



Ensaio sobre o porvir: o pensamento ético-político de Derrida

Essay on the future: Derrida's ethical-political thought

Martha Luiza Bernardo

0000-0002-9870-2806

marthaluiza@gmail.com

UFRJ – Universidade Federal
do Rio de Janeiro

Resumo

O presente ensaio pretende abordar alguns dos importantes quasi-conceitos e suas articulações com o pensamento ético-político de Derrida que consideramos como uma meta-ética e uma meta-política, desde que ele busca não apenas dramatizar os conceitos da teoria política tradicional, mostrando suas origens, suas histórias, suas implicações e performatividades como, através de uma dissidência e de uma recusa que consideramos ultra ou hiper-política em relação à política estabelecida, engaja-se numa absolutamente outra maneira de compreender o político (o que também denominaremos uma “política da ética”), principalmente em relação ao político-institucional e às políticas estatais. Nesse sentido, pretendemos pontuar a singularidade do pensamento ético-político de Derrida através da ideia de promessa e do impossível não utópico, a busca por pontos de instabilidade que permeiam (ou mesmo suplementam) instituições políticas e jurídicas atuais rumo à sua emancipação, de dispositivos para-estatais ou supra-nacionais que possam instalar uma outra lógica que aquela da hegemonia dos Estados-nação e que são guiadas pelas ideias de democracia por vir, na desconstrução da soberania estatal, na reformulação da ideia de hospitalidade, na proposta de uma nova internacional e outra zooantropolítica, entre outros tópicos que abordaremos.

Palavras-chave: Derrida; pensamento ético-político; desconstrução; democracia por vir; hospitalidade.

Abstract

The present essay aims to go through some of the main quasi-concepts and articulations of Derrida's ethical-political thought that we consider as a meta-ethics and a meta-politics, since he aims not only to dramatize the concepts of traditional political theory, showing its origin, its history, its implications and performativities as, through a dissent and a refusal that we take as ultra- or hyper-political in relation to established politics, engaging in an absolutely other way of understanding the political (which also we will name a “politics of ethics”), mainly with regard to political-institutional and State policies. In this sense, we intend to point out the singularity of Derrida's ethical-political thought through the idea of promise and a non-utopian impossible, the search for points of instability that permeate (or even underlie) current political and legal institutions towards their emancipation, of para-state and supra-national devices that can install a logic other than the hegemony of nation-states and that are guided by the ideas of democracy to come, in the deconstruction of state sovereignty, in the reformulation of the idea of hospitality, in the proposal of a new international and another zooanthropolitics, among other topics that we will cover here.

Keywords: Derrida; ethical-political thought; deconstruction; democracy to come; hospitality.

Recebido: 02/06/2025

Received: 02/06/2025

Aprovado: 30/09/2025

Approved: 30/09/2025

Publicado: 14/10/2025

Published: 14/10/2025



Introdução

Penso esse ensaio como um envio. O envio ou reenvio marca, na escritura de Derrida, uma *destinerrância* do texto, atestando uma convergência, um esquema ou a alavanca estratégica de uma destinação. O envio diz da ausência de um sentido ou de uma verdade última do texto, que é destinado a apagar-se ele próprio face ao encontro com seu interlocutor. Nos quadros desse trabalho, em que pretendo manter uma fidelidade aos textos de Derrida, considero nos envios, sobretudo, o aspecto de que não há um trajeto predeterminado a seguir (o que Derrida nomeia *estrutura de iterabilidade*, enquanto propriedade do repetível, mas não de um repetível que aparece como o mesmo), e que o texto se oferece como um dom. Minha intenção é indicar uma rede de conceitos, articulações e tendências que se entrecruzam na desconstrução derridiana e que norteiam o que se apresenta como seu pensamento ético-político. Dada a impossibilidade de abordar certos temas com profundidade, embora sejam, ao mesmo tempo, imprescindíveis para a compreensão de meu tema, decidi-me por apresentá-los quase sumariamente, correndo o risco da síntese excessiva, mas, ao mesmo tempo, trazendo um escopo de ideias mais amplo visando caracterizar tal pensamento ético-político da desconstrução.

Muitos críticos da desconstrução, entre eles Terry Eagleton¹ e Jürgen Habermas², insistem que Derrida não propõe um pensamento político sistematizado e que a desconstrução seria uma teoria que, na prática, conduz à irresponsabilidade política. Com efeito, como sugere Siscar (1997/1998; p. 145-161), a proposta de Derrida é muito mais a de uma *dramatização da teoria política e de seus conceitos* que a sistematização de uma teoria política. Isso ocorre porque a desconstrução se vincula de uma maneira própria ao que se costuma denominar *práxis*, concebendo-a de tão múltiplas perspectivas, que ela não conduz a uma teoria política universal mas, antes, desconstrói-a, baseando-se, para isso, na experiência política, em nome de outras formas possíveis de resistência e de abertura ao porvir. Entendo essa dramatização dos conceitos da teoria política como um questionamento incessante sobre a origem e a história desses conceitos, os outros conceitos que eles imantam, seus pressupostos e suas consequências éticas e políticas, bem como a diversidade de situações nas quais eles estão implicados e sua performatividade. Derrida conduz, assim, a uma outra articulação entre a autonomia do discurso filosófico e o engajamento político e social. Quanto à segunda objeção, a de irresponsabilidade, veremos como Derrida busca definir a responsabilidade

¹ Terry Eagleton. *Teoria da literatura: uma introdução* (São Paulo: Martins Fontes), s.d.

² Jürgen Habermas. *Le discours philosophique de la modernité* (Paris: Gallimard, 1988).

política, embora em outros termos que aqueles tradicionalmente postos em marcha, pois essa responsabilidade caminha junto a uma experiência do impossível não-utópico.

O alcance político do pensamento de Derrida não se daria, como afirma Fernanda Bernardo, enquanto *filosofia política*, mas como um *pensamento do político, hiperpolítico* ou *ultrapolítico*, e que não se conforma ao que alguns intérpretes denominam como uma viragem ética e política de Derrida nos anos 90, mas que estaria já inscrito desde sempre em sua obra. Para Bernardo, esse pensamento seria, entre outros, o da incondicionalidade escatológico-messiânica, movida pelo ateísmo e por um certo “sim”, que implica uma outra noção de responsabilidade (Bernardo, 2018, p. 214-215). A desconstrução seria, enquanto idioma filosófico, uma desconstrução do político e do político-institucional, bem como sua reelaboração, repensando em outras chaves os conceitos metafísicos de “possível” e de “poder”, em nome da justiça, da resistência e da invenção. Essa desconstrução do político estaria marcada por um *apolitismo de princípio* que não significa uma despolitização, *mas uma resistência e uma dissidência em relação ao político-instituído* (uma *meta-política*), assim como a condição de possibilidade para questionar e repensar os fundamentos metafísicos do político e de *repolitizar o político* (Bernardo, 2018, p. 218). Esse outro pensamento do político seria a condição de possibilidade quase-transcendental da estrutura, dos limites e da promessa de uma outra política (Bernardo, 2018, p. 231).

