrida, 1973, p. 53-54)

Há, portanto, uma confusão entre as noções de natureza e instituição que acabou levando Saussure a utilizar conceitos inadequados para relegar os significantes exteriores (escrita e imagem) a uma função meramente auxiliar, sem notar que o fundamento da linguagem deve considerar que a garantia de sua institucionalização é levada a cabo tanto pela produção física de imagens quanto pela escrita (*Ibid.*, p. 52). Em última instância, se a busca de Saussure era identificar a essência da linguagem como um processo de representação natural, ele poderia ter encontrado também a imagem (figurativa) como elemento fundante da língua, posto que esta pode remeter ao mundo por uma relação de “semelhança natural”⁵.

Por isso, Derrida contesta o descaso de Saussure com relação às escritas ideográficas e pictográficas. Segundo o linguista suíço, a escrita fonética seria a mais adequada para revelar a essência do linguístico, pois a imagicidade da escrita vela e deturpa a essência da língua e é uma “travestimenta”: “se a escritura é ‘imagem’ e ‘figuração’ exterior, esta ‘representação’ não é inocente” (*Ibid.*, p. 41). Essa questão é central na discussão promovida por Derrida. O esquema de oposições interno/externo, imagem/realidade, representação/

5 Sobre a lógica do suplemento, remeto à tese do colega Marcelo Giacomini, que trata das releituras da fenomenologia e do estruturalismo realizadas por Derrida enfatizando a noção de suplemento como essencial para a desconstrução da centralidade do sujeito nas teorias linguísticas, *cf.* Giacomini, 2019.

presença, aparência/essência e todas as outras oposições derivadas, que, para ele, fundam o campo dos princípios metafísicos, não podem ser sustentadas pela linguística saussuriana. A desconstrução alerta que essas dicotomias jamais podem ser pensadas no modo de uma diferença pura, pois a representação e a imagem são condições para a apreensão do objeto e estão comprometidas com uma potência remissiva. Limitar o estudo da língua ao sistema fonético nunca possibilitou o cumprimento da exigência científica de delimitação de um “sistema interno”. Por isso, a desconfiança de Derrida com relação a um suposto representativismo de Saussure. Se a escrita deve ocupar uma posição secundária, por que dedicar tanto tempo à sua exclusão? E por que, apesar de todo esforço, ele não consegue excluir, nem explicar, a relação do “dentro” com o “fora” da língua?

Se Saussure permanecesse fiel à tese do arbitrário do signo, não poderia haver uma eleição da fala como “mais natural” do que a escrita e a imagem, pois se a “tal ‘própria coisa’ é desde sempre *representamen* subtraído da simplicidade da evidência intuitiva” (Ibid., p. 60), e “o *representamen* funciona somente suscitando um interpretante que torna-se, ele mesmo, signo e assim ao infinito” (Ibid., p. 60), todo e qualquer significante não poderá reivindicar um privilégio, pois só são efetivos por estarem emaranhados a uma teia de remissão a outros significantes. Assim, o funcionamento do signo exige certa convenção que sempre escapa ao âmbito interno de um sujeito tomado em sua “presença natural”. Por isso, a ideia de *rastró* (*trace*), como arqui-fenômeno da “memória”, é localizada antes (ou além) da oposição entre natureza e cultura, animalidade e humanidade, natural e artificial etc., pois pertence ao movimento de “externalização” da *écriture*, a partir de sua inscrição num elemento “sensível” e “espacial”. Derrida articula, portanto, o signo sensível não como presença irreduzível, mas como um rastro (*trace*) de ausências constituintes. Com isso, Derrida aponta que o sujeito da intuição sensível não é a condição da efetivação de uma enunciação, pois os elementos do fora são suplementos (*suppléments*) que devem ser articulados à intenção de significação estabelecida idealmente e que, em última análise, são elementos desviantes, são “o outro” do significado ideal.

A racionalidade metafísica, portanto, não é capaz de assimilar esta suplementariedade⁶,

6 As referências de Derrida ao *Essai sur l'origine des langues* na *Gramatologia* insistem em apontar uma menor dependência da convenção ligada ao gesto e à visibilidade (p. 284-286). Este procedimento é realizado para indicar a descentralização do modelo da linguística fonética promovido pela desconstrução, mas não impõe a imagem como signo natural, pois “uma imagem que não se separou totalmente do que ela representa; o desenhado do desenho está quase presente, em pessoa, na sua sombra. A distância da sombra ou da vareta é *quase* nula. Aquela que traça, segurando agora a vareta, está *muito perto de tocar* aquilo que está muito perto de ser o outro mesmo, não fosse uma ínfima diferença; esta pequena diferença – a visibilidade, o espaçamento, a morte – é sem dúvida a origem do signo e a ruptura da imediatez; mas é a reduzi-la ao mínimo possível que se marcam os contornos da significação. O signo é então pensado a

pois ela é constituída pela impotência de pensar fora do princípio “da identidade a si do ser natural” (Ibid., p. 183). Dizendo de outro modo, o procedimento logocêntrico busca fundamentar suas teses ao estabelecer o nexo do pensamento com um significado ideal sem qualquer carência mediativa, sem necessidade de qualquer suporte da linguagem exteriorizada. Assim, a tradição filosófica não pôde pensar o signo como suplemento “não natural”, essencial para a concepção de natureza, pois este pode se colocar no lugar da presença natural e impedir uma delimitação rigorosa entre natureza e artificialidade.

Para a desconstrução, de forma diversa, o significado e a idealidade nada mais são do que a possibilidade de repetição do significante, ou “de sua própria imagem ou semelhança” (Ibid., p. 115). Essa possibilidade só se dá com a *écriture* e por isso mesmo não pode encontrar uma pureza da “realidade”, do natural, que já não esteja invadida por nossas representações suplementares (Ibid., p. 115). Ao levar em consideração esta releitura crítica, a desconstrução promove a reabilitação da escrita e da imagem no interior da linguística, apontando para uma revisão das categorias de interioridade e exterioridade, posto que a imagem não “está nem dentro nem fora da natureza” (Ibid., p. 183) e é suplemento necessário à concepção dessa categoria:

[...] a escritura em geral não é ‘imagem’ ou ‘figuração’ a não ser que se considere a natureza, a lógica e o funcionamento da imagem no sistema de que se quereria excluí-la. A escritura não é signo do signo, a não ser que o afirmemos, o que seria mais profundamente verdadeiro, de todo signo. Se todo signo remete a um signo, e se ‘signo de signo’ significa escritura, tornar-se-ão inevitáveis algumas conclusões [...]. (Derrida, p. 1973, p. 52)

Assim, a imagem como signo mudo implica a invasão da mediação re-presentativa sobre todo sistema perceptivo e significativo, pois é dependente “da circulação e das remessas infinitas, de signo em signo e de representante em representante” (Ibid., p. 285). Segundo Derrida, mesmo que certas imagens possam se separar daquilo que representam apenas por uma “ínfima diferença” (Ibid., p. 286), como no caso das imagens naturalistas, esse tipo representativo não pode ser interpretado como expressando um significado de forma imediata. Embora estejam mais próximas do sonho logocêntrico de um “signo dando o significado, e mesmo a coisa, em pessoa, imediatamente” (Ibid., p. 286), mesmo a imagem (o gesto e a visibilidade) não é considerada como instantaneamente conectada à presença do sujeito metafísico e do objeto representado⁷.

partir de seu limite, que não pertence nem à natureza nem à convenção. Ora, este limite – o de um signo impossível, de um signo dando o significado, e mesmo a coisa, em pessoa, imediatamente – necessariamente está mais perto do gesto ou do olhar do que da fala” (Derrida, 1973, p. 286, grifo meu).

7 “Se a parte conceitual do valor é constituída unicamente por relações de diferenças com o outro termo da língua, pode-se dizer o mesmo de sua parte material. O que importa na palavra não é o som em

Os suplementos materiais e a questão dos suportes

A ideia de suplemento marca, entre outras coisas, a intrusão de elementos do fora no sistema interno da linguagem, “o suplemento é exterior, fora da positividade à qual se ajunta” (*Ibid.*, p. 178). Assim, Derrida, em sua releitura de Rousseau, situa a escrita e a imagem como elementos do fora que não apenas foram negligenciados pela tradição, mas também foram vistos como perigosos por poderem conturbar a plenitude da ligação entre pensamento e fala. Isso ocorre porque a escrita e a imagem podem se fazer como presença, o signo pode se passar pela coisa.

Para Derrida, no entanto, este perigo é a própria condição de efetividade do signo que como substituto esconde sua função de vicariância e se faz “passar pela plenitude de uma fala cuja carência e enfermidade ele, no entanto, só faz suprir” (*Ibid.*, p. 177). Visto desta forma, o conceito de suplemento determina o de imagem representativa, pois “acrescenta-se, é um excesso, uma plenitude enriquecendo uma outra plenitude, a culminação da presença” (*Ibid.*, p. 177), assim como “a arte, a *tékhné*, a imagem, a representação, a convenção etc., vem como suplemento da natureza e são ricas de toda esta função de culminação” (*Ibid.*, 177). A coisa, a existência, a “natureza”, para se fazerem presentes, sempre precisam de uma suplementação signitativa, se algo supre (mesmo sem completar) é porque existe alguma carência. Assim, da mesma forma que o pensamento precisa do fora, também o mundo (o fora) precisa ser suplementado para ser acessado.

Dessa forma, quando Derrida alerta para o preconceito logofocêntrico direcionado à escrita, ele quer mostrar, entre outras coisas, a importância da questão dos suplementos/suportes materiais como fator oculto, mas decisivo, para a consideração sobre as linguagens. Condenada pela tradição metafísica por sua exterioridade à idealidade do *logos*, a escrita, diferentemente da voz que pode ser “ouvida” sem se materializar, é dependente do material sobre o qual está inscrita. Esses atributos tornam os significados escritos acessíveis sem necessidade da presença de quem pensou o que está expresso, o que expõe o texto a erros interpretativos evitáveis. Por isso, a escrita é considerada um suplemento “perigoso” de que se lança mão apenas quando não se pode usar o meio “natural” do sentido, a fala. Ou seja, segundo certa tradição, a fala/voz é o suporte natural da linguagem, enquanto a escrita, como suporte externo, artificial, abre espaço para o ardil e o engano ao tornar ficcionalmente presente a fala de um ausente.

Em última instância, os suportes do escrito permitem jogar o significado para “fora” da idealidade, domínio no qual se garantiria a certeza. Assim, para manter-se fiel a este

si, mas as diferenças fônicas que permitem distinguir essa palavra de todas as outras, pois são elas que levam a significação...” (Saussure apud Derrida, 1973, p. 63-64, nota)

histórico rigor metafísico, a proposta de fundação científica da linguística, enunciada no *Curso*, relegou até mesmo ao som, como elemento físico/material da fala, um estatuto não essencial, como se a voz não pertencesse por si à língua, posto que é apenas um suporte: “ele (o som) não é para ela (a língua) mais que uma coisa secundária, matéria que põe em jogo. Todos os valores convencionais apresentam esse caráter de não se confundirem com o elemento tangível que lhes serve de suporte” (Saussure *apud* Derrida, 1973, p. 65). Assim, grande parte do trabalho de Derrida na *Gramatologia* foi entender o paradoxo saussuriano no qual se afirma que “o significante linguístico, não é de modo algum fônico, ele é incorpóreo, constituído, não por sua substância material” (*Ibid.*, p. 65), para depois concluir que: ele é constituído “somente pelas diferenças que separam sua imagem acústica de todas as outras” (*Ibid.*, p. 65). A dificuldade de Saussure é de defender a pura imaterialidade do signo sem se referir ao conceito de imagem acústica que, em última instância, não consegue se manter sem o suporte da matéria fônica⁸.

O suporte, portanto, é um tema recalcado da teoria linguística e da tradição metafísica ocidental, que, ao privilegiarem a coerência ideal da significação, não conseguem, no entanto, abdicar de referências ao externo/material (ao outro da idealidade) como recurso necessário à efetivação do sentido. Derrida, então, pretende “desrecalcar” o suporte ao explorar as potências interpretativas inerentes às diversas contradições que permeiam as reflexões sobre a materialidade técnica no cânone metafísico. A tradição ocidental de sistematização teórica, por mais que tente excluir a questão da empiricidade e da materialidade técnica, acaba por deixar entrever a centralidade dessas questões.

Dessa forma, o acento na materialidade do suporte, proposto por Derrida, tem o propósito de alertar sobre certa clausura autoimposta do pensamento metafísico, o que impede o direcionamento teórico à alteridade da matéria com a atenção que lhe é devida. Como vimos, o autor da *Gramatologia* coloca em questão toda uma hegemonia logocêntrica da história do pensamento filosófico, por esta, no mais das vezes, estabelecer uma precedência indevida do inteligível sobre o sensível, do significado sobre o significante. Na *metafísica da presença*, o espiritual é sobrevalorizado em detrimento da corporalidade e o empírico-material é desqualificado como obstáculo a um sentido absoluto e verdadeiro. O recurso à materialidade da escrita⁹ (*écriture*) serve, portanto, de advertência às teorias que estabelecem a anterioridade ontológica do significado (espiritual) diante do significante material, pois “não há signo linguístico antes da escritura” (Derrida, 1973, p. 17).

Como artifício para sair desse impasse, Derrida reinterpreta continuamente os limites

8 Sem que isso signifique que a *écriture* é simplesmente material.

9 *Cf.* Derrida, 1973, p. 182 e Derrida, 2004, p. 16-17 e p. 44-45.

que separam a forma e a matéria, ou o pensamento e o mundo, de maneira a observar o que nas fronteiras se manifesta como quiasmático ou mesmo como terreno indefinido. Há antes de tudo uma abertura ao perene reenvio entre o espiritual e o concreto, cuja reverberação pode ser capaz de colocar em dúvida até mesmo a delimitação entre vivo e não vivo, ou mesmo o orgânico e o inorgânico. Assim, os suportes das imagens que parecem exercer a função de meros instrumentos materiais, disponíveis ao trabalho de formatação intelectual humana, produzem uma ação autônoma à intenção do seu artífice, uma vez que formam uma estruturalidade dada pelas condições não apenas técnicas, mas também culturais e de pensamento. Isso quer dizer que a questão do suporte não desemboca num materialismo tradicional, pois não há como decidir sobre um privilégio do material sobre o espiritual. A própria ideia de materialidade é construída pelo pensamento, assim como o nosso intelecto não pode ser discutido sem referência a um espaçamento exterior propiciado pela materialidade, ou seja, pensar o material é tentar refletir sobre o “devir imaterial da matéria” (Derrida, 1994a).

Os suportes como *debaixos* (*dessous*)

Por tudo o que foi dito até aqui, já deve ter ficado claro que a questão do suporte na desconstrução não significa apenas um tema técnico e instrumental, pois possui consequências nas mais variadas esferas de investigação sobre o nosso modo de ler e perceber os elementos imagéticos. Ao partir do princípio de que nossa experiência com as imagens sempre acontece por meio de algum suporte material e que, de certa forma, podemos ser suportes para as mensagens das imagens, é preciso pensar que as engrenagens dessa máquina não estão somente entre a imagem e aquele que a vê. A compreensão do acontecimento imagético não pode se resumir a uma apreensão da forma que está na superfície, pois aquilo que está no entorno da experiência também é significativo.

Assim, o problema do suporte não diz respeito somente ao material que subjaz às imagens, pois contempla outras forças atuantes na consideração dos elementos pictóricos. Por isso, como já foi dito anteriormente, Derrida é crítico das análises sobre a imagem que negligenciam o jogo *diferencial*¹⁰ com outros elementos significativos e com as adjacências (materiais e imateriais) do visualizador e do elemento pictórico, fatores que, para ele, seriam a condição da visualização.

De acordo com esse encaminhamento, em seu pensamento sobre a arte, por exemplo, o autor sugere outra nomenclatura para as artes visuais, que chamará de artes espaciais,

10 Em *Mal de arquivo* (2001), Derrida fala também de uma “prótese do dentro” ao indicar a relação do arquivo com a memória, *mneme*.

justamente para marcar uma descentralização do visível promovida pela ideia de espacialidade, uma vez que, para ele, o não visível e mesmo o invisível copertencem ao ver. Há algumas imagens que não pode ser identificado apenas à visão (tomada em seu sentido ocular), pois aquilo que identificamos enquanto objeto visto é constituído por espaçamentos, recuos e ausências que se dinamizam como a *écriture* (Derrida, 2012a, p. 46).

Essa forma de considerar a imagem leva Derrida a propor a noção de *debaixos* (*dessous*), a qual remete ao que, embora não evidentemente visível na superfície, está envolvido numa obra de arte espacial e precisa ser pensado e considerado (Derrida, 2012b, p. 282). Isso implica rever continuamente os limites entre o que é a obra e o que não é a obra, o que torna importante uma reflexão sobre o “*parergon*”, como aquilo que está no entorno e aparece junto à obra (Derrida, 1978), ou mesmo o que a sustenta fisicamente, mas não é tomado como essencial à sua expressividade, como são os casos dos suportes. Portanto, nem a moldura das pinturas, nem os suportes materiais (o papel, a tela, a madeira ou tecido etc.) sobre os quais a imagem (no caso das obras espaciais) se instalam são ignorados, pois fazem parte das condições concretas e dizem respeito ao ambiente político, técnico, social e estético nos quais as imagens são experienciadas, fatores que terão grandes implicações na forma como estes elementos são apreciados (Serra, 2014, p. 33).

A ideia de *debaixos*, portanto, quer chamar atenção ao que acompanha a imagem, mas é deixado de lado, ou não é diretamente visível, e que, não obstante, sempre pode de uma forma ou de outra ajudar no entendimento dos significados. Assim, pode-se considerar a relação da imagem com a circulação econômica, com as técnicas de fixação, armazenamento e difusão existentes que, por sua vez, implicam outras formas e modos de sedimentação cultural e de sistemas de interpretação, as quais muitas vezes podem ser norteadoras do efeito semântico do pictórico. Os *debaixos* incluem, assim, tudo o que aludimos anteriormente com relação ao *suplemento*, pois a questão dos suportes pode ser considerada juntamente com a *suplementariedade material* levada a cabo pela ideia de *subjétif* (Derrida, 1998), que ressalta, em um só golpe, a materialidade da obra de arte espacial e a possibilidade de excedê-la na forma aberta pelo jogo simbólico *diferencial*. Os sentidos da imagem nesse caso incluem uma série de *rastros* (*traces*) não necessariamente materiais, mas que de alguma forma são reverberados pela materialidade implicada na apreciação do elemento pictórico. Trata-se, pois, de pensar na ruptura da separação entre o que é figurado e o quadro ou entre os elementos representados num filme e o dispositivo que proporciona sua exibição, pois as categorias físico/ideal, superfície/suporte, forma/matéria são articuladas de maneira a se suplementarem reciprocamente.

Derrida deixa esta dinâmica mais clara ao afirmar que o que há de mais espiritual

em uma obra, o que move nosso desejo em relação à imagem e o que é investido de sacralidade e de mais-valia, é justamente o que é permitido pelo *debaixo* do suporte, que propicia à imagem sua existência para além de nós: “subsistência assegurada por uma certa substancialidade autônoma que lhe permite privar-se de nós, que pode se desligar de nós, se separar de nós, sobreviver à nossa ausência e à nossa morte” (Derrida, 2012b, p. 292). Sendo assim, é a materialidade dos suportes, em suas mais variadas formas, que garante o valor conceitual, ideal e espiritual de uma imagem. Tal direcionamento da discussão sobre o pictórico tem os mesmos pressupostos das questões sobre a *écriture*, no sentido de considerar que a linguagem depende das inscrições materiais no fora (exterior, como algo extrínseco ao significado), visto que os mecanismos de significação não podem ser explicados por uma retomada constante a um rigor conceitual de pura idealidade. Por isso, passa a ser importante um olhar sobre os meios de conservação das memórias externas (*mnemotécnicas*) como estruturantes da apreensão dos fenômenos presentes.

***Écriture*, imagem e a suplementação mnemotécnica**

A partir do momento em que a escrita se tornou o meio canônico de externalização e arquivamento da memória (*mnemotécnica* - técnica a serviço da memória) na Grécia antiga, houve a emergência de um questionamento sobre as consequências de tais processos, com relação aos seus efeitos psíquicos e sociais. A suspeita da tradição filosófica com relação à escrita e à imagem diz respeito também à possível influência das técnicas miméticas na formação dos indivíduos, do conhecimento e da sociedade¹¹. Não há memória sem arquivo, diz Derrida, “sem um lugar de consignação, sem uma técnica de repetição e sem uma certa exterioridade. Não há arquivo sem exterior” (Derrida, 2001, p. 22), ou seja, sem suporte.

Assim, a suspeita de Platão diante da escrita, que citamos anteriormente, pode ser entendida de forma abrangente, na medida em que atuará na formação das individualidades, do conhecimento e da sociedade. A escrita será inclusive comparada às imagens por seu estatuto de substituição representacional, pelo qual são abertas as possibilidades de más interpretações (confusão entre representante e o representado), o que poderia prejudicar no entendimento da verdade (Bem) e consequentemente da política na *pólis*. Essa conotação é importante para Derrida, já que, para ele, o pensamento não se assenta numa racio-

11 Esta discussão sobre a técnica como suplemento ao humano está presente em diversos estudos. Frequentemente o historiador/arqueólogo André Leroi-Gourhan é apontado como um dos principais teóricos sobre o tema. No entanto, a problemática também pode ser encontrada inclusive em estudos da Filosofia da Mente, por exemplo, em Andy Clark e David Chalmers (2010). Outro autor importante é Bernard Stiegler, que, de forma bastante próxima à desconstrução, elaborou uma filosofia sobre a técnica que terá grandes consequências para a investigação da imagem.

nalidade puramente interior, os processos conscientes apenas podem ser concebidos com a mediação de suplementos simbólicos que são externos ao sujeito e, ao mesmo tempo, coadunam com uma interioridade latente: “O suplemento aqui não é, não é um ente (*on*). Mas ele não é também um simples não-ente” (Derrida, 2005a, p. 56). A relação entre o dentro e o fora, que explicamos anteriormente, na qual atribuímos certa centralidade aos suplementos do fora (escrita e imagem), portanto, não deve ser entendida como a defesa de um materialismo ingênuo, pois a estrutura do suplemento “implica que ele possa ele mesmo se fazer ‘tipar’, substituir-se por seu duplo [...], ele está ligado à idealidade do *eidos*, como possibilidade da repetição do mesmo” (Derrida, 2005a, p. 56).

Ao pressupor uma certa reciprocidade entre o suplemento de fora e sua suplementariedade no dentro (suplemento de suplemento)¹², Derrida acentua uma maneira de estar atento à concretude material diferente da tradição filosófica. A sociedade e os humanos se formam e criam sua história, sua subjetividade e seus conhecimentos também por meio da retomada das inscrições realizadas por/nas suas técnicas materiais. É por isso que nossa memória (e nosso pensamento) “coletiva e individual” é em grande parte criada a partir da possibilidade de arquivamento, propiciada pelos suportes e utensílios técnicos, sem os quais é impossível pensar certa sedimentação de conhecimentos passados na forma de uma cultura que, por sua vez, engendra um sistema de interpretação¹³.

Assim, a discussão sobre a escrita e a imagem em Platão se relaciona também à moralidade, que neste caso não pode ser separada da questão da verdade, da memória e da dialética. Ao reconsiderar a materialidade a partir da sua não vinculação restrita à exterioridade,

12 “[...] A *hipomnésia* é uma questão política e objeto de combate: um combate por uma política da memória, mais precisamente, pela constituição de meios *hipomnésicos* duráveis. A exteriorização da memória e dos saberes, quando atinge o estágio hiperindustrial, é ao mesmo tempo o que estende o seu poder sem limite e o que permite o seu controle: controle pelas indústrias cognitivas e culturais das sociedades de controle que formalizam a atividade neuroquímica e as sequências de nucleotídeos, e que inscrevem, dessa forma, os substratos neurobiológicos da memória e dos saberes na história do que é preciso analisar como um processo de gramatização, onde as biotecnologias são o estágio mais recente e as nanotecnologias a etapa seguinte, instalando plenamente a questão de uma biopolítica, uma psicopolítica, uma sociopolítica e uma tecnopolítica da memória” (Stiegler, 2009, p. 26-27). Neste sentido, as mídias são encaradas no escopo do presente trabalho como análogas, em termos de mediação conceitual, à ideia de *écriture* em Derrida. Nesse ponto concordamos com a paráfrase do texto de Derrida realizada pelo teórico da mídia Friedrich Kittler “Media are the alpha and omega of theory. If media do indeed ‘determine our situation’ then they no doubt also determine, and hence configure, our intellectual operations. One could easily reappropriate Derrida’s much-deferred pronouncement *il n’y a pas de hors-texte* and suggest that the fundamental premise of media discourse analysis is *il n’y a pas de hors-media*” (Kittler, 1999, p. XX).