Também no intuito de desfazer a suposta viragem ética e política de Derrida nos anos 90, Delacampagne (2006) apresenta a ementa do seminário oferecido por Derrida na *École Normale Supérieure*, em 1969, logo após os acontecimentos de maio de 68 na França, em que, contrariando as normas da instituição, reconhecidamente elitista, o então professor convidava a todos os estudantes e não-estudantes, filósofos e não-filósofos a participar do curso, trazendo suas contribuições para um seminário a ser elaborado coletivamente (o que não era e ainda não é comum no ensino de filosofia), mesmo correndo o risco de retaliação por parte da administração. Esse primeiro exemplo, já no início de sua atuação institucional, leva Delacampagne a elaborar uma breve lista do que ele chama de um *verdadeiro engajamento político-institucional* de Derrida, que apresento a seguir: 1) O suporte a intelectuais do leste europeu, ativistas anti-stalinistas e anti-totalitários, que resultou em sua prisão na Tchecoslováquia, em 1981; 2) Sua participação na luta antiapartheid na África do Sul; 3) Sua participação na luta contra a pena de morte, particularmente nos Estados Unidos contra a sentença do jornalista negro Mumia Abu Jamal; 4) A defesa do estado Palestino, seja na América, na Europa ou em Israel; 5) A participação em movimentos para ampliar e democratizar a filosofia, seja através do GREPH (*Groupe de recherches sur l'enseignement de la philosophie*) ou do *Collège International de Philosophie*; 6) O suporte a escritores perseguidos ao redor do mundo, o

que resultou na criação do *Parlement des écrivains* (1993) e das cidades-refúgio que pudessem acolher pessoas perseguidas por regimes políticos; 7) O suporte ao movimento dos *sans papier*, a partir sobretudo de 1995, que visava legalizar a situação de migrantes na França e na Europa como um todo; 8) A crítica continua às mídias ou ao que ele denominava de tele-tecnologias. Pode-se elencar ainda a própria atividade pedagógica de Derrida a propósito do político, trabalhando temas como a renovação da crítica marxista, a crítica à ideia de fim da história, o trabalho sobre os conceitos de responsabilidade, hospitalidade, democracia, justiça e direito (notadamente o direito internacional), porvir, a questão das nacionalidades e dos nacionalismos, a problemática do perjúrio e do perdão, a ideia de um outro cosmopolitismo, a reflexão sobre o terrorismo e os Estados Vadios etc.

Em todos esses casos, está em questão a pergunta “que fazer?”, ou melhor, como dirá Derrida no título de seu pronunciamento, em 1994, na Sorbonne, *Que fazer da questão – “que fazer”?*. Jean-Luc Nancy aponta a transformação sofrida por essa pergunta após maio de 68, que oscilava entre a recusa de uma ação transformadora e revolucionária e a afirmação da efetividade imediata de uma revolução já realizada (Nancy, 2014, p. 82). 68 teria dado lugar a um novo sujeito político, o ativista, o artista, o militante de esquerda, que operava por um *primado da práxis*. Deslocando essa ideia, Derrida afirma, no seminário *Teoria e prática* (1975-1976), que nenhuma prática é puramente fiel a seu princípio. Essa infidelidade, essa *inadequação* entre teoria e prática deve ser considerada como radical e necessária, por isso a prática não pode ser pensada simplesmente como efetividade, produção ou realização de um programa, ou seja, a decisão prática não pode ser programada por um programa. Seria preciso, então, guardar a possibilidade de um *fazer* que não se reduza à sua efetividade projetiva ou tirânica. Esse *fazer* torna-se, pouco a pouco com esse processo, *colocar, dar lugar, estabelecer* e não *dever ser*. Por isso, a importância da arte e da literatura para o pensamento do político em Derrida, já que elas *colocam, dão lugar, estabelecem* um deslocamento do político. Para além da fixação de um programa, o *fazer* se torna uma sucessão infinita de novos fins, de “programas” situados, em que se marca a impossibilidade de terminar o programa ou dá-se espaço à necessidade de seu inacabar (*infinir*) (Nancy, 2014, p. 97).

Essa crítica ao finalismo programático torna-se, assim, não uma recusa da ação política ou uma abdicação da responsabilidade política, mas uma abertura responsável ao outro, uma hospitalidade em relação ao que vem, um deixar vir o porvir. Derrida cristaliza numa fórmula, a relação com o outro e o *dever* de acolhê-lo: “Vem!”. Ele escreve: “o acontecimento desse ‘Vem’ precede e chama o acontecimento. Ele seria isso a partir do qual há acontecimento, o vir, o porvir do acontecimento, que não podemos pensar a partir da categoria dada de acontecimento” (Derrida, 2005, p. 91). O “Vem” que acompanha a relação com o outro é condição do acontecimento. Nesse sentido, o

pensamento do político em Derrida é uma ética da alteridade ou uma “política da ética”, como defende Marc Crépon (2008).

Desenvolvimento

Um dos imperativos éticos ou meta-éticos da desconstrução é o questionamento, inseparável de uma responsabilidade hiperbólica. Em *D'un ton apocalyptique adoptée naguère en philosophie* (1983), Derrida aborda os riscos da ausência de questionamento característicos da dogmática religiosa, a qual ele opõe uma certa comunidade filosófica – avessa a todo comunitarismo – no sentido de que seu único viés é resguardar a questão e que repercute o que Derrida afirmara em *A escritura e a diferença* (1967): “Comunidade da decisão, da iniciativa, da inicialidade absoluta, mas ameaçada, onde a questão ainda não encontrou a linguagem que decidiu buscar [...]. Comunidade da questão sobre a possibilidade da questão. É pouco – quase nada – mas lá se refugiam e se resumem hoje uma dignidade e um dever inquebrantáveis. Uma inquebrantável responsabilidade” (Derrida, 1967, p. 118). O questionamento, em Derrida, não obedece passivamente a uma teleologia, não se apresentando como a via para uma solução final ou um ponto de estabilização, ele é o que resiste no pensamento face aos supostos dados e evidências, impedindo uma integração do discurso de Derrida à ordem simples da verdade ou a uma síntese. A comunidade – sua criação, seu destino – é, então, indissociável de uma ideia do dever (de manter a questão), que se torna, dessa forma, um imperativo ético (Nancy, 2013, p. 69). A ética – através da lei, do comando – se inscreve num campo de liberdade que a precede (o da questão, o da liberdade da palavra) e confirma, dessa forma, a anterioridade da questão e da liberdade sobre a lei e daquelas como abertura para uma ética da responsabilidade.

Outro quase-conceito mobilizado por Derrida nesse campo meta-ético é o de hospitalidade. A hospitalidade não é uma decisão do sujeito ou da consciência intencional, mas é uma abertura pré-originária a estes. A hospitalidade não é antropológica ou um conceito próprio do humano, senão que acompanha o movimento da vida e mesmo o jogo da *différance* desde sempre, dado pela heteroafecção, pelo contato com o outro. Essa abertura torna cada um, desde sempre, exposto ao outro. É porque há hospitalidade que, no campo político, o fim da história (seja a realização do sonho capitalista em Fukuyama, seja o sonho comunista em Marx) não é possível, e só se pode falar em vários fins da história, pois é próprio a esta última essa hospitalidade imanente que impede qualquer fechamento por completo. Sendo uma espécie de “princípio” anárquico de interrelação entre todas as coisas, a hospitalidade é, ao mesmo tempo, imanente a elas e quase-transcendental. Derrida distingue entre a hospitalidade incondicional, que seria esse “princípio” interrelacional em

sua virtualidade não-empírica mas, paradoxalmente, já operante, pois imanente às relações; e a hospitalidade condicional, mediada pela experiência e apenas possível pelo trabalho da hospitalidade incondicional.