13 Remeto aqui a leitura da obra do paleoantropólogo André Leroi-Gourhan realizada por Derrida na Gramatologia (Derrida, 1973, p. 104).

o jogo da complementaridade indica uma não hierarquização entre o dentro (interior) e o fora (exterior) no que se refere à questão da linguagem e do conhecimento. É nesse sentido que Bernard Stiegler (2002, p. 147) diz que as imagens da memória e da imaginação são os *rastros* e as inscrições das imagens vistas nas mídias exteriores, e é por esse motivo que observamos hoje o poder midiático na formação dos modos de percepção e interpretação. As mídias exercem um tipo de controle sobre a memória exteriorizada “através de investimentos econômicos de organizações sociais que reagem assim as organizações psíquicas por intermédio dos órgãos mnemotécnicos” (Stiegler, 2009, p. 28). Nesse sentido, as manifestações iconoclastas pretendem eliminar as imagens da imaginação coletiva, pela destruição de seus suportes midiáticos, pois o que elas buscam em última instância é uma mudança da consciência social. Muitas imagens destruídas ainda permanecem vivas na mente das pessoas, no entanto, espera-se que na ausência das imagens físicas elas deixariam de viver também na imaginação. Assim, a violência contra os suportes das imagens serviu e serve para extinguir as imagens mentais ou modificar o imaginário das sociedades (Belting, 2006, p. 42). Com isso, podemos entender melhor porque a ideia de controle das mídias, enquanto extensão da memória, é um assunto tão importante para a política desde pelo menos a *República* de Platão¹⁴.

Tal concepção da técnica nos leva a pensar em como as tecnologias midiáticas se aperfeiçoaram como suplemento não apenas do corpo, mas também do pensamento. Segundo Belting (2006, p. 39-40), a autopercepção de nosso corpo (a sensação de que vivemos em um corpo) é uma condição indispensável para a invenção das mídias, as quais podem ser chamadas de corpos artificiais projetados para substituírem corpos orgânicos, por meio de procedimentos materiais e simbólicos. “As imagens vivem, como somos levados a crer, nas suas mídias tanto quanto vivemos em nossos corpos” (Belting, 2006, p. 39-40). De acordo com as necessidades de comunicação, os humanos desenvolveram técnicas de produção de imagens aceitando-as como substitutas provisórias dos corpos, dos objetos e das ideias. Os artefatos visuais, portanto, dependem de um tipo específico de percepção – imagens como remetendo a algo –, isto é, percepção de tipo simbólico.

Assim, o desejo por imagens precede a invenção de suas respectivas mídias (Ibid.). É preciso pensar o suporte como *debaixo*, como arquivo que sustenta, portanto, a relativa solidez e identidade do elemento pictórico, mas ao mesmo tempo também o ameaça e expõe à sua fragilidade, à sua precariedade e mesmo à sua destrutibilidade, que, longe de apaziguar, inflama o desejo e o afeto de reapropriação. É o que Derrida chama efeito de

14 No francês: “[...] devenir-essentiel de l'accident” e “devenir-accidentelle de l'essence” (Stiegler, 2018, p. 347).

rastro, que alia, numa lógica paradoxal, a inseparabilidade e a separabilidade. “Ele apega, liga, é apegador, provoca o apego pela própria possibilidade do desligamento. Só nos apegamos àquilo de que somos ou podemos ser separados, desmamados, privados” (Derrida, 2012b, p. 293).

Sendo assim, a investigação sobre o estatuto da imagem (sobretudo na contemporaneidade) deve levar em conta a complementariedade entre os suportes técnicos e de arquivamento e seus efeitos sobre os desejos e as crenças sociais. A ideia de discutir os sistemas de crédito como desencadeados a partir do suporte quer dizer que nós somos, em alguma medida, suportes para as escritas (*écriture*) imagéticas. Nossos vieses interpretativos e nossas crenças seriam em última instância as marcas, os traços *escriturais* mais bem gravados em nosso interior/psíquico, que se manifestam sempre em reciprocidade com as inscrições gráficas e pictóricas acessadas por meio dos suportes exteriores, no jogo da *suplementação diferencial*.

Os suportes midiáticos e o pensamento

Seguindo esses apontamentos sobre o suporte, a desconstrução vai ao encontro de uma renovada ciência/filosofia da mídia que, antes mesmo de explicar as consequências das transformações midiáticas para a cultura, precisa indicar a dependência do pensamento com relação às práticas de arquivamento e disseminação informacional. O teórico da mídia Friedrich Kittler enfatiza esse argumento ao apontar para a imbricação entre as mudanças midiáticas e o modo como a racionalidade descreve o conhecimento. Segundo o teórico, tem-se que:

Quando a escrita alfabética, essa nova mídia da democracia atica, foi padronizada pelo Estado em Atenas, surgiu a filosofia na forma do diálogo socrático, que o aluno Platão depois passou para a escrita. Isso suscitou a pergunta sobre o que podia, de fato, exercer a filosofia. A resposta, porém, não foi o novo alfabeto vogal iônico, conforme teria respondido um historiador das mídias como eu. A resposta foi: é o ser humano com sua alma que filosofa aí. Restava a Sócrates, então, e a seus interlocutores entusiasmados esclarecer apenas o que era essa alma. E vejam só: para a definição da alma, ofereceu-se logo a tábua de cera, essa tábua rasa na qual os gregos gravavam com estiletos suas cartas e anotações. Assim, verbalizou-se por fim a nova técnica midiática como ponto de fuga da alma recém-criada sob a camuflagem de uma metáfora que, no entanto, não era somente metáfora. (Kittler, 2016, p. 38)

Eis que o domínio da escrita alfabética fonológica atinge seu ápice na cultura grega que, deslumbrada com os ganhos da utilização desse tipo de significante, passa a conceber o pensamento como análogo à escrita. Essa escrita natural (no sentido metafórico, a boa escrita da natureza disposta à nossa leitura ou a escrita gravada na alma e no coração) é

imediatamente ligada à voz, que ressoa como um meio de comunicação privilegiado na ágora da *pólis*. Assim, para Derrida, a aliança entre a escrita e a fala iniciada na Grécia será norteadora para todas as analogias realizadas, ainda hoje, entre o funcionamento da mente e do corpo humano e as técnicas de comunicação. Como afirma Kittler, “nada sabemos sobre nossos sentidos sem apelar aos modelos e às metáforas que os instrumentos midiáticos proporcionam” (Kittler, 2016, p. 39).

A ideia de que uma investigação sobre o suporte, em Derrida, não significa apenas um olhar atento sobre as questões puramente materiais, também se justifica pelo fato de que na desconstrução a questão da materialidade técnica sempre reverbera num novo modo de descrição do pensamento. Desse modo, também nossa constituição psíquica pode ser pensada pela assimilação de categorias espaciais/imagéticas/materiais, que só podem ser articuladas por metáforas advindas da instrumentalidade técnica. Por sua capacidade de receber, suportar e reter as marcas de nossas experiências, constituindo o *rastro* mnésico que possibilita a *différance*, nosso psíquico atua como suporte que disponibiliza um “espaço” para a conservação de traços (*trace*) de vivências passadas que, por sua vez, compõem um fundo referencial/*diferencial* para as apreensões futuras. É assim que Derrida articula a dinâmica da *écriture* desconstrutiva com a descrição do funcionamento psíquico por Freud. Em *Freud e a cena da escritura* (1967), identificam-se na psicanálise propostas especulativas que colocam os quase-conceitos de *rastro* (*trace*) e *différance* como devedores da concepção do psíquico como suporte “i-material” para os traços deixados por nossas percepções.

Essa leitura de Freud pode fornecer um referencial bastante rico para a consideração dos componentes afetivos/pulsionais envolvidos na percepção imagética, na medida em que a topografia psicanalítica do inconsciente localiza parte da atividade da memória “abaixo” da consciência, uma “região memorial” que não se manifesta de maneira ordenada, como ocorre com as representações conscientes da lembrança. Essa memória seria constituída de inscrições internas ao sujeito, como uma *écriture* original não redutível à palavra, uma vez que registra a sobreposição de “hieróglifos, elementos pictográficos, ideogramáticos e fonéticos” (Derrida, 2002, p. 196). Essa base memorial do psíquico (que também pode ser relacionada à ideia de complementariedade interior/prótese de origem) tanto guarda os traços/*rastr*os das inscrições passadas quanto pode receber novas escritas. Assim, o percebido só se dá a ler pelo movimento da *différance* no qual a memória atua antes, abaixo (*debaixo*) e depois da percepção (Ibid., p. 219). A questão da imagem dentro desse programa, deve levar em consideração que a cada nova apreciação imagética as redes de *rastr*os mnêmicos *diferenciais* se reestruturam (Ibid., p. 193). Há, portanto, uma sobreposição de percepções inscritas nos âmbitos consciente e inconsciente que remete ao atra-

so, àquela cronologia não linear (temporalidade-espacamento) cujo passado participa da percepção presente como *rastro*. Essas camadas que sustentam a atividade perceptiva “só se deixam ler *a posteriori*, de modo que a temporalidade das inscrições não coincide com a temporalidade daquele – o sujeito – que lê as inscrições” (Serra, 2016, p. 128).

Assim como Freud tirou proveito do dispositivo do bloco mágico para explicar sua teoria do psíquico, após a criação do cinema, nosso pensamento passa a ser descrito também como um filme que se passa em nossa cabeça (Ibid., p. 128). Por fim, na atualidade, a associação é com os computadores, o software tornou-se uma metáfora para a mente, a cultura, a ideologia, a biologia e a economia. Isso, porque a ciência cognitiva muitas vezes compreende o dualismo cérebro/mente em termos de hardware/software, assim como a biologia molecular concebe o DNA como uma espécie de “programa genético”. A própria antropologia serviu-se da ideia de programa para falar da evolução dos humanoides¹⁵ e, de forma mais ampla, até mesmo a cultura tem sido colocada como “software”, em oposição à natureza, que é “hardware” (Chun, 2013, p. 2).

Todo este tensionamento levado a cabo pela questão dos suportes nos leva a realizar um duplo movimento para refletir sobre se o aparelho psíquico seria apenas melhor representado pelos novos dispositivos técnicos, ou se ele também poderia ser diferentemente afetado por técnicas de arquivamento “mais refinadas, complicadas e potentes que o bloco mágico” (Derrida, 2004, p. 27). Se considerarmos, na esteira de Leroi-Gourhan, que as técnicas são elementos que possuem implicação na constituição do humano enquanto ser simbólico, conclui-se que a utilização dos dispositivos tecnológicos pode ter como efeito uma nova estruturação da experiência. Sob esse ponto de vista, as mídias são “suportes teóricos” para a descrição do pensamento e a materialidade técnica é determinante para a

15 Bernard Stiegler desenvolveu a caracterização das “épocas das escritas/escrituras” em várias de suas obras. Uma das mais conhecidas é *La Technique et le Temps, 1: La Faute d'Épiméthée*, publicada em 1994. Nesse livro, ele inicia a exploração de sua teoria da época das escrituras, discutindo a relação entre tecnologia, tempo e memória. Posteriormente, Stiegler desenvolveu essas temáticas em dois outros volumes que compõem a trilogia *La technique et le temps: La technique et le temps, 2: La désorientation* e *La Technique et le Temps, 3: Le Temps du Cinéma et la Question du Mal-être*, as quais também aprofundam a análise das mudanças tecnológicas e seus impactos na sociedade, na cultura e na cognição. No entanto, a caracterização dessas épocas pode ser encontrada em vários de seus escritos e apresentações ao longo de sua carreira. Primeira Época das Escrituras (literal): refere-se à era das escrituras orais, onde o conhecimento é transmitido principalmente por via oral. Segunda Época das Escrituras (escritura técnica/analógica): Stiegler utiliza o termo “escritura técnica” para descrever esta época, caracterizada pelo surgimento da escrita como uma tecnologia externa à mente humana; exemplos incluem a escrita cuneiforme na Mesopotâmia e hieróglifos no Egito Antigo. Terceira Época das Escrituras (escrituras digitais e eletrônicas): refere-se à era da tecnologia digital, incluindo a internet e os computadores, que está transformando a relação humana com a escrita e o conhecimento.

especulação filosófica sobre qualquer objeto de pesquisa, sobretudo as imagens.

As metáforas que empregamos para explicar o pensamento, portanto, além de apontar para a dificuldade de “pensar o pensamento”, podem ser outra forma de entender a *arquiescritura* como rasura de uma origem simples. O pensamento não surge no interior e posteriormente se direciona ao exterior, pois nossos corpos estão entre o dentro e o fora e são o quiasma e a mediação entre o espírito e o mundo, da mesma forma que uma imagem é o nó de uma teia de forças de significação. Essa impossibilidade de estabelecer uma origem diz respeito, então, às incessantes mediações que condicionam qualquer tipo de significação. Se podemos afirmar, retomando a ideia de Belting, que os próprios seres humanos são, de certa forma, mídias nas quais as imagens podem ser armazenadas, o próprio pensamento é um meio do qual as imagens podem se servir para, através do nosso corpo, terem a possibilidade de aparecer. Resta que tanto nós quanto tudo o que chamamos de objetos do pensamento também somos/são suportes para a manifestação de um outro conteúdo (normalmente vinculado à linguagem), que por sua vez também é um meio pelo qual podemos nos direcionar às coisas e, a partir disso, transmitir um sentido. Pensamento, corpo, imagem e imaginação são suportes para a *écriture*.

Essa ideia de que a questão midiática invade toda experiência está presente em Kittler, que, parafraseando McLuhan, irá chegar a conclusões bastante próximas às de Derrida sobre a linguagem: se “o conteúdo de uma mídia é sempre outra mídia” (Kittler, 2016, p. 33-34), haja vista que o conteúdo da “televisão é o filme; o conteúdo do filme, um romance; o conteúdo do romance, um manuscrito; o conteúdo do manuscrito etc.etc.” (Ibid., p. 34), a cadeia das mediações não terá último termo.

Essa concepção do suporte embaralha as noções de interior/dentro e exterior/fora de tal maneira que a própria concepção de um corpo próprio, como centralidade do sujeito, deve ser repensada, pois a estrutura protética da técnica não é uma adição ao ser, mas um suplemento necessário à hominização, ao pensamento e às idealidades. A tarefa, portanto, é de construir uma gramática que possa servir de suporte para a compreensão da promiscuidade daquilo que a tradição chama de “ser”, com todas as mediações que tornam possível a efetividade de seu sentido. Por isso, Derrida sugere que as atuais reviravoltas da tecnologia afetam as estruturas do aparelho psíquico, pois não se trata apenas de um “progresso contínuo da representação, no valor representativo do modelo, mas de toda uma outra lógica” (Derrida, 2001, p. 27). Tais mudanças podem interferir em toda a economia de trocas entre o consciente e o inconsciente, já que elas atuam sobre a memória, a capacidade de antecipação, a velocidade perceptiva, a atenção, as crenças e uma série de outros fatores envolvidos no modo de vida humano.

Os suportes e as imagens

Com o que foi dito até aqui é possível identificar a importância da história dos suportes e formas midiáticas como um assunto de fundo presente em diversos momentos da obra de Derrida. Interessava ao autor, não apenas os aspectos relacionados à escrita, mas também a questão das transformações dos vários suportes existentes e suas consequências. Nesse sentido, na publicação *Échographies de la télévision* (1996), ele apresenta o quase-conceito de *artefactualidade*, que indica como a compreensão do mundo atual é construída pelos dispositivos “fictícios ou artificiais” utilizados pelos meios de comunicação vigentes na atualidade. Em grande medida, são as instituições que trabalham com a informação que selecionam os fatos mais relevantes e fornecem ao público uma realidade mediada que, por isso mesmo, não está isenta de ficcionalidades (Derrida; Stiegler, 1996). O que se entende por realidade e verdade no mundo contemporâneo, portanto, é um efeito produzido não apenas pelos conteúdos informacionais das mensagens veiculadas, mas também pelo tipo de linguagem utilizado e pela forma como são transmitidos pelas técnicas disponíveis.

No entanto, como Bernard Stiegler (2000; 2002a) – grande interlocutor de Derrida sobre a questão das técnicas midiáticas – destacou, uma análise mais pormenorizada sobre a história dos suplementos técnicos era uma lacuna na qual a desconstrução poderia ter um desenvolvimento bastante frutífero.

Stiegler tenta desenvolver tal temática ao enfatizar que o “eu” só pode ser compreendido como parte de um “nós”, que se forma ao adotar uma história coletiva herdada e com a qual se identifica. Essa herança é, mesmo que artificial, uma forma de pertencimento, pois permite que um indivíduo se reconheça em um passado que não é necessariamente o de seus ancestrais. Essa artificialidade é uma espécie de falha original, mas também é o que impulsiona o processo do “eu”, que é essencialmente dinâmico. Esse equilíbrio “metaestável” ocorre em um meio pré-individual de memória (*mnemotécnica*), onde o “eu” coexiste com o “nós”. Portanto, segundo Stiegler (2009, p. 33) na esteira de Leroi-Gourhan e Derrida, a individuação, ou seja, o que conecta o “eu” e o “nós” é o meio pré-individual, moldado pelas condições positivas de eficácia resultantes de dispositivos de retenção, que formam uma espécie de memória compartilhada. Esses dispositivos de retenção são mantidos pelo meio técnico, que é crucial para o encontro entre o “eu” e o “nós”. Não há uma interioridade prévia à exteriorização, ao contrário, a exteriorização cria o interior distinguindo-o e configurando-o, o que gera sempre novos processos de individuação psíquica e coletiva.

Essa dinâmica resulta, ainda segundo Stiegler, na transindividuação, processo no qual há a “coindividuação dos indivíduos psíquicos, no indivíduo coletivo, que os reúne como

grupo humano” (Ibid., p. 32). Isso quer dizer que em uma sociedade são as técnicas de exteriorização da memória que asseguram a formação de uma cultura coletiva e concatenam as interpretações, os modos de apreciação e as crenças dominantes.

Considerar os aparatos hipomnésicos como condição da anamnese individual e coletiva torna problemática a compreensão apriorística. A *Gramatologia*, assevera Stiegler, busca desenvolver uma *lógica do suplemento* onde a complementaridade é acidental e originária. Isso implica considerar a história do suplemento como uma história não ajustada e fortuita, resultante de um “dever essencial do acidente” ou um “dever acidental da essência”¹⁶ (Stiegler, 2002b, p. 51). Em outras palavras, a técnica desempenha um papel fundamental na individuação psíquica e coletiva, estabelecendo as condições para a transindividuação. No entanto, essa abordagem muitas vezes é excluída da filosofia tradicional que opera segundo leis fundamentais, ou seja, leis que derivam de uma lógica transcendental. Tal concepção pode levar à atenuação da especificidade da escrita fonológica consignada no papel, ao sugerir que a maioria do que se desenvolve nela já existia previamente. Ainda segundo Stiegler, embora Derrida tentasse evitar tal postura, esses vícios apriorísticos da filosofia levaram a *Gramatologia* a não fazer desse traço um tema central. Para preencher esse vazio, o autor então propõe, como uma espécie de desenvolvimento do trabalho *gramatológico*, uma periodização dos modos de gramatização dominantes em cada época¹⁷, da escrita literal à escrita técnica/analógica, até a atual escrita digital.

Considerações finais

Cada forma de *écriture* condiciona a vida política, social, econômica e espiritual de um determinado período histórico. Portanto, é crucial entender quem se apropria e detém os processos de transindividuação que permitem controlar as transformações socioeconômicas e sociopolíticas, por meio das técnicas de exteriorização da memória específicas de cada época da gramatização. Se as metatransindividuações são determinadas pelas características técnicas ou tecnológicas das retenções perceptivas propiciadas pelos suportes, é necessário estabelecer um novo horizonte político-filosófico, onde os meios de comunicação e suas tecnologias estejam no centro das reflexões sobre a transindividuação.

16 Utilizei itálico para as possíveis traduções de palavras cognatas ao quase-conceito de *différance* (ex.: *diferencial*, *diferenciais*) e mantive o original nos casos onde não houve variação.

17 Optamos pela tradução do termo/quase-conceito *écriture* por escrita e não “escritura” com base na interpretação de Carla Rodrigues, na qual se indica um “incômodo no uso do termo escritura, pela sua referência às escrituras sagradas ou mesmo, em uso corrente no Brasil, às escrituras jurídicas, assinadas em cartório, que têm valor de verdade” (Rodrigues, 2013, p. 86), cf. também (Rodrigues, 2016, p. 8). Todavia, manteremos “escritura” quando citarmos traduções em português que optaram por esta expressão e utilizaremos o termo original entre parênteses nas ocorrências do quase-conceito.

Derrida trata desses temas, de forma direta ou indireta, em diversas obras, desde a *Gramatologia* (1967), quando se dedica à escrita; passando por *La vérité en peinture* (1978) e *Forcener le subjectile* (1986), sobre o “parergon” e o suporte da pintura; *Papel-máquina* (2001), sobre o suporte de papel; *Échographies de la télévision: entretiens filmés* (1996), discutindo as teletécnicas; *Surtout pas de journaliste* (2005) e *Foi et savoir* (1996), sobre a relação da religião com os meios de comunicação; isso apenas para citar alguns textos e temáticas. Assim, a desconstrução é um dos conjuntos textuais contemporâneo que mais se atentaram a outro tema central para a teoria da mídia atual, qual seja, o de que cada meio de comunicação tende a criar uma perigosa hegemonia sobre os sentidos e o conhecimento. Por esse motivo, a partir do desenvolvimento da comunicação elétrica, iniciada com o telégrafo, no século XIX, e dos debates sobre as mídias na segunda metade do século XX, houve uma reavaliação das consequências culturais e sociais das transformações dos suportes midiáticos.

Atualmente, o âmbito imagético está sendo novamente colocado em primeiro plano pela circulação em rede da imagem digital e pelas crescentes possibilidades de simulação e manipulação. Os elementos pictóricos já não são exclusivamente meras reproduções e se esquivam de nossa ideia tradicional de decalque. Sem uma perspectiva histórica, portanto, não poderíamos desenvolver um discurso que compreendesse as coimplicações entre os corpos, os meios técnicos e o pensamento. Por isso, os teóricos contemporâneos da imagem buscaram as referências de Derrida no sentido de ressaltar que não podemos destacar a questão da imagem de sua relação com os suportes e os discursos normativos:

A ‘tecnologia das imagens’ a que se refere Jacques Derrida transformou, sem dúvida, a percepção das imagens. E, no entanto, a descrição de Derrida vale mais para os suportes das imagens do que para estas, uma vez que nas imagens lemos a nossa relação com o mundo. Torna-se assim mais premente a questão e a busca de uma fundamentação antropológica das imagens no âmbito do olhar humano e do artefacto técnico. (Belting, 2014, p. 30-31)

A crise da representação do séc. XX, que culmina numa nova crise da imagem e dos meios/mídias no séc. XXI, funda um novo tipo de percepção. Se “mesmo a virtualidade necessita do apoio da realidade, da qual recebe o seu sentido libertador” (Ibid.), podemos dizer, em sentido contrário, que não há percepção que não implique certa confusão entre o real e o ficcional. Como consequência desse diagnóstico, observamos, de um lado, a conclusão de que há uma mistura entre o real e o fantasma da imagem teletécnica: tomamos a imagem pelo real, ou, mais precisamente, o real já está tão tomado por imagens que a distinção fica complicada. Enquanto, sob outro ponto de vista, há uma reação a esta

promiscuidade da realidade com o simulacro, que continua presa num tipo de purificação que remete à crítica platônica às imagens ou, pior ainda, às manifestações de iconoclastia religiosa (Mitchell, 2002). Nesse sentido, é importante ressaltar que Derrida nunca agiu de forma tecnofóbica ou iconofóbica, nem tampouco aderiu a um otimismo com relação aos avanços tecnológicos, embora em diversos textos tenha sempre questionado sobre as consequências do desenvolvimento das teletecnologias midiáticas para o pensamento.

Se uma das marcas da desconstrução é a constatação de que a filosofia recalçou ou negligenciou diversos temas com base em hostilidades que nunca foram plenamente justificadas, é preciso evitar preconceitos e vieses interpretativos atrelados a esse tipo de postura teórica. De acordo com esse direcionamento, os discursos críticos e categóricos sobre as novidades de cada época são entendidos como uma reação conservadora diante das incertezas que o novo provoca. Foi assim nos períodos históricos marcados pela emergência da escrita e da reproduzibilidade técnica. Por isso, sem um distanciamento com relação aos nossos juízos morais podemos chegar a conclusões imprecisas ou mesmo erradas, que desconsideram a originalidade da problemática. O recurso à problemática dos suportes e das mídias não deve ser feito sem essa ressalva: obviamente há certos mecanismos que perpassam as variadas épocas da vida do homem com as imagens, mas esses são sempre atualizados pelas novas condições materiais/técnicas.