A hospitalidade incondicional não opera a partir de nenhuma regra, norma ou identificação do que vem, é sempre presidida por esse “sim” pré-originário, mas ao efetivar-se é sempre mediada pelas leis, no plural, da hospitalidade condicional. Essa é a aporia: a hospitalidade incondicional não obedece a nenhuma lei, mas, na experiência, a única via que encontra é a das leis de hospitalidade, que são sempre condicionais. Considerar a hospitalidade incondicional como condição da hospitalidade condicional transforma a relação com o outro ao qual estamos irremediavelmente expostos, convidando a abandonar o fechamento pelo medo, pela insegurança, pelo comunitarismo, pelo preconceito e pela intolerância em direção a uma abertura através da solidariedade e do acolhimento. Nesse sentido, a responsabilidade ética é a tentativa de um encontro entre a exigência absoluta da hospitalidade e um sistema de normas, por isso, ela é sempre habitada por uma indecidibilidade, uma ausência de resposta (própria à moral), desafiando as fronteiras estabelecidas e convidando a uma relação inventiva e transgressora com a tradição.

A hospitalidade incondicional é descrita pelas seguintes imagens: “o desnudamento da pele exposta”, a “vulnerabilidade de uma pele aberta, na ultrajem e na ferida, além de tudo que se possa mostrar [...]” a “sensibilidade “aberta à carícia”, mas também “aberta como uma cidade declarada aberta à aproximação do inimigo” (Derrida, 1997, p. 100). A hospitalidade incondicional seria essa vulnerabilidade – ao mesmo tempo passiva, exposta e assumida (Derrida, 1997, p. 100). Mas essa vulnerabilidade, essa fraqueza devém uma força-fraca, uma *passivatividade* no sentido de permanecer indeterminada, arqui-universal, messiânica, não supondo nada antes de si.

É preciso lembrar, no entanto, que a hospitalidade condicional é habitada por certa *hostipitalidade*, quer dizer, uma certa hostilidade, significação que Derrida busca na etimologia de hospitalidade. A chegada do outro provoca um tremor na segurança do familiar, da casa, do território, da nação, que se abre ao risco de desagregação ou desintegração. Por isso, estabelece-se critérios condicionantes, cálculos regulados, processos de seleção para a “admissão” e “integração” do estrangeiro, que possam mesurar sua adaptabilidade ao estabelecido, neutralizando sua diferença e sua singularidade. A hostipitalidade está baseada em um pensamento binário de identidades ficcionais, eu-outro, no modelo da casa (que pode ser minha casa, meu Estado, minha nação), na relação de soberania que rege a tradição.

A hospitalidade incondicional fornece um outro plano de elaboração conceitual que não se reduz às regulações políticas e jurídicas vigentes em relação à abertura ao outro e, ao mesmo tempo, se precipita sobre elas. Em *Do direito à filosofia* (1990), Derrida escreve sobre o incondicional como uma afirmação não-negociável, intratável, intransigente, o que vai de par com certa autonomia, com a invenção de modos de ação e de resistência, com a solidariedade. O pensamento do incondicional, tal qual pensado em *Politiques de l'amitié* é o que se eleva acima da experiência, ou seja, da finitude – a incondicionalidade joga com o infinito (Derrida, 1994, p. 162). Haveria, portanto, o condicional – as bordas do contexto e do conceito que se fecham na prática efetiva – e o incondicional, que inscreve uma força auto-desconstrutiva (Derrida, 1994, p. 129), uma espécie de suplemento que parasita e margeia o condicional.

Mas como inscrever o registro do incondicional – por exemplo, de uma responsabilidade infinita, de uma hospitalidade incondicional – na prática jurídica ou política determinadas? Como ele escreve em *Foi e savoir* (2001), a propósito do perdão incondicional: “esses dois polos, *o incondicional e o condicional*, são absolutamente heterogêneos e devem permanecer irreduzíveis um ao outro” (Derrida, 2001, p. 119). O quase-conceito de incondicional é indissociável de uma ideia de quase-transcendentalidade, não-histórica, não-empírica ou natural, não racional, sendo antinômica (ao mesmo tempo, *arkhé* e *an-arkhé*) e anacrônica. A incondicionalidade é a condição a partir da qual se colocam todos os problemas de ordem prática, empírica, concreta, política. Ela é um quase-conceito meta-ético que transcenderia todas as culturas, tradições, práticas, instituições e esse movimento de quase-transcendência significa, uma vez posta a questão da alteridade do outro, uma precedência a todo saber: não se pode determinar, condicionar, o acontecimento, o que vem.

Na prática, como disse, a incondicionalidade é condicionada pela ética, pela política, pelo jurídico, mas fornece um outro campo para essas formulações. Derrida mostra a tensão entre a incondicionalidade pura, o indecível, o incalculável e sua conversão em condicionalidade, em dever, em decisão política, mostrando que a primeira sempre precede a segunda. O incondicional é também um conceito que se quer dissociado de toda soberania (Derrida, 2001, p. 133) e de todo poder (Derrida, 2001, p. 18), instaurando uma contra-soberania (ou uma outra soberania) e um contra-poder): “[...] essa seria talvez minha hipótese [...]: uma certa independência *incondicional* do pensamento, da desconstrução, da justiça, das Humanidades, da universidade etc., deveria ser dissociada de todo fantasma de *soberania indivisível* e de matriz soberana” (Derrida, 2001, p. 76).

Ainda nas palavras de Fernanda Bernardo: “somente essa exigência inflexível do incondicional pode notadamente inspirar e dar ao pensamento e colocar em obra uma outra concepção da ideia de sujeito (do dito sujeito consciente, livre, decididor, responsável, etc.)” (Bernardo, 2018, p. 672).

Bernardo vê ganhar força em Derrida uma “pulsão de incondicionalidade”, uma força invencível de resistência, ao mesmo tempo, uma força fraca, vulnerável, sem poder. Com efeito, a autora distingue entre uma pulsão de poder:

[...] a pulsão genealógica e soberanista (autoimunitária) – que [...] está na origem da pulsão de poder e se manifesta nas situações de colonização, de imperialismo, de fundamentalismo, de totalitarismo, de guerra, de alergia e de violência em geral para com outrem, que brotam da crença de uma identidade una e estável, própria, que procura imunizar-se e conjurar o medo da infecção (Bernardo, 2018, p. 613)

E uma pulsão de incondicionalidade “da vocação para o acolhimento de todo e qualquer outro: vocação que, em *Politique de l'amitié*, Derrida designa por predisposição para a “amância” [*aimance*] – uma espécie de véspera e de condição de possibilidade para a abertura incondicional ao outro e/ou ao porvir, para a amizade e para o amor” (Bernardo, 2018, p. 614). A hospitalidade incondicional é a suspensão das determinações, é o campo das reversibilidades, das probabilidades, da tradução. Como afirma Rodriguez: “ela não sugere regras ou leis que devem ser aplicadas, pois em cada caso singular e diante de cada singularidade deve haver uma nova configuração da *lei* de hospitalidade nas *leis*. Não há modelo de hospitalidade, apenas o compromisso de uma depuração que vise melhorar e tornar mais justas as *leis* materializadas” (Derrida, 2013, p. 41).

Derrida também se dedicou longamente a pensar a democracia. Apesar de sua crítica à democracia histórica, ele persiste em afirmar a democracia como alternativa face ao crescimento dos totalitarismos e do neoliberalismo. Com efeito, ele escreve em *Voyous*: “Não há desconstrução sem democracia, não há democracia sem desconstrução” (Derrida, 2003, p. 130). A democracia é um regime ambíguo: por um lado, as oligarquias detêm o poder, as riquezas e o controle do Estado. Por outro lado, essas oligarquias querem preservar a aparência de democracia e, ao povo, é parcialmente permitido contestar as desigualdades e injustiças, por diferentes meios.