Bibliografia

- BELTING, Hans. Imagem, mídia e corpo: uma nova abordagem à iconologia. **GHREBH - Revista de Comunicação, Cultura e Teoria da Mídia**, São Paulo, n. 8, p. 32-60, jul. 2006.
- BELTING, Hans. **Antropologia da imagem: para uma ciência da imagem**. Lisboa: KKYM, 2014.
- CHUN, Wendy Hui Kyong. **Programmed Visions: Software and Memory**. Cambridge: The MIT Press, 2013.
- DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*. Trad. Miriam Chnaiderman e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Editora Perspectiva, 1973.
- DERRIDA, Jacques. **La vérité en peinture**. Paris: Flammarion, 1978. p. 44-94.
- DERRIDA, Jacques. **Mal de arquivo**. Trad. Claudia Moraes Rego. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.
- DERRIDA, Jacques. Freud e a cena da escritura. In: Derrida, Jacques. **A escritura e a**

- diferença**. Trad. Maria Beatriz Marques Nizza da Silva. São Paulo: Perspectiva, 2002.
- DERRIDA, Jacques. O livro por vir. In: Derrida, Jacques. **Papel-Máquina**. Trad. Evandro Nascimento. São Paulo: Editora Estação Liberdade, 2004. p. 19-34.
- DERRIDA, Jacques. **A farmácia de Platão**. Trad. Rogério da Costa. São Paulo: Iluminuras, 2005a.
- DERRIDA, Jacques. Surtout pas de journalistes! In: Mallet, M.; Michaud, G. (orgs.). **Cahier de l'Herne: Derrida**. Paris: Éditions de L'Herne, 2005b. p. 35-49.
- DERRIDA, Jacques; STIEGLER, Bernard. **Échographies de la télévision**. Paris, Galilée, 1996.
- DERRIDA, Jacques; BERGSTEIN, Lena. **Enlouquecer o subjétil**. Trad. Geraldo de Souza. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998.
- DERRIDA, Jacques. As artes espaciais: uma entrevista com Jacques Derrida. In: MICHAUD, Ginette.; MASÓ, Joana.; BASSAS, Javier. (orgs.). **Pensar em não ver: escritos sobre as artes do visível (1979-2004)**. Trad. Marcelo Jacques de Moraes. Florianópolis: Editora UFSC, 2012a. p.17-62.
- DERRIDA, Jacques. Os debaixo da pintura, da escrita e do desenho: suporte, substância, sujeito, sequaz e suplício. In: MICHAUD, Ginette.; MASÓ, Joana.; BASSAS, Javier. (orgs.). **Pensar em não ver: escritos sobre as artes do visível (1979-2004)**. Trad. Marcelo Jacques de Moraes. Florianópolis: Editora UFSC, 2012b. p. 279-295.
- ENGLER, Rudolf. The making of the Cours de linguistique générale. In: SANDERS, Carol. (ed.). **The Cambridge Companion to Saussure**. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. p. 47-58.
- GIACOMINI, Marcelo. **Signo, suplemento, escritura: desconstruções da fenomenologia da linguagem e da linguística estrutural**. 2019. Tese (Doutorado em Filosofia) – Departamento de Filosofia, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2019. Disponível em: <<https://repositorio.ufmg.br/handle/1843/31796>> Acesso em: 16 de abril 2024.
- KITTLER, Friedrich. **Mídias ópticas**. Trad. Markus Hediger. Rio de Janeiro: Contraponto, 2016.
- MITCHELL, William John Thomas. Showing seeing. **Journal of Visual Culture**, Thousand Oaks, n. 1, v. 2, p. 165-181, 2002.
- SAUSSURE, Ferdinand. **Curso de linguística geral**. Trad. Antônio Chelini, José Paulo Paes e Izidoro Blikstein. São Paulo: Cultrix, 2006.
- STIEGLER, Bernard. Derrida and technology: Fidelity at the limits of deconstruction and the prosthesis of faith. In: COHEN, T. (ed.). **Jacques Derrida and the Humanities: A Critical Reader**. Cambridge: Cambridge University Press, 2002a. p. 238-270. Disponível em: <<https://doi.org/10.1017/CBO9780511483134.013>>. Acesso em: 16 de abril 2024.

STIEGLER, Bernard. **La técnica y el tiempo**: La desorientación. II. Trad. Beatriz Morales Bastos. Hondarribia: Hiru Argitaletxea, 2002b.

STIEGLER, Bernard. Anamnésia e hipomnésia: Platão, primeiro pensador do proletariado. **ARS**, São Paulo, v. 7, n. 13, p. 22-41, 2009. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S1678-53202009000100002>>. Acesso em: 16 de abril 2024.

SERRA, Alice Mara. Imagem e suporte: fenomenologia e desconstrução. **Ekstasis: Revista de Hermenêutica e Fenomenologia**, Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, p. 25-42, 2014. Disponível em: <<https://doi.org/10.12957/ek.2014.12790>>. Acesso em: 16 de abril 2024.

O SÉCULO XX: JACQUES DERRIDA¹

Richard Popkin e Avrum Stroll²

Tradução:
Brendow Gabriel,
Bruno Pfeil,
Cello Latini Pfeil,
Pâmela Bueno Costa e
Quésia Olanda

Revisão:
Rafael Haddock-Lobo

JACQUES DERRIDA (1930-)

Vida

Nosso quarto pensador contemporâneo, Jacques Derrida, é um cético radical. Mas ao contrário de todos os céticos modernos que examinamos neste trabalho, seus antecedentes não vêm da tradição Cartesiana. Na verdade, como Wittgenstein, ele é um anti-Cartesiano. Suas raízes intelectuais são encontradas nas tradições alemãs e austríacas de G. W. F. Hegel, Martin Heidegger e Edmund Husserl. Estes filósofos, como Moore e Wittgenstein, são anti-céticos. Embora sua terminologia filosófica exiba ressonâncias deles, suas opiniões estão em forte oposição ao tipo de “dogmatismo” que eles defendem. Mas o ataque de Derrida ao dogmatismo é ainda mais amplo. Ele ataca alguns dos mais fortes defensores da certeza na tradição Anglo-Americana, entre eles: Wittgenstein, Austin e John Seattle.

Derrida nasceu na Argélia em uma família judaica, mas passou a maior parte de sua vida na França. Ele é, sem dúvida – e em um interessante sentido –, a figura mais controversa que discutimos neste livro. Ao contrário de Russell, que gerou oposições públicas às suas opiniões políticas, mas cujas credenciais filosóficas nunca foram contestadas, mesmo

1 Esta é uma tradução da seção “Jacques Derrida” do livro *Skeptical Philosophy for Everyone* (Filosofia Cética para Todos), no capítulo *The Twentieth Century* (Século XX) da referida obra, da página 133 a 143.

2 POPKIN, Richard; STROLL, Avrum. *The Twentieth Century*. In: POPKIN, Richard; STROLL, Avrum. *Skeptical Philosophy for Everyone*. New York: Prometheus Books, 2002, p. 133-143.

por aqueles que discordam de suas várias doutrinas, Derrida é totalmente desconhecido pelo público em geral. A controvérsia e a oposição a ele vêm inteiramente de dentro da comunidade acadêmica. Em parte, mas em menor grau, a oposição é daqueles que afirmam que ele não é um filósofo e que, apesar de sua afirmação de ser um, seu trabalho/sua obra pertence à literatura ou aos estudos de cinema ou sociologia e não à filosofia. Mas uma oposição ainda mais séria, também gerada dentro comunidade acadêmica filosófica, desafia a qualidade do seu próprio trabalho. Aqui a alegação é que este trabalho é pobre, e de fato que Derrida pode ser muito bem um charlatão, uma farsa fingindo ser um intelectual. Em 1992, Derrida foi candidato a receber um diploma honorário da Universidade de Cambridge, na Inglaterra. Esta proposta foi recebida com alarme por um grupo distinto de filósofos que geram oposição substancial à ideia. Além de contar com os colegas em Cambridge, eles expressaram suas reservas na imprensa. Aqui citada textualmente é a carta que eles escreveram para o *London Times* e que foi impressa em 9 de maio de 1992, na edição deste jornal:

Senhor, a Universidade de Cambridge vai votar no dia 16 de Maio sobre se M Jacques Derrida deve ser autorizado a avançar para receber um grau honorário. Como filósofos e outros que têm tomado um interesse acadêmico e profissional na carreira notável de M Derrida ao longo dos anos, nós acreditamos que o seguinte pode lançar alguma luz necessária sobre o debate público que surgiu sobre esta questão.

M Derrida descreve-se como um filósofo, e seus escritos realmente carregam algumas das marcas dos escritos nessa disciplina. Sua influência, no entanto, tem sido em um grau impressionante quase inteiramente em campos fora da filosofia, em departamentos de estudos cinematográficos, por exemplo, ou da literatura francesa e inglesa.

Aos olhos dos filósofos, e certamente entre aqueles que trabalham nos principais departamentos de filosofia em todo o mundo, o trabalho de M Derrida não atende aos padrões aceitos de clareza e rigor.

Nós apresentamos que, se os trabalhos de um físico (digamos) fossem similarmente considerados de mérito principalmente por aqueles que trabalham em outras disciplinas, isso seria em si mesmo suficiente para lançar dúvidas sobre a ideia de que o físico em questão era um candidato adequado para um grau honorário. A carreira de M Derrida teve suas raízes nos dias inebriantes dos anos 60, e seus escritos continuam a revelar suas origens naquele período. Muitos deles parecem consistir em grande parte de piadas elaboradas e trocadilhos (“falos lógicos” e similares) e M Derrida nos parece ter chegado perto de fazer uma carreira fora do que consideramos como traduzindo para a esfera acadêmica truques e truques similares aos dos dadaístas ou dos poetas concretos.

Certamente ele tem mostrado considerável originalidade a este respeito. Mas, novamente, apresentamos que tal originalidade não dá crédito à ideia de que M Derrida é um candida-

to adequado para um grau honorário.

Muitos filósofos franceses vêm em M Derrida apenas causa de constrangimento silencioso, suas travessuras tendo contribuído significativamente para a impressão de que a filosofia francesa contemporânea é pouco mais do que um objeto de ridículo.

Os volumosos escritos de M Derrida, a nosso ver, estendem as formas normais de erudição acadêmica além do reconhecimento. Acima de tudo, como todo leitor pode facilmente estabelecer para si mesmo (e para esse propósito que qualquer página fará) suas obras empregam um estilo escrito que desafia a compreensão.

Muitos têm estado dispostos a dar a M Derrida o benefício da dúvida, insistindo que a linguagem de tal profundidade e dificuldade de interpretação deve esconder pensamentos profundos e sutis de fato. Quando o esforço é feito para penetrá-lo, no entanto, torna-se claro, pelo menos para nós, que, onde afirmações coerentes estão sendo feitas, estas são falsas ou triviais.

O status acadêmico baseado no que nos parece ser pouco mais do que ataques semi-inteligíveis aos valores da razão, da verdade e da erudição não é, nós submetemos, base suficiente para a concessão de um diploma honorário em uma universidade distinta.

Atenciosamente,

BARRY SMITH (Editor, *The Monist*); HANS ALBERT (Universidade de

Mannheim); DAVID ARMSTRONG (Sydney); RUTH BARCAN

MARCUS (Yale); KEITH CAMPBELL (Sydney); RICHARD GLAUSER

(Neuchatel); RUDOLF HALLER (Graz); MASSIMO MUGNAI (Florence); KEVIN MULLIGAN (Geneva); LORENZO PENA (Madrid);

WILLARD VAN ORMAN QUINE (Harvard); WOLFGANG ROD (Innsbruck); EDMUND RUNGALDIER (Innsbruck); KARL SCHUH-MANN (Utrecht); DANIEL SCHULTHESS (Neuchatel); PETER SIMONS (Salzburg); RENE THOM (Burs-sur-Yvette); DALLAS

WILLARD (Los Angeles); JANWOLENSKI (Cracow).

A opinião expressa na carta ao *Times* não é compartilhada universalmente, mesmo por filósofos. Newton Garver, um eminente filósofo e crítico judicioso, diz o seguinte sobre Derrida:

Os três livros publicados em 1967 foram um sucesso imediato e ainda são lidos hoje. Derrida desde então tem publicado em um ritmo impressionante: a bibliografia em Wood 1992 lista 34 livros e 269 “textos.” As obras, na medida em que as examinamos, não são geralmente repetitivas; pelo contrário, os novos ensaios discutem diferentes textos, são constantemente interessantes e mantêm uma engenhosidade estilística que, apesar

da obscuridade e do exagero ocasionais, faz de Derrida um dos estilistas distintivos da língua francesa. Pode-se apenas maravilhar com a produtividade surpreendente. Embora o trabalho de Derrida seja difícil de classificar, é amplamente considerado filosófico; além disso, sua formação de pós-graduação foi em filosofia e muitos dos textos que ele «desconstrói» pertencem inequivocamente ao corpus tradicional da filosofia. No entanto, os filósofos permaneceram em grande parte distantes.³

Quando Garver comenta que “os filósofos permaneceram em grande parte distantes”, ele está se referindo ao fato de que na filosofia analítica contemporânea muito pouco crédito ou mesmo atenção é dado ao trabalho de Derrida. É principalmente na literatura, nos estudos fílmicos e na sociologia que seu trabalho é, como diz um escritor, “levado a sério”. No entanto, um ilustre filósofo da linguagem, A. P. Martinich, que é principalmente crítico da obra de Derrida, todavia considera alguns de seus aspectos semelhantes aos tipos de análise próprios da filosofia analítica.

Como ele diz:

“Ele pretende mostrar que propriedades supostamente diferenciadoras de um termo da dicotomia também são propriedades do outro termo. A este respeito, o desconstrucionismo de Derrida é semelhante a alguns dos trabalhos de W. V. Quine. Em “Dois Dogmas do Empirismo”, Quine desconstruiu a distinção analítica / sintética, mostrando que cada um repousa sobre a distinção dos empiristas entre fato e significado e que essa distinção é insustentável. Em outras obras, ele desconstruiu a distinção entre filosofia e ciência. Quine e Derrida são semelhantes em que suas técnicas desconstrutivas se baseiam em críticas internas de conceitos técnicos...”⁴

Uma crítica literária, Barbara Johnson, postula que Derrida teve um “tremendo impacto no pensamento teórico contemporâneo”.

Por que Derrida recebeu tantas avaliações diferentes? Vamos sugerir algumas respostas. Estas também prepararão o cenário para uma discussão sobre seu ceticismo.

“A filosofia de Derrida”

Como há uma discordância tão profunda sobre se Derrida é realmente um filósofo, colocamos o termo “filosofia de Derrida” entre aspas no início desta seção. Isto deixa o debate aberto, mas, ao mesmo tempo, nos permitirá descrever os pontos de vista que ele defende e que representam formas radicais de ceticismo. Como o ceticismo é geralmente

3 Newton Garver and S. C. Lee, *Derrida and Wittgenstein* (Philadelphia: Temple University Press, 1994), pp. 173-74.

4 A. P. Martinich, “Analytic Phenomenological Deconstruction” in *Certainty and Surface in Epistemology and Philosophical Method*, ed. A. R. Martinich and Michael James Denham White (Lewiston, N.Y.: Edwin Mellen Press, 1991), pp. 171-78.

aceito como uma filosofia, daqui em diante falaremos da filosofia de Derrida sem aspas. Devemos começar com três características do trabalho de Derrida que o diferenciam da filosofia analítica convencional.

A primeira é que Derrida é basicamente um crítico textual, enquanto a maioria dos filósofos analíticos está preocupada com problemas, como o Problema do Mundo Externo, o Problema das Outras Mentes, o Problema do Mal, o Problema do Livre Arbítrio. Eles estão menos interessados nos textos que discutem estes problemas, como os Diálogos de Hume ou as Meditações de Descartes, e assim por diante.

Ao dizer isto, não estamos sugerindo que estes textos não tenham interesse algum; ao contrário, o interesse por eles está subordinado aos problemas que evocam. Com Derrida, é o texto em si que conta. É a ele que seu método desconstrutivo se aplica primariamente. A visão de Derrida de que o texto é fundamental é capturada por uma de suas frases mais famosas e paradoxais – “*Não há fora-de-texto*”.⁵

Uma segunda característica da escrita de Derrida é que ela praticamente não contém argumentos; ou, ainda pior, se há argumentos, eles estão disfarçados por seu estilo literário convoluto, trocadilhista e impenetrável. Para filósofos analíticos, o argumento é a essência da filosofia. O uso de argumentos é considerado praticamente idêntico à própria racionalidade. A argumentação consiste em apresentar razões em apoio a uma determinada conclusão; nesse caso, a pessoa está agindo conforme os cânones da racionalidade. Mas Derrida não “filosofa” dessa maneira. Pode-se considerar como sua marca a noção de que não há nada fora do texto. O senso comum e a maioria dos filósofos diriam que, se o texto for uma obra de ficção, essa noção pode ser verdade; contudo, se é uma obra histórica ou uma autobiografia, então não é verdade. O texto da História da Guerra do Peloponeso, de Tucídides, por exemplo, é um documento escrito na língua grega e, como tal, deve ser diferenciado dos eventos sobre os quais o autor estava falando, ou seja, uma guerra travada entre Atenas e Esparta no século V a.C. Dizer que não há nada fora do texto sugere que essa guerra nunca aconteceu, o que é absurdo. Portanto, deve-se esperar algum tipo de justificativa para a observação de que não há nada fora do texto. Mas, em vez de apresentar um argumento em apoio a essa afirmação, eis o que Derrida diz sobre as Confissões de Rousseau:

“*Não há fora-de-texto*. E isto não porque a vida de Jean-Jacques não nos interesse antes de mais nada, nem a existência de Mamãe ou de Thérèse elas mesmas, nem porque não tenhamos acesso à sua existência dita “real” a não ser no *texto* e porque não temos

5 Jacques Derrida, *Of Grammatology* (Baltimore: Johns Hopkins Press, 1976), pp. 158-59. [versão brasileira - Gramatologia, Jacques Derrida - tradução Miriam Chnaiderman e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 2011. pg.194]

nenhum meio de fazer de outra forma, nem nenhum direito de negligenciar esta limitação. Todas as razões deste tipo já seriam suficientes, é certo, mas as há mais radicais. O que tentamos demonstrar seguindo o fio condutor do “suplemento perigoso”, é que no que se denomina a vida real destas existências “de carne e osso”, para além do que se acredita poder circunscrever como a obra de Rousseau, e por detrás dela, nunca houve senão a escritura; nunca houve senão suplementos, significações substitutivas que só puderam surgir numa cadeia de remessas diferenciais, o “real” só sobrevivendo, só acrescentando-se ao adquirir sentido a partir de um rastro e de um apelo de suplemento etc. E assim ao infinito pois lemos, no texto, que o presente absoluto, a natureza, o que nomeiam as palavras de “mãe real”, etc., desde sempre se esquivaram, nunca existiram; que, o que abre o sentido e a linguagem é esta escritura como desaparecimento da presença natural.”⁶

Uma terceira característica da abordagem de Derrida é sua falta de exemplos. As obras de Moore, Frege, Russell, Austin, Ryle e Wittgenstein caracterizam-se pela abundância de exemplos, ilustrações, casos. Eles sustentam conclusões elaboradas por estes autores. Mas este não é o estilo de Derrida. Como pontua Newton Garver:

“...onde há ou pode haver um problema sobre a compreensão de um conceito abstrato, como “percepção” ou “significado”, Derrida apresenta outras abstrações, não paradigmas ou exemplos claros de uso correto ou instâncias apropriadas. O trocadilho estendido sobre (*vouloir dire - querer dizer*) é baseado em análise abstrata, como é o seu comentário que nunca houve qualquer percepção.”⁷

Fontes da Filosofia de Derrida

Como já indicado, o ponto de vista de Derrida foi influenciado por obras de Hegel, Husserl e Heidegger. Estes escritores tendem a ter estilos literários obscuros, difíceis, técnicos e impenetráveis. O modo de escrever de Derrida pertence a essa tradição. Mas seus pontos de vista advêm de outra fonte que é igualmente influente e permitirá algum esclarecimento sobre o que ele está tentando expressar. Ele foi influenciado pelo famoso linguista suíço Ferdinand de Saussure (1857-1913). Em seu *Cours de linguistique generale (Curso de linguística geral)* de 1916, Saussure apresentou uma tese sobre o sentido que, na filosofia analítica, seria chamada de teoria do holismo semântico. De acordo com essa perspectiva, o sentido não reside em unidades linguísticas individuais, como palavras ou mesmo frases, mas na linguagem como um todo. Quine é um notável expoente contemporâneo do holismo semântico. Em “Two Dogmas of Empiricism”, ele escreve:

“O dogma do reducionismo sobrevive na suposição de que cada afirmação, tomada isoladamente de seus semelhantes, pode admitir confirmação ou enfermidade. Minha

6 Ibid. pg. 194-195.

7 Garver and Lee, Derrida and Wittgenstein, p. 193.

contra-sugestão, emanando essencialmente da doutrina de Carnap sobre o mundo físico no Aufbau, é que nossas declarações sobre o mundo externo enfrentem o tribunal da experiência dos sentidos não individualmente, mas apenas como um corpo corporativo.”⁸

Uma visão semelhante pode ser encontrada em Saussure, que afirma o seguinte:

“Quer se considere o significado, quer o significante, a língua não comporta nem idéias nem sons preexistentes ao sistema linguístico, mas somente diferenças conceituais e diferenças fônicas resultantes deste sistema. O que haja de ideia ou de matéria fônica num signo importa menos que o que existe ao redor dele nos outros signos.”⁹

Essas citações ilustram que, assim como Derrida, esses autores consideram “uma linguagem”, “o corpo corporativo”¹⁰ ou o “sistema linguístico” como o repositório básico de sentido. Frases, ideias, fonemas - ou seja, subunidades do corpo corporativo ou do sistema - têm sentido apenas em um âmbito parasitário ou talvez simbiótico. Eles obtêm significado na medida em que são partes de um todo maior.

Assim, de acordo com Saussure, a linguagem é um fenômeno social, um sistema estruturado que pode ser analisado tanto sincronicamente (uma vez que existe em qualquer período específico) quanto diacronicamente (uma vez que se modifica no decorrer do tempo). Ele também fez distinção entre *parole*, ou a fala do indivíduo, e *langue*, ou um idioma estruturado sistemático, como o francês, que existe em um determinado momento em uma sociedade específica. O conceito de *langue* levou a uma teoria linguística chamada “estruturalismo”. Foi essa teoria que exerceu uma enorme influência sobre Derrida. É a *langue*, ou toda a linguagem, que é o repositório final do sentido. A variação da teoria proposta por Derrida lhe confere uma interpretação mais forte: a de que o sentido não existe fora da linguagem. E se a linguagem é considerada um tipo de “texto”, então não existe sentido fora do texto. Ele infere que, portanto, não faz sentido falar de algo fora do texto.

A abordagem de Derrida ao estruturalismo o utiliza no sentido descrito acima, ao mesmo tempo em que o critica. De acordo com Saussure, há um aspecto em que as unidades linguísticas não têm sentido intrínseco, mas são “marcadas” por outras unidades linguísticas em uma espécie de oposição a elas. Para Saussure, a linguagem é um sistema de

8 W. V. Quine, “Two Dogmas of Empiricism,” in *From a Logical Point of View* (Cambridge: Harvard University Press, 1961), p. 41.

9 Ferdinand de Saussure, *Course in General Linguistics* (New York: Philosophical Library, 1959), p. 120. [versão brasileira - Curso de Linguística Geral, Ferdinand de Saussure. Organização por Charles Bally e Albert Sechehaye; colaboração de Albert Riedlinger. Tradução de Antônio Chelini, José Paulo Paes e Izidoro Blikstein. 28ª edição. São Paulo: Cultrix, 2012. pg. 139]

10 Na versão original, o termo é “the corporate body”, que decidimos por traduzir para corpo corporativo, porém também acreditamos ser possível traduzir para “corpo corporificado”, no sentido de retratar o corpo do sistema linguístico no qual são alocados os significados atribuídos à realidade.

diferenças e não uma compilação independente de unidades significativas. Portanto, o que distingue uma estrutura linguística e dá status aos seus elementos é uma série de oposições conceituais: bem versus mal, ser versus nada, presença versus ausência, verdade versus erro, identidade versus diferença, espírito¹¹ versus matéria, homem versus mulher, alma versus corpo, vida versus morte, natureza versus cultura, fala versus escrita e assim por diante. Derrida aceita essa ideia, mas depois argumenta que essas oposições são espúrias. Ele argumenta que tais oposições conferem uma posição privilegiada ao termo primário nesses contrastes, ou seja, ao homem sobre a mulher, à alma sobre o corpo, à verdade sobre o erro e ao espírito sobre a matéria. Seu argumento principal é que sua “leitura” de textos - a chamada desconstrução deles - foi projetada para mostrar que é um erro dar predominância à primeira unidade linguística em tais contrastes.

É nesse ponto que encontramos o ceticismo radical de Derrida. Pois dizer que essas teorias de dominância são enganosas ou conceitualmente incoerentes é dizer que qualquer texto pode ser interpretado de mais de uma maneira e com vários graus de explicitação. Isso significa que não existe uma interpretação objetiva ou verdadeira de qualquer texto. Qualquer leitura deve ser permitida. A conclusão de Derrida está, portanto, no espírito do ceticismo radical de Protágoras, que afirmava que “o homem é a medida de todas as coisas”. Essa é, portanto, uma vigorosa forma de relativismo com sua rejeição de absolutos, sejam eles absolutos de entendimento, sentido ou interpretação.