Dentre as noções ou quase-conceitos definidores do regime democrático encontra-se o de *autoimunitário*, que é um conceito extraído da biologia, mas que ecoa a ideia das pulsões na psicanálise e que seria condição de existência do inconsciente, da consciência e da vida social em geral. Assim como nas doenças autoimunes, haveria uma aporia na democracia que consiste em produzir, a partir de seu próprio corpo, o elemento patógeno que pode se voltar contra ela. Diferente dos regimes abertamente totalitários, que impõem um fechamento do porvir, a democracia deve, ao menos aparentemente, em seu discurso de liberdade de expressão e de pensamento, abrigar posições por vezes radicalmente contrárias à sua própria existência. Um exemplo do autoimunitário é a crescente vigilância e restrição da liberdade dos cidadãos nas democracias ocidentais, sob o pretexto de luta contra o terrorismo – no caso, usa-se a repressão e

a violência para combater a violência e acumular mais poder. Esse discurso se acompanha do que Derrida nomeia *Estados vadios*, estados-nação, em sua maioria de religião muçulmana, que seriam uma ameaça às democracias ocidentais, estando estas autorizadas e legitimadas, a partir de uma crescente islamofobia e em nome da democracia, a intervir nesses países para garantir seus próprios interesses.

Outra linha de força reconstituída por Derrida (em *Politiques de l'amitié*) que atravessa a história da democracia, desde Aristóteles e Cícero até a modernidade, é a fraternocracia, ou o governo dos irmãos, em que a figura do amigo e da amizade é concebida apenas no círculo do masculino, excluindo as mulheres da participação política. Derrida desconstrói essa concepção do amigo e da amizade como o vínculo com o mais próximo, baseado na semelhança e na identificação, para pensar o amigo como o radicalmente outro, absolutamente singular e nunca presente como tal. Essa reconstrução da ideia de amizade está associada a uma outra concepção de democracia, a democracia por vir: o absolutamente outro evoca uma temporalidade do não-calculável e do desconhecido, um tempo do absolutamente outro, um engajamento com o acontecer e a contingência, que porta sempre um elemento de surpresa (Cheah/Guerlac, 2009, p. 11).

A democracia por vir, escreve Derrida, está sempre por vir: não se trata de uma democracia futura, de um horizonte último do processo democrático, mas de uma injunção desestabilizadora das supostas democracias atuais, de uma perfectibilidade e de uma plasticidade sempre passível de ser encaminhada (o que não significa um desenvolvimento histórico contínuo e linear), pois a democracia é pensada como uma abertura para a sua própria transformação histórica em uma interminável auto-criticidade. A democracia operaria através de uma autodiferenciação e de uma autodesconstrução, reenviando sucessivamente para a alteridade do outro, do não-mesmo, do singular, do dissimétrico, do heterogêneo. Por isso, o autoimunitário não é apenas um conceito negativo, mas que se implica na perfectibilidade e na autodesconstrução democrática. É também nesse porvir da democracia que se encontra a dimensão escatológico-messiânica da meta-política derridiana, pois ela se se precipita no determinado fim *de um mundo*, mas em direção *a outro mundo*; ao mesmo tempo, sua dinâmica não é a do infinitamente distante ou da utopia, mas aquela do que acontece (*ça arrive*).

Também o conceito de soberania é fundamental para as democracias modernas. A soberania, para Derrida, é um conceito ambíguo, pois envolve uma certa monstruosidade, bestialidade, animalidade – o *Leviathan* de Hobbes – e também a ideia de liberdade, de invenção, de artifício e de cultura – que seriam próprios do homem na perspectiva histórica antro-po-teológica, o que inclui a ideia de soberania concebida a partir da semelhança entre homem e Deus, e, portanto, seu lado divino

(Bodin, por exemplo) (Derrida, 2016, p. 38). Um dos problemas que Derrida enfrentará nos seus seminários é, justamente, a dimensão teológica da soberania, onde o divino confunde-se estranhamente com o bestial. Essa junção *sui generis* ocorreria, principalmente, em Carl Schmitt, na medida em que ele concebe a soberania como um poder de suspender a lei. Esse poder seria indivisível, sagrado e, portanto, pertencente a cada Estado-nação. Esse poder, continua Derrida, colocaria o soberano (seja o rei, o presidente ou uma nação) acima do direito e do não-direito e conduziria a soberania humana para além do humano, em direção a uma onipotência divina (Derrida, 2016, p. 41), pela estranha legalidade de um estado de exceção que rompe com todo o direito estabelecido e reenvia a uma ideia tradicional de animalidade como bestialidade.

Desconstruindo Schmitt, Derrida recorre a Hobbes (mas também a Bodin): se há uma dimensão artificial da soberania, se ela é um artefato humano não natural (enquanto ruptura com o estado de natureza), quer dizer, uma prótese, então a soberania é histórica e desconstrutível, sujeita a infinitas transformações, ela é precária, mortal, perfectível (Derrida, 2016, p. 54).

Ora, é essa concepção moderna de soberania (sobretudo em Schmitt) que vem sendo colocada em questão desde o final do século XIX, mas com maior intensidade na segunda metade do século XX e início do século XXI, não apenas pelos impérios econômicos transnacionais, mas notadamente através do aumento progressivo de ações e organizações humanitárias, bem como de organismos internacionais. No que se refere às ações humanitárias e ao direito internacional, essa revisão da ideia de soberania se dá em nome não de uma não-soberania, mas de um outro pensamento da soberania: a referência à universalidade dos direitos humanos, a evocação dos crimes contra a humanidade ou genocídio, as ações humanitárias e a militância pela abolição universal da pena de morte mostram esse questionamento da soberania do Estado-nação (Derrida, 2016, p. 114). Essa desconstrução prática do conceito de soberania não impede Derrida de engajar-se em uma crítica recorrente a esses organismos supra-nacionais, mostrando sua inoperância ou sua condução a partir de interesses locais ou de determinados blocos.

Derrida busca uma desconstrução prudente da lógica do conceito de soberania dos Estados-nação, que não seja uma despolitização ou uma neutralização do político, mas uma outra politização, uma repolitização. Essa desconstrução do conceito de soberania é lenta, pois deve acompanhar o ritmo do que acontece no mundo e que afeta ou perturba o conceito clássico de soberania. Essa desconstrução é também diferenciada, pois não se trata de uma pura e simples oposição frontal, até porque existe uma série de soberanias (estatal, humana, individual) e de conceitos ligados a ela (liberdade, autonomia, decisão): “mesmo em política, a escolha não é entre soberania e não-soberania, mas entre muitas formas de repartições, de partições, de divisões, de condições que vêm

abalar uma soberania sempre suposta como indivisível e incondicional” (Derrida, 2016, p. 123). Assim, seria preciso atentar-se a uma economia da soberania que pense seus deslocamentos, transmissões, heranças, distribuições e divisões. Para isso, deve-se partir não de um conceito puro de soberania, mas de conceitos como pulsão, transferência, transição, tradução, passagem, divisão. Como afirma Jean-Luc Nancy, a política, em Derrida, não é apenas a dos Estados soberanos, “ela não é mais a ‘política’ tal como, desde há muito, nós a conhecíamos” (Derrida, 2016, p. 417), já que ela envolve um direito internacional, ou melhor, um direito público não estatal.

Ao longo da história, a definição do conceito de homem produziu margens, reforçadas pelas soberanias dos Estados-Nações. A crise migratória, a construção de muros que visam barrar a entrada de migrantes e a inobservância de seus direitos mostram que a figura do expatriado, do apátrida, do refugiado, do asilado reinstaura a noção de margens na humanidade contemporânea. Em *Da hospitalidade* e *Cosmopolitas de todos os países, mais um esforço!* – ambos de 1997, Derrida propõe uma noção de cidadania que não tenha mais como fundamento os Estados nacionais, bem como a criação de uma rede de cidades-refúgio que não estariam submetidas às soberanias nacionais. Derrida menciona um “humanismo ou humanitarismo das cidades-refúgio” (Derrida, 1997, p. 186). A cidade-refúgio visa, segundo Derrida, renovar o direito internacional, uma inovação na história do direito de asilo e do dever de hospitalidade, uma nova cosmopolítica (Derrida, 1997, p. 12). As cidades-refúgio seriam autônomas, independentes entre si e do Estado, tanto quanto possível. Elas devem abrigar os estrangeiros em geral, os imigrantes, os refugiados, os deportados, os apátridas, além de remodelar as modalidades de pertencimento da cidade ao Estado (por exemplo, a estrutura do direito internacional ainda dominada pelas regras de soberania estatal). Segundo Bernardo, a des-re-construção do cosmopolitismo é indissociável de uma “solidariedade por inventar”, para efetivar “uma mutação do espaço sócio- e geo-político” (Bernardo, 2001, p. 337). As cidades-refúgio são “uma *travessia*, para uma outra *experimentação* do político, do social, do humanitário, do direito e do direito internacional por vir” (Bernardo, 2001, p. 338).

Nesse sentido, Derrida retoma a aporia formulada pela primeira vez por Hanna Arendt em *A Condição humana* (1958): como falar do respeito, pelos Estados, aos direitos humanos, se estes deveriam ser universais e os Estados continuam sendo regidos pela ideia de cidadania nacional? Em outras palavras, como falar de direitos humanos universais se o direito internacional é impotente em relação às legislações nacionais? Como mostra Derrida, essa situação aporética do *humanitário* exige uma nova formulação da ideia de cosmopolitismo e uma re-definição do *humano*, o que significa também a criação de novas instituições internacionais portadoras de outras relações

com as soberanias nacionais. Derrida rastreia os pontos de instabilidade nas instituições políticas com o objetivo de intensificar essas instabilidades no interesse de transformações emancipatórias.

Tal cosmopolitismo por vir, como nota Szendi (2014), produz uma ruptura com a tradição estoíco-cristã e kantiana, aquela do “cidadão do mundo” e da “hospitalidade universal”, uma vez que a fraternidade humana para além das particularidades locais surge, nessas tradições, a partir de uma delimitação de próprios do humano (e, ainda, mais particularmente, dos homens), que se estabelecia e se fixava a partir da diferença animal. Ora, em Derrida, é a própria possibilidade de dizer *nós humanos* que se apresenta como questão, bem como as fronteiras que separam o humano e o animal, ou ainda a ideia de que não há um mundo comum dado, ou seja, que toda dita objetividade do real é mais complexa, seja, a princípio, pela intradutibilidade do *meu mundo* em relação aos outros mundos, mas também pela mediação da linguagem (que, na ilusão de sua aparente imediatez perde a singularidade do “real” ao tomá-lo por uma “realidade como tal”), como também porque essa objetividade “simples” é “em grande parte condicionada, constituída, se não construída, delimitada de qualquer maneira pela mídia, com uma prodigiosa máquina tecno-sócio-política” (Derrida/Borradori, 2004, p. 95). Assim, como afirma Duque-Estrada: “‘linguagem’ e ‘realidade’ devem ser pensadas na perspectiva de uma *disseminação* de remessas que – a *contragosto*, porque para além de ambas, mas *Necessariamente*, porque através de ambas – não cessa, sempre e novamente, de se propagar” (Duque-Estrada, 2020, p. 35).

O cosmopolitismo porvir derridiano, dessa forma, não se articula nem em torno de uma natureza humana, nem em um destino da humanidade, menos ainda, de uma redução da complexidade do real a uma objetividade operando como fundamento. O gesto de desconstrução do cosmopolitismo consiste em abrir esse conceito e em expô-lo alargando a compreensão de *cosmos* contida nele.

A aliança entre esse outro cosmopolitismo e a promessa de uma democracia por vir alimenta, em *Espectros de Marx* (1993), a ideia de uma *nova internacional*, um laço de afinidades e de partilhas que não se dá através da forma partido, da pátria, da comunidade nacional, da pertença a uma classe ou do protagonismo operário. Sob a forma da promessa, trata-se de um vínculo concreto, real, de amizade, não necessariamente institucional, pautado na contra-conjuração e na crítica do direito internacional, dos conceitos de Estado e de nação, com o propósito de renovar essa crítica e radicalizá-la (Derrida, 1993, p. 141). A essa aliança por vir caberia pensar as discontinuidades entre os viventes antes dos registros identitários e do estabelecimento de fronteiras, considerando suas interações e sua coabitação em um mesmo território, já que o *nós* não se estabelece a partir de uma ficção, mas imanta uma outra forma de organização social, em que a unidade sempre instável oriunda de uma heterogeneidade constitutiva não se dará mais na forma das hierarquias e

binarismos, pois não há centro nem polos reguladores, mas uma outra limitrofia, sempre movediça. Derrida, que tece severas críticas à democracia liberal, não se coloca na mesma trilha dos anseios revolucionários que guiam certa experiência do político. Leroux considera a atitude de Derrida (na análise que faz de seu relato sobre a revolução russa) como uma retirada, um recuar diante da adoração por um tal processo revolucionário, convidando todo o pensamento político a resistir diante da injunção revolucionária do presente, considerando sua análise profunda e rigorosa (Leroux, 2014, p. 159), mas sem, por isso, deixar de esperar por um certo *kairos* (o momento oportuno) que apela à transformação.

No entanto, não se deve ver aí, o pacifismo da inação. Ao contrário, é necessário pensar uma certa *economia da violência* que, ao mesmo tempo, une e separa Derrida da tradição marxista (Malabou, 1990, s/p). Em *Estados de alma da psicanálise* (2001), retomando o que já havia sido dito em *Violência e metafísica*, Derrida pensa uma violência não-antropológica, quicá anterior à vida, uma arqui-violência da qual nem a linguagem nem o campo social podem se liberar completamente. A violência, para o desconstrutor, não atravessa o campo social por um voluntarismo, é sua condição necessária, mas foi re-apropriada de maneira extrema pelas colonizações, pelos imperialismos, pelo capitalismo, pelas democracias liberais, pelas tele-tecnologias, pelos regimes totalitários. Face a essa impossibilidade de eliminar por completo a violência, a atitude de Derrida será a de decretar uma guerra contra a guerra, através de um cálculo infinitamente mesurado e estratégico de utilização de um mínimo de violência contra uma violência infinitamente maior.