Crítica a Derrida

Deixemos de lado algumas das críticas mencionadas acima: que o trabalho de Derrida não atende aos padrões aceitos de clareza e rigor, que consiste em truques e artifícios semelhantes aos dos dadaístas e que seu estilo de escrita é de difícil compreensão.

Mas há duas outras críticas, uma externa e outra interna, que devemos mencionar. Primeiro, a noção de que nada existe fora do texto parece ser uma forma linguística do que, na teoria da percepção, é chamado de “fenomenalismo”. Isso, como explicamos anteriormente, é uma perspectiva que Russell defendeu em vários momentos. A maioria dos filósofos a considera tão paradoxal ao ponto de não ser crível. Na teoria da percepção, o chamado objeto físico é apenas um amontoado de dados sensoriais reais e possíveis. Segue-se que não há mundo material em tal perspectiva - apenas impressões semelhantes e diferentes. A ideia de Derrida de que nada existe fora do texto parece ser semelhante. Mesmo que seja verdade que o sentido não existe fora ou à parte de uma linguagem, e

11 O conceito clássico filosófico *Spiritus*, *Geist*, *Esprit* é traduzido em português por Espírito com E maiúsculo. Em inglês a tradução da filosofia analítica é Mind. Optamos traduzir *Mind* por Espírito por ser a tradução oficial em português.

que se possa pensar na linguagem como um tipo de texto disseminado, ainda assim parece inacreditável que não exista nada além de sentidos textuais. Certamente, as palavras e as sentenças geralmente se referem a “objetos externos”, como pessoas, lugares e coisas. A crítica, então, é que Derrida parece estar defendendo uma forma do predicamento ego-cêntrico que encontramos no cartesianismo estrito. De acordo com essa perspectiva, não podemos sair do círculo do texto, e não há realidade que exista fora dele. Assim, essa visão é rejeitada pelos realistas, que a consideram paradoxal demais para ter credibilidade.

Uma segunda crítica vem de dentro do próprio sistema de Derrida. Podemos, portanto, rotulá-la como uma crítica “interna”. De acordo com esse ponto de vista, o projeto de Derrida - decorrente de seu interesse na linguística saussuriana - é desenvolver um tipo de ciência da escrita, que ele chama de “gramatologia”. Essa ciência estudaria sistematicamente as oposições, mencionadas acima, que os sistemas linguísticos incorporam e que dão preferência a um dos termos contrastantes, como “homem” em vez de “mulher”. Mas a própria ideia de que poderia haver uma ciência como a gramatologia pressupõe a existência de um tipo de ciência ou lógica objetiva que a abordagem de Derrida deseja desafiar. Assim, Derrida se encontra na posição autodestrutiva de tentar explicar certos erros sistemáticos por meio das próprias ferramentas que incorporam (segundo ele) esses mesmos erros. Não é possível, portanto, demonstrar que a crença na verdade sobre o erro é um erro sem acreditar implicitamente na noção de verdade. Como escreveu uma crítica: “...mostrar que as oposições binárias da metafísica são ilusões é também, e talvez o mais importante, mostrar que tais ilusões não podem simplesmente ser opostas sem repetir a mesma ilusão.”¹

Essa crítica, portanto, alega que o problema de Derrida é basicamente incoerente, uma vez que deseja negar os princípios que deve assumir para que suas críticas tenham êxito.

Conclusão

Neste capítulo, tentamos descrever brevemente algumas tendências contemporâneas na filosofia, nas quais o debate sobre o status do ceticismo continua a ser travado ativamente. Todas essas visões atuais são de grande importância para todos os ramos da filosofia, pois dizem respeito à natureza da própria atividade filosófica, e os tipos de perguntas que o filósofo deve fazer. Conforme veremos, embora o assunto seja diferente, as avaliações são similares, mas não idênticas, do papel do ceticismo também surgir na filosofia da religião, teoria política e ética. Vamos voltar para esses campos agora.

1 Barbara Johnson, Jacques Derrida: Dissemination (Chicago: University of Chicago Press, 1981), p. x.



DERRIDA: DAR O FUTURO²

Drucilla Cornell³

Tradução:
Maria Walkíria de Faro Coelho Guedes Cabral
Revisão:
Guilherme Lanari Bo Cadaval

Como muitos outros, fiquei chocada, se não horrorizada, com algumas das reações brutais à morte de Derrida de manchetes como “Por que não choro Derrida” a longos e sinuosos ataques sobre porque Derrida e desconstrução simplesmente não importam. O que era, e permanece, tão assustador sobre o nome de Derrida que desencadeou um tipo específico de brutalidade dirigida a ele mesmo na morte? Talvez, seja precisamente porque Derrida ousou insistir em um futuro, insistir, de fato, que sempre pode haver um futuro, apesar dos esforços para fechá-lo em nome de um fechamento histórico mundial como o advento de um certo capitalismo de mercado que não pode ser desafiado.

Nos lembrar que Derrida é o pensador do futuro por excelência, sem dúvida, não será uma surpresa. Desde sua escrita sobre hospitalidade incondicional até o “arrivant” ao acontecimento, Derrida escreve muitas vezes sobre o futuro “porvir” que é o outro já conosco — inscrito em nosso coração, como ele é no meu, como uma dívida que nunca pode ser paga, mas deve sempre evocar nossos agradecimentos. E ainda assim, esse futuro “porvir”, na medida em que é sempre o que está “porvir”, nunca é redutível para o que está “ainda porvir” (como se o ainda pudesse ser dado qualquer forma antes do acontecimento em si). Para citar Derrida:

Talvez seja necessário libertar o valor do futuro do valor do “horizonte” que tradicionalmente tem sido ligado a ele — sendo o horizonte, como a palavra grega indica, um

² Texto original “Derrida: The Gift of the Future”, publicado na revista *Brown University and Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, 2005.

³ Drucilla Cornell foi ativista, feminista, filósofa e jurista. Foi professora emérita de ciência política, estudos sobre mulheres e literatura comparada na Rutgers University. Cornell também foi dramaturga e lançou o Projeto *uBuntu* na África do Sul em 2003. Seu trabalho inicial foi em estudos jurídicos críticos e teoria feminista, passando pelo Projeto na África do Sul, justiça transicional e jurisprudência de Ronald Dworkin, alcançando nas últimas obras as novas questões em evolução na filosofia e na política de importância global. Seu último trabalho chama-se “Today’s Struggles, Tomorrow’s Revolution”, publicado após sua passagem, ocorrida em 12 de dezembro de 2022. [N.T.]

limite do qual eu pré-compreendo o futuro. Eu espero por isso. Eu o pré-determinei. E assim, eu o anulei (Derrida, 2001, p. 20⁴).

E ainda assim, isso não é tudo o que Derrida nos diz de sua aposta no futuro.

Se há um futuro ou, como ele gostaria de dizer, se existe tal coisa deve haver alguma abertura que nos chame na forma de um recurso. Este apelo das outras exigências que respondemos agora; de fato, a marca que deixamos no mundo que compartilhamos será inseparável daqueles apelos infinitos feitos a nós e como respondemos quando fomos chamados. Como Derrida nos diz:

Uma simples frase tira seu significado de um determinado contexto, e já faz seu apelo a outro em que será compreendido; mas, claro, para ser compreendido é preciso transformar o contexto em que está inscrito. Como resultado, esse apelo, essa promessa do futuro, necessariamente abrirá a produção de um novo contexto, onde quer que isso aconteça. O futuro não está presente, mas há uma abertura para ele; e porque há um futuro, um contexto está sempre aberto. O que chamamos de abertura do contexto é outro nome para o que ainda está porvir (Derrida, 2001, p. 19-20⁵).

Aqui, Derrida está falando de seu próprio trabalho, que foi contra a corrente e como foi pensado por ele para ser uma resposta ética a esse futuro e à revisão do contexto que este outro futuro exigia. Novamente, citando Derrida:

É uma questão de procurar algo que ainda não é bem recebido, mas que espera ser recebido. E pode-se ter uma espécie de talento para o que, indo contra a corrente, já está em contato com a possível recepção. Então, se eu puder me referir ao meu próprio caso, com toda a probabilidade, cada vez que eu tentei fazer um gesto que era, como você disse, bizarro ou prematuro, foi porque eu tive a impressão de que era exigido, mais ou menos silenciosamente, por outras áreas do campo, por outras forças, que ainda estavam em minoria, que estavam lá. Portanto, há uma espécie de cálculo no incalculável aqui, e a inoportunidade é uma espécie de pontualidade em construção (Derrida, 2001, p. 16⁶).

4 O mesmo trecho na versão portuguesa de *O gosto do segredo*: Talvez devamos libertar o porvir da valência de horizonte que tradicionalmente o acompanha, dado que o horizonte, no étimo grego, é um limite a partir do qual pré-compreendo o porvir. O espero, o predetermino, e, portanto, o anulo. (*O gosto do segredo*, p. 36) [N.T.]

5 O mesmo trecho na versão portuguesa de *O gosto do segredo*: “Uma simples frase ganha sentido dentro de um contexto dado, e logo reclama dele um outro em que será compreendida, e para que isso aconteça é absolutamente necessário que modifique o contexto em que se inscreve. Por conseguinte, a produção de um novo contexto, contanto que advenha, permanecerá necessariamente aberta por esta exigência, por esta promessa do porvir. O porvir não é presente, mas dá-se uma abertura ao porvir, e um contexto é sempre aberto porque há porvir; a abertura do contexto é um outro nome para o que permanece porvir. (*O gosto do segredo*, p. 35). [N.T.]

6 O mesmo trecho na versão portuguesa de *O gosto do segredo*: E procurar qualquer coisa que não é ainda bem recebida, mas que espera sê-lo. E há uma espécie de faro para aquilo que, estando embora

Quando Ann Snitow e eu decidimos no outono de 2002 formar um grupo de paz, falei longamente com Derrida sobre como o tipo de grupo que queríamos formar era aquele que seria fiel à pontualidade [tempestividade] ainda em construção, uma pontualidade [tempestividade] que parece tão urgente por causa do “acontecimento” do 11 de setembro. Coloquei o acontecimento entre aspas para nos lembrar da análise muito cuidadosa de Derrida sobre o porquê e como o 11 de Setembro poderia ser considerado um grande acontecimento⁷. Tragicamente, Derrida aponta que a morte de milhares, dezenas de milhares e até centenas de milhares de pessoas não é suficiente para não fazer um acontecimento. Nem o 11 de Setembro foi “imprevisível” como em seu sentido do acontecimento da palavra. Estranhamente, foi previsto até mesmo em filmes de Hollywood como *The Siege*, onde Annette Bening retrata um muçulmano mau que está vindo nos pegar. (Claro, estou ecoando o título de Mahmood Mamdani aqui, bom muçulmano, mau muçulmano e as fantasias sobre a religião muçulmana que tão facilmente circularam na mídia dos EUA e ainda pior na academia estadunidense)⁸.

O que fez do 11 de Setembro um acontecimento para Derrida foi algo assustador. O desencadeamento do que ele chama de resposta autoimune, pelo qual ele quer dizer um processo quase suicida no qual uma pessoa, uma sociedade e uma cultura trabalham para destruir sua própria proteção⁹. Para Derrida, havia três respostas autoimunes perigosas — o que ele chamou de guerra fria na cabeça, o horizonte do pior e o ciclo vicioso de repressão desencadeado pelo pensamento de que o pior ainda está porvir. Esse medo de “o pior ainda está porvir” de um “eles” esquivo é o que Derrida previu como uma verdadeira ameaça ao futuro. Mesmo que o futuro permaneça “ainda porvir”, podemos ser afastados dele. Ao não exercer nossa responsabilidade, podemos, politicamente e eticamente, encerrar o que é filosoficamente impossível de negar.

No meu esforço com Ann para nomear este grupo fielmente de acordo com uma

a contracorrente, se liga já a uma recepção possível. Portanto - e permitindo-me uma referência pessoal - provavelmente, cada vez que procurei fazer gestos estranhos ou inatuais, foi porque tinha a impressão de sentir que esses gestos eram requeridos, mais ou menos silenciosamente, por outros lugares do campo. por outras forças, que, sendo embora minoritárias ainda, se delineavam já como presentes. E uma espécie de cálculo no incalculável, e a intempestividade é um tipo de tempestividade em vias de formação (*O gosto do segredo*, p. 31). [N.T.]

7 Ver: Borradori, Giovanna. *Philosophy in a Time of Terror: Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida*, Chicago: The University of Chicago Press, 2003, Part 2.

8 Ver: Mandami, Mahmood. *Good Muslim, Bad Muslim: America, the Cold War, and the Roots of Terror*, New York: Pantheon, 2004.