Esse cálculo acontece também no tocante às tele-tecnologias, que não devem ser apenas tomadas em sentido negativo, já que seu objeto, a informação, é intrinsecamente contraditório e heterogêneo, ou seja, sua disputa está implicada e implica já uma violência. Essa violência consistiria, segundo Duque-Estrada, na transformação do “rastro” no “como tal” do real, supondo-o, institucionalizando-o, homogeneizando-o, determinando-o, fazendo-o perder sua singularidade pela autoidentidade: “essa é a violência fundamental [operada pelas mídas]: a exclusão da singularidade” (Duque-Estrada, 2020, p. 39). A resposta de Derrida a essa violência e a “tarefa” política que se abre com a desconstrução seria a de fazer justiça à singularidade, liberá-la do paradigma do “como tal”, responsabilidade que exige lançar novamente no campo da indecidibilidade a aplicação imperturbável de regras, o desdobramento de um programa com pleno conhecimento dos fatos (Duque-Estrada, 2020, p. 39). Por isso, o projeto de uma democracia radical e plural torna-se mais receptivo à multiplicidade de vozes presentes no campo social e às redes de poder que elas implicam, considerando que este último não pode ser completamente erradicado. Uma das consequências dessa perspectiva, é que a desconstrução não está orientada na

busca por uma estabilização do consenso,³ esteja ele fundamentado na justiça ou na racionalidade, pois este precipitaria o espaço democrático em seu fechamento.

Derrida também não opõe a lei à violência, mas considera que a violência habita a lei desde a origem, através do que ele chama, retomando Montaigne, de *fundamento místico da autoridade*. Este último emerge de filosofemas presentes em autores modernos, como Hobbes “os pactos, sem a espada, são só palavras” (Hobbes, 2003, p. 143) e Pascal “A justiça sem força é impotente” (Pascal, 1973, p. 117). À ideia de uma sociedade civil garantida pela lei, por oposição a um estado de natureza de guerra permanente, Derrida opõe uma violência da lei presente desde sua instauração, reiterada pelo direito e pela polícia. Problematizando a fundamentação do Estado de direito por uma lei baseada em princípios naturais (como no jusnaturalismo), em razões éticas prudentes (Campbell), ou em uma ficção apropriada, Derrida defende que não há outro fundamento para a lei senão a força (Llavadot, 2020, p. 81), justamente porque o direito não pode se autofundar a partir de uma razão originária, de uma a-historicidade ou de uma neutralidade e mantém-se repetindo a mesma violência originária que preside sua instituição. Assim, em *Força de lei: o fundamento místico da autoridade* (1994), Derrida propõe uma distinção entre o direito e a justiça, sendo o primeiro da ordem do cálculo, desconstrutível, em que o singular se submete quase maquinarmente à regra geral e a segunda – a justiça, do incalculável, do indeseconstrutível, da abertura à modificações não-pensadas, que devem forçar o direito. É, portanto, nessa brecha entre o direito e a justiça que a desconstrução opera: “não há, pois, que dar-lhe trégua [à lei], à boa consciência legal que se permite julgar a violência dos que clamam justiça mais além da lei” (Derrida, 2005, p. 84). Derrida escreve em *Força de lei*: “a justiça em si mesma, se uma tal coisa existe, fora e além da lei, não é desconstrutível, se tal coisa existe. Desconstrução é justiça” (Derrida, 2005, p. 35). A justiça, portanto, é algo que não podemos experienciar, mas, ao mesmo tempo, é o que guia o trabalho desconstrutivo. Isso ocorre porque a justiça é um indecidível já que, nela, o que está em jogo é sempre uma relação com o outro, com a singularidade, que nunca se reduz ao dado, à intuição, à cognição. Esse conceito ético de justiça pode ser compreendido como uma politização da justiça, enquanto responsabilidade infinita com o sofrimento do outro (Mouffe, 2016, p. 61). Para Critchley, a justiça em Derrida deve permanecer fora do âmbito público, sendo o maior perigo a identificação de um regime político

³ Crítica do consenso habermasiano em favor da desconstrução, Chantal Mouffe escreve o seguinte: “acreditar na possibilidade de tal consenso, mesmo quando concebido como uma ‘tarefa infinita’, é postular que harmonia e reconciliação deveriam ser a meta de uma sociedade democrática. Em outras palavras, é transformar o ideal democrático pluralista em um ‘ideal autorrefutável’, uma vez que o próprio momento de sua realização coincidiria com sua destruição. Como condições de possibilidade para a existência de uma democracia pluralista, conflitos e antagonismos constituem ao mesmo tempo a condição de impossibilidade de sua realização final. Por isso, nas palavras de Derrida, a democracia sempre está ‘por vir’, atravessada pela indecidibilidade e mantendo para sempre aberto seu elemento de promessa” (Mouffe, 2016, p. 25).

com a justiça (como é o caso de muitos totalitarismos e fascismos). Seria, então, preciso “des-corporificar” a justiça do Estado, da comunidade ou do território, o que seria um dos traços da democracia por vir.

Um último apontamento sobre a democracia e o cosmopolitismo por vir é que estes são indissociáveis de uma *zooantropolítica*, ou seja, uma comunidade ética e política de bem-viver partilhada também com os viventes não-humanos. Derrida traça as linhas fronteiriças entre o que define o homem, o próprio do homem e aquilo que seria o próprio dos animais que marcou, em grande parte, a metafísica desde Aristóteles. Através dela, o peripatético limitava a política ao mundo humano, sendo o mundo animal, consequentemente, um mundo a-político, de onde a distância que deve marcar a posteriori a *humanitas* da animalidade. O *zôon logon ekon* seria, assim, uma primeira investida biopolítica, uma primeira marcação – pelo conceito político – do vivente, uma primeira forma de definir a comunidade e de constituir aprioristicamente, logicamente, quem não pertence a ela.

Como explicará Derrida em *O animal que logo sou* (2004), o problema – que envolve uma lógica do sacrifício muito arcaica na história da humanidade, mas, sobretudo, no cristianismo – é que, no mundo capitalista contemporâneo, o animal é tratado como um objeto de experimento, como uma mercadoria, desprezando-se todas as formas do sofrimento animal e suas singularidades. Ora, o humanismo onto-teológico, longe de frear essa lógica, por seu viés antropocêntrico, apresenta-se como uma herança acumulativa e progressiva em estreita conexão com os imperativos político-econômicos e, mais recentemente, científicos e tecnológicos, que ordenam a questão animal. Diferentemente, um outro humanismo deve fomentar uma outra sensibilidade, hospitalidade e responsabilidade por esses entes não-humanos.

Assim, por um lado, Derrida buscará constituir um comum entre os homens e os animais, através da criação de conceitos, como, por exemplo, o de rastro, de luto, de crueldade, de a-vida-a-morte etc., mas também da afirmação, seguindo Bentham, da experiência de sofrimento que *nos une*; e ainda da questão da desconstrução dos próprios do homem, não para recair numa postura simplória que se resguardaria das diferenças entre os seres por sua suposta unidade, mas para afirmar que a segurança desse próprio encontra-se abalada, seja pelas novas descobertas da etologia, seja pelo questionamento da autonomia e da neutralidade de instâncias como a metafísica e a ciência, que fundamentaram a soberania humana como naturalização da diferença ontológica entre humanos e animais. Para tal, será preciso escrever sobre outros modos de racionalidade, de subjetividade, de técnicas, de linguagem, de luto etc., presentes na vida não-humana, de uma perspectiva não-antropocêntrica, mesmo considerando os limites da linguagem. O que significa dizer que a

imprescindível luta pelos direitos animais e os movimentos pela causa animal devem ser acompanhados de toda uma outra elaboração conceitual, que incida inclusive sobre as concepções mesmas de direito.

Considerações finais

Através desse breve arranjo, o “porvir” aparece como o norte desnorteante – porque nunca fixável ou plenamente “cartografável” – do aporte ético-político do pensamento de Derrida. Esse eterno chegante não deve, contudo, causar nenhum espanto ou embaraço se nos lembrarmos dos pressupostos de *espaçamento e temporalização* que regem o *jogo da différance*. Ele é já esse *dar lugar* distinto de todo *dever ser*, pois além de toda determinação e protagonismo humanos, o rastro opera a partir de um devir imotivado, o que implica sempre um elemento de incerteza na definição de um programa, que deve ser mantido enquanto tal. Cindindo o presente em passado e futuro, o porvir se apresenta como vigília da véspera, na qual reside uma economia, e da qual nos fala Derrida em *Margens da filosofia* (1972), embora sempre lembrando: não é amanhã, a véspera! Por isso, esse *meta-*que acompanha a política e a ética em Derrida, um meta que não significa um para além, um depois da ética e da política, mas ao lado, ladeando, suplementando, nas bordas, em outras costas, em outros cabos, mas jamais presente em sua totalidade, sem nunca pacificamente assumir – visto o que foi dito sobre o imperativo do questionamento – sua completa efetivação.

Como Derrida escreve sobre Mandela: *contra o código no código, refletindo o código* (Derrida, 1986, p. 79). *Contra a política na política, refletindo a política*. Esse *contra* e essa *reflexão* fazem não só da prática, mas da teoria um lugar de engajamento, embaralhando a suposta dicotomia entre elas: o movimento inventivo que atravessa essa atitude de não resignação ao já instituído é pensado, sobretudo, como um “tocar no código” (Derrida, 1992, p. 63) – postura ultrapolítica, hiperpolítica, mas que, ao mesmo tempo, evoca uma política da ética, com sua exigência de responsabilidade hiperbólica.

Se o porvir é, por vezes, pensado na chave do impossível, este só se deixa assim pensar com base em condições atuais, contingentes, e não mais como o que não tem possibilidade, que não é realizável, o que não pode ser feito, impraticável, irrealizável. Apesar da dimensão da incondicionalidade pura, ideal, incalculável, incomensurável, imprevisível do impossível, este aparece como condição de possibilidade do possível: “O interesse da desconstrução, de sua força e de seu desejo, se ela os há, é uma certa experiência do impossível: quer dizer [...] *do outro*, a experiência do outro como invenção do impossível, em outros termos, como a única invenção possível” (Derrida, 1987, p. 20). Há, portanto, não uma oposição, mas uma relação estreita entre o possível e o impossível.

De onde a importante injunção entre a invenção e o porvir: a invenção é o que imanta, a cada vez, o impossível, mas é próprio desse impossível ao qual a invenção apela, institucionalizar-se. Para Derrida, a invenção supõe sempre uma ilegalidade, a ruptura de um contrato, pois introduz uma desordem na ordenação das coisas. Ela nunca é privada, deve se dar e ser reconhecida no espaço público, possuir uma atestação, o que supõe contrato, promessa, engajamento, instituição, direito, legalidade, legitimidade. Ela supõe também um acontecimento inaugural que instaura, em direção ao futuro, uma possibilidade ou um poder que será detido por todos. Assim, uma invenção depende de um sistema de convenções, que lhe inscreverá numa história comum e garantirá seu pertencimento à cultura. Toda invenção supõe ainda que alguma coisa apareça pela primeira vez e que essa coisa seja outra que o mesmo. Esses seriam alguns traços da estrutura singular da invenção, de um acontecimento que parece falar de sua própria realização e consumação. Essa estrutura de autorreflexividade da invenção ecoa o quase-conceito de rastro, pois se dá como presença a si, mas inscrevendo em sua própria possibilidade o outro, a sua apreensão diferenciada, seu destino errante. É nesse sentido que a invenção, a possibilidade do impossível, dá corpo ao porvir, e que o porvir, como um apelo lançado ao “presente”, força o acontecimento da invenção. Essa é a marca do engajamento (ético-político) da desconstrução:

A desconstrução é inventiva, ou ela não é, ela não se contenta com procedimentos metódicos, ela gera uma passagem, ela funciona e marca, [...], ela produz as regras – outras convenções – para novas performatividades [...] Sua *orientação* engaja uma afirmação. Esta se liga ao vir de um acontecimento, do advento e da invenção. Mas ela apenas pode fazê-lo desconstruindo uma estrutura conceitual e institucional que teria capturado alguma coisa de invenção, da força da invenção: como se fosse necessário, para além de um certo estatuto tradicional da invenção, reinventar o porvir (Derrida, 1987, p. 29).

Há um paradoxo estruturante da invenção: ela produz uma mudança no estatuto, e introduz um novo estatuto. A palavra estatuto se determina a partir do código latino do direito, escreve Derrida, possuindo uma dimensão jurídico-política, significando o que se endereça de modo estável, o que (se) estabiliza. O estatuto é, assim, o que é estabilizável sob a forma institucional. De onde o paradoxo: toda invenção desestabiliza um estatuto mas, ao mesmo tempo, o institui, sendo, portanto, o movimento de reinvenção da invenção uma constante sem fim: democracia por vir, cosmopolitismo por vir, luzes por vir, pensamento por vir etc.

A política moderna da invenção tende a integrar o aleatório no seu cálculo programático: “a margem aleatória que elas querem integrar permanece homogênea ao cálculo, à ordem do calculável. Ela ressalta uma quantificação probabilística e permanece, poderíamos dizer, na mesma ordem e na ordem do mesmo. Sem surpresa absoluta. O que eu chamaria invenção do mesmo” (Derrida, 1987, p. 46). A invenção do mesmo não se opõe à invenção do outro, pois a oposição

em si faz parte do sistema do mesmo. A invenção do outro exige uma outra abordagem, ela acena para a chegada de um absolutamente outro não antecipável, não programado, onde não há horizonte de espera já disposto, mas que não é uma passividade, uma inércia da espera e sim, uma preparação. Essa preparação se chama desconstrução (Derrida, 1987, p. 47): “seria necessário então dizer que a única invenção possível seria a invenção do impossível. Mas uma invenção do impossível é impossível, diria alguém. Certo, mas é a única possível: uma invenção deve se anunciar como invenção do que não aparece como possível, sem o que ela apenas explicitaria um programa de possíveis, na economia do mesmo” (Derrida, 1987, p. 53).

Para finalizar, vejamos brevemente, como essa economia da alteridade, que é a invenção, *joga* com o pensamento ético-político do porvir em Derrida. O porvir é, em *Espectros de Marx* (1993), o que excede o presente, como presença a si. Ele é possível através de uma disjunção que habita todo “presente”. É o porvir que lança, para o presente, a questão que o disjunta, como um apelo vindo de longe. A questão que se coloca é: como um acontecimento, que é também uma ruptura no tempo, que se arrisca, portanto, na injustiça, no mal – pois não é da ordem do calculável – pode fazer justiça ao outro como outro, ou seja, pode assumir a responsabilidade que é a desconstrução? (Derrida, 1993, p. 16). Em outras palavras: sem se deter na boa consciência tranquilizadora do dever cumprido e evitando, ao mesmo tempo, o fracasso do acontecimento, como não perder a chance do porvir, desse messianismo desértico, abissal, caótico, que é a chegada do outro, do *acontecimento como justiça*? Nesse sentido o *porvir*, como em *democracia por vir*, não se apresenta nunca na forma de uma presença plena, situando-se entre uma promessa infinita de justiça e as formas determinadas, trata-se do acontecer de uma alteridade não inscrita na história como um *telos* e que exige uma hospitalidade sem reserva.