9 Ver: Borradori, Giovanna. *Philosophy in a Time of Terror: Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida*, Chicago: The University of Chicago Press, 2003, Part 2.

pontualidade diferente que esperávamos fazer parte da construção, Derrida insistiu que devemos de alguma forma incorporar a palavra “futuro” no nome do grupo. Inspiradas pelas palavras da maravilhosa poeta Alicia Ostriker e ecoando as palavras de um certo movimento feminista, também sabíamos que o grupo deve ser nomeado com as palavras “tomar de volta”. A inspiração dos dois se fundiu e o grupo foi chamado de “Take Back the Future” (Retomar o Futuro). Com toda a seriedade vimos nesse nome um chamado urgente à ação. Foi um chamado à ação que deve funcionar para ajudar a rever o contexto em que nós, que vivemos em Nova York após o 11 de Setembro, estamos sobrevivendo. É esse sentido de “futuro” que quero enfatizar em Derrida, como algo que pode ser tomado e algo pelo qual somos responsáveis. Como ele nos lembra, este chamado dita uma crítica a uma “religião do capital que institui seu dogmatismo sob novos disfarces, que também devemos aprender a identificar — pois este é o futuro em si, e não será outra coisa” (Derrida, 1992, p. 77). Pois nesta crítica está a aposta do futuro em si e não haverá futuro sem isso. Há um sentido denso, profundo e assustador, no qual o futuro e nossa responsabilidade pelo futuro não podem estar em outras mãos, mas nas nossas.

Cabe a nós assumir a tarefa de trazer à existência uma tempestividade ainda em andamento, e se não assumirmos tal tarefa não há alibi que nos isente de não o fazer. Também não há um alibi em muitas acusações de que a tarefa estabelecida por Derrida é muito grande, muito infinita, e, portanto, sugerindo que não há nada para nós a fazer. O oposto é o caso. Claro, estou escrevendo um específico, ou certo, Derrida (para usar uma de suas palavras favoritas). Para entender mais profundamente o que significa na evocação da palavra futuro, devemos lembrar que Derrida tinha uma relação complicada com a imaginação, talvez uma que seja mais complicada do que ele mesmo às vezes permitiria. Sim, há o Derrida que frequentemente ecoa o tema sartreano de que a imagem é a morte, que nossa imaginação pretende nada. É essa visão que sugere que a imaginação é tanto a causa da nossa “náusea” quanto a base de nossa liberdade. Mas em seu ensaio sobre Nelson Mandela vemos Derrida admirando Mandela por admirar a lei e, de fato, por exemplificá-la. Talvez este trabalho seja um dos exemplos mais poderosos de Derrida em sua tentativa de chamar do futuro a possibilidade de justiça hoje.

Aqui, Derrida está apelando para algo próximo ao Kant da *Crítica do Julgamento*. Nesse trabalho Kant descreve como o poder esquematizador da imaginação pode funcionar para fornecer critérios de validade exemplar para o julgamento moral. A moralidade não poderia funcionar efetivamente sem a capacidade da imaginação de narrar histórias particulares que exemplificam, por outro lado, uma regra abstrata. De certa forma, então, a lei moral mostra-se como uma resposta real ou particular a isso. Sem essa capacidade imaginativa de

evocar figuras e narrativas exemplares, e de fato, ao fazê-lo identificar-se com suas ações, seria difícil sustentar o apelo ao sentimento moral como Mandela faz em seu famoso julgamento ao qual Derrida se refere. Mandela mostra essa admiração pela lei não apenas por incorporar esse respeito pela lei em sua vida, mas por retratar-se como aquele que respeita a lei colocando-se sob ela.

Quando admiramos Mandela como um exemplo da lei, também somos puxados para o respeito que ela exige de nós. O próprio Derrida testemunha sua identificação com a admiração de Mandela pela lei admirando essa admiração e, ao fazê-lo, está perto de uma imaginação exemplar kantiana que trabalha por este ato de testemunho através da intuição, em vez de mera abstração. Derrida nos diz:

Então ele se apresenta desta maneira. Ele se apresenta em seu povo, ante a lei. Ante uma lei que ele rejeita, sem qualquer dúvida, mas que ele rejeita em nome de uma lei superior, a mesma que ele declara admirar e ante a qual ele concorda em aparecer. Em tal apresentação do eu, ele se justifica retomando sua história, que ele reflete em um único centro, um único e um centro duplo, sua história e a de seu povo. Aparência: eles aparecem juntos, ele se torna o próprio novamente aparecendo ante a lei que ele convoca tanto quanto ele é convocado por ela. Mas ele não se apresenta tendo em vista uma justificativa que seguiria sua aparência. A apresentação do eu não está a serviço da lei, não é um meio. O desdobramento dessa história é uma justificativa, é possível e tem significado apenas ante a lei. Ele é apenas o que ele é, ele, Nelson Mandela, ele e seu povo, ele tem presença apenas neste movimento de justiça (Derrida; Tlili, 1987, p. 27).

Este apelo para identificar-se com a identificação de Mandela do direito moral e o comando da justiça como o que constitui quem ele é, não apenas nos chama a nos identificar com ele, permitindo que sua inscrição da lei em seus atos de admiração reproduza uma configuração da doutrina moral no contexto do sistema injusto do apartheid, mas também tenta tornar visível a lei à qual os brancos se cegaram. Novamente para citar Derrida:

Isso tenta abrir os olhos dos brancos; isso não reproduz o visível, isso produz isso [o visível] aqui. Essa reflexão torna visível uma lei que, na verdade, faz mais que refletir, porque essa lei, em seu fenômeno, era invisível — tornou-se ou continuou a ser invisível. Transportando o invisível para o visível, essa reflexão não procede do visível, pelo contrário, passa pela compreensão. Mais exatamente, revela entender o que passa da compreensão e só se relaciona com a razão. Foi uma primeira razão, a própria razão (Derrida; Tlili, 1987, p. 23¹⁰).

10 It tries to open up the eyes of the whites; it does not reproduce the visible, it produces it here. This reflection makes visible a law that in truth does more than reflect, because this law, in its phenomenon, was invisible—had become or continued to be invisible. Transporting the invisible into the visible, this reflection does not proceed from the visible, rather it passes through understanding. More exactly, it reveals to understanding what goes past understanding and only relates to reason. It was a first reason,

Aqui somos lembrados de Merleau-Ponty em que vemos formas de ser, incluindo o ser simbólico, apenas como elas aparecem de uma perspectiva, deixando junto com o que é visível um traço do que é invisível.

A nação branca havia consolidado uma lei que não podia refletir sobre si mesma porque negava o que alegava encarnar: a lei, a única nação da África do Sul. Ao rejeitar a lei que inverte sua própria universalidade, Mandela reflete sobre o significado do que essa universalidade prometeu, mas não entregou. Novamente, citando Derrida:

Mas, outra inflexão, se o testamento é sempre feito na frente de testemunhas, um testemunho na frente de testemunhas, é também para abrir e se juntar, é também para confiar em outros a responsabilidade de seu futuro. Para testemunhar, testar, atestar, contestar, apresentar-se ante as testemunhas. Para Mandela, não era apenas para mostrar a si mesmo, para se entregar a ser conhecido, ele e seu povo, era também para reinstaurar a lei para o futuro, como se, finalmente, nunca tivesse acontecido. Como se, nunca tendo sido respeitado, fosse para permanecer, essa coisa arqui-antiga que nunca esteve presente, como o futuro mesmo — ainda agora invisível (Derrida; Tlili, 1987, p. 37¹¹).

Nesse sentido, apresentando-se e representando-se como aquele que respeita a lei como ela tem sido tornada invisível, no sistema legal do apartheid, funciona para nomear o inominável, pelo menos sob esse sistema, que é aquele em que as demandas dos negros não são as demandas dos seres humanos, mas em que sua demanda, e apenas sua demanda, pode configurar e trazer visibilidade a promessa de universalidade. De certa forma, então, o apelo de Mandela à consciência não é apenas uma memória, mas uma promessa a futuras testemunhas que, como ele, exemplificarão e respeitarão a lei em suas vidas e a luta contínua contra o apartheid. Simplificando, Derrida está escrevendo que o poder moral do testamento de Mandela para sua própria consciência evocando futuras testemunhas, que podem ouvir sua voz e receber sua mensagem, prossegue através da imaginação exemplar ou testemunho. Na verdade, não pode fazer o contrário, pois a lei à qual ele próprio se submete deve ser visível se for para ser testemunhada. A imaginação exemplar não se originou em Mandela, mas ele simplesmente atendeu ao seu chamado e, ao fazê-lo, foi deportado

reason itself (For Nelson Mandela, 23).

11 But, another inflection, if the testament is always made in front of witnesses, a witness in front of witnesses, it is also to open and enjoin, it is also to confide in others the responsibility of their future. To bear witness, to test, to attest, to contest, to present oneself before witnesses. For Mandela, it was not only to show himself, to give himself to be known, him and his people, it was also to reinstate the law for the future, as if, finally, it had never taken place. As if, having never been respected, it were to remain, this arch-ancient thing that had never been present, as the future even—still now invisible (For Nelson Mandela, 37).

para uma possibilidade futura para uma nova África do Sul. No entanto, Mandela não está sozinho neste chamado que está sempre alcançando todos nós, um chamado que talvez seja uma de nossas maiores heranças do futuro.

Derrida escreve tão lindamente de nossa obrigação como prestar atenção a uma “tempetividade na formação”, que, como ele diz, é “virtual, inibida, que espera, grávida de uma aceitabilidade possível” (Derrida, 2001, p. 31). Derrida está, na minha percepção, tão ameaçador para os outros porque ele, inflexível e persistentemente, atendeu às forças que estão em silêncio, “ainda em minoria, mas lá”. Ele nunca parou de atender às vozes, visto que ele ainda estava assinando petições no dia em que fez sua última viagem ao hospital. É essa ordem de que “devemos agir agora” que talvez seja sentida com tanta força no momento de sua morte. Para isso agora, esta ordem de que devemos agir imediatamente, é inseparável do próprio pensamento de Derrida sobre a morte. Como Derrida escreve: “Só um mortal pode falar do futuro nesse sentido, um deus nunca poderia fazê-lo. Então eu sei muito bem que tudo isso é um discurso — uma experiência, pelo contrário — que é possível como um futuro por uma certa iminência da morte (Derrida, 2001, p.23¹²)”.

A iminência aqui é que a morte pode chegar a qualquer momento. Heidegger discute isso brilhantemente em *Ser e Tempo* e o fato de que a morte pode chegar a qualquer momento faz justiça ao caráter de uma ordem imediata¹³. Ser fiel ao futuro, então, é nos abirmos ao chamado, “o que você está fazendo hoje?”.

Em última análise, é este chamado à responsabilidade, visto como inevitável e infinito, combinado com a “promessa do futuro que sempre poderia ser” que fez Derrida tão terrivelmente ameaçador para tantos que nos diriam que não há futuro, e aqueles que se apegam a ele com fidelidade não são nada além de tolos e sonhadores. Em seu “adeu” para Emanuel Lévinas, Derrida escreve que “adeu” cumprimenta o outro além de ser no que está significado, e aqui ele cita Lévinas, “além de ser pela palavra glória”. Podemos deixar Derrida em sua glória se nos permitirmos aceitar a responsabilidade que ele nos confiou. É uma responsabilidade para com o futuro que está sempre aqui “a ser recebida”, e paradoxalmente no melhor sentido da palavra “porvir”. Minha oração por todos nós, por mim, por minha filha, e a ele é a gratidão que reside na esperança que ele deixou em aberto nessa confiança.

12 O mesmo trecho na versão portuguesa de *O gosto do segredo*: Só um mortal pode falar do porvir neste sentido. Sei bem que é um discurso ou antes uma experiência tornada possível como porvir por uma certa iminência da morte (*O Gosto do Segredo*, p.39). [N.T.]

13 A iminência significa que qualquer coisa pode advir a qualquer momento - Heidegger falou muito bem disso em *Sein und Zeit* -, e o facto de poder advir a qualquer momento dá a esta justiça um carácter de injunção imediata (trecho na versão portuguesa) [N.T.]

Bibliografia

- Borradori, Giovanna. **Philosophy in a Time of Terror**: Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida, Chicago: The University of Chicago Press, 2003.
- Derrida, Jacques. **The Other Heading**: Reflections on Today's Europe, Trans. Pauscale-Anne Barult and Michael Naas. Bloomington, IN: Indiana University Press, 1992.
- Derrida, Jacques and Mustapha Tlili, eds. **For Nelson Mandela**, New York: Seaver Books, 1987.
- Derrida, Jacques and Maurizio Ferraris, **A Taste for the Secret**, Trans. Giacomo Donis, Eds. Giacomo Donis and David Webb, Malden, MA: Blackwell Publishers Inc., 2001.