Já em *Políticas de amizade* (*Politiques de l'amitié*), 1994, lemos que o porvir precede e é mais antigo que o presente, no sentido que o presente só se constitui como tal por ser, antes, um porvir (Derrida, 1993, p. 16). Assim como a justiça, ele é da ordem do incalculável e exige um pensamento que o force na direção de um melhor arranjo, enquanto “intensificação máxima de uma transformação em curso”, deslocando os limites do já dado, reconhecendo sua insuficiência (Rodrigues, 2013, p. 129). O *porvir* *joga*, continua Rodrigues, com um *como se* que sempre estaria presente em todo discurso, particularmente naqueles que admitem sua parte ficcional, que não se apresentam na forma de uma pretensão de verdade; assim como com um *talvez*, que não exprime uma falta de rigor, mas um abalo, um tremor no pensamento, que assume a insegurança e a incerteza (Rodrigues, 2013, p. 155). Ao pensamento que suporta o indecível em suas próprias entranhas – bem como

a contradição e a incompatibilidade – Derrida, na esteira de Nietzsche, o nomeia uma *filosofia por vir*.

Já em *Vadios: dois ensaios sobre a razão* (*Voyous: deux essais sur la raison*), 2003, Derrida nomeia esse pensamento por vir de democracia por vir, que se confunde com um *apelo por vir* e uma *razão por vir*. Esse porvir se apresenta como uma tarefa, implicando o questionamento do que acontece nos diferentes âmbitos da vida social, política, econômica, numa palavra, com a mundilatinização. O porvir envolve ainda, em sua dimensão acontecimental, um “dar um tempo que não existe” (Derrida, 2003, p. 153), tanto no sentido de uma urgência desmedida de democracia, como na necessidade de uma construção que ainda não teve lugar – a espera pela democracia – que poderia nos dar um tempo que ainda não existiu. A expressão democracia por vir toma, então, a forma da questão “que quer dizer viver juntos?” (Derrida, 2003, p. 31). Esse porvir, apesar do seu caráter acontecimental, guarda sempre alguma coisa do passado, a que vem transtornar justamente a diferença, sob o signo da invenção. Por isso, além de não ser ideal, o porvir não se encontra balizado por um ideal regulador; de outra maneira, ele nos põe em contato com o *sem horizonte* (Derrida, 2003, p. 189).

A invenção do porvir, como ele explica ainda textualmente em *Psyché*, quer ser a descoberta de novos modos de existência e de outros desejos, de um outro humano, que não se adéquam simplesmente à estrutura dos aparelhos, que não se deixem facilmente encodar por um enquadramento do que é hegemonicamente instituído, supondo uma espécie de quebra de contrato, desorganizando as convenções, rompendo com o estatuto e buscando introduzir um novo estatuto. E creio que Derrida efetivamente o faz, através do inesgotável repensamento das múltiplas dimensões da vida e da vida social – a desconstrução do humano, da filosofia, da política, da ética, do direito, da biologia, da psicanálise, entre tantos outros discursos, que sofrerão uma revisão profunda na pena de Derrida, reclamando sempre um outro mundo possível, pois ele pensa seu próprio engajamento já como preparação para o que vem, como uma economia da vigília-véspera, como antecipação do acontecimento como justiça através do deslocamento incessante de tantas quanto possíveis fronteiras ou barreiras que impedem seu vir a ser.

Referências bibliográficas

- BERNARDO, Fernanda. A ética da hospitalidade ou o porvir do cosmopolitismo por vir. *Revista Filosófica de Coimbra*, Coimbra, n. 20, p. 333-426, 2001.
- BERNARDO, Fernanda. Derrida – toujours déjà “politique”. Écriture – parjure – pardon. *Revista Filosófica de Coimbra*, Coimbra, v. 27, n. 54, p. 211-248, 2018..
- CHEAH, Pheng; GUERLAC, Suzanne. *Derrida and the time of the political*. Durham: Duke University Press, 2009.
- CRÉPON, Marc. *Vivre avec: la pensée de la mort et la mémoire des guerres*. Paris: Hermann, 2008.
- DELACAMPAGNE, Christian. The politics of Derrida: Revisiting the past. *The Johns Hopkins University Press*, Baltimore, v. 121, n. 4, p. 852-871, 2006.
- DERRIDA, Jacques. *A besta e o soberano, volume (seminário 1, 2001-2002)*. Rio de Janeiro: Via veritas, 2016.
- DERRIDA, Jacques. *Adieu à Emmanuel Lévinas*. Paris: Galilée, 1997.
- DERRIDA, Jacques. Admiration of Nelson Mandela or the laws of reflection (english version). In: Antoine Gallimard (Ed.) *.Pour Nelson Mandela*, Paris: Gallimard, p. 63-86, 1986.
- DERRIDA, Jacques. *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!*. Paris: Galilée, 1997.
- DERRIDA, Jacques. *D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie*. Paris: Galilée, 2005.
- DERRIDA, Jacques. *Estados de alma da psicanálise: o impossível para além da soberana crueldade*. São Paulo: Escuta, 2001.
- DERRIDA, Jacques. *Foi et savoir*. Paris: Seuil, 2001.
- DERRIDA, Jacques. *Force de loi*. Paris, Galilée, 2005.
- DERRIDA, Jacques. *Ja, ou le faux bond*. In: Points de suspension. Paris: Galilée, 1992.
- DERRIDA, Jacques. *L'autre cap*. Paris: Editions de Minuit, 1991.
- DERRIDA, Jacques. *L'écriture et la différence*. Paris: Éditions du Seuil, 1967.
- DERRIDA, Jacques. *L'université sans condition*. Paris: Galilée, 2001.
- DERRIDA, Jacques. *Marges de la philosophie*. Paris: Les éditions de minuit, 1972.
- DERRIDA, Jacques. *O animal que logo sou*. São Paulo: Unesp, 2002.
- DERRIDA, Jacques. *Politiques de l'amitié*. Paris: Galilée, 1994.
- DERRIDA, Jacques. *Psyché. Invention de l'autre*. Paris: Galilée, 1987.
- DERRIDA, Jacques. *Spectres de Marx*, Paris: Galilée, 1993.

- DERRIDA, Jacques. *Vadios: dois ensaios sobre a razão*. Coimbra: Palimage, 2009.
- DERRIDA, Jacques. *Voyous*. Paris: Galilée, 2003.
- DERRIDA, Jacques; BORRADORI, Giovanna. *Filosofia em tempos de terror: diálogos com Habermas e Derrida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.
- DERRIDA, Jacques; DUFOURMATELLE, Anne. *Da hospitalidade*. Rio de Janeiro: Escuta, 2003.
- DERRIDA, Jacques; DUFOURMATELLE, Anne. *De l'hospitalité*. Paris: Calmann-Lévy, 1997.
- DUQUE-ESTRADA, Paulo César. *Estudos éticos-políticos sobre Derrida*. Rio de Janeiro: PUC/Mauad X, 2020.
- EAGLEATON, Terry. *Teoria da literatura: uma introdução*. São Paulo: Martins Fontes, s.d.
- HABERMAS, Jürgen. *Le discours philosophique de la modernité*. Paris: Gallimard, 1988.
- HOBBS, Thomas. *Leviatã*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- LEROUX, Georges. La scène de la révolution. Les retours de Jacques Derrida. In: COHEN-LEVINAS, Danielle (Org.). *Appels de Jacques Derrida*. Paris: Hermann Éditeurs, 2014.
- LLEVADOT, Laura. *Jacques Derrida: democracia y soberanía*. Barcelona: Gedisa, 2020.
- MALABOU, Cathérine. Économie de la violence, violence de l'économie. *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, Paris, v. 2, n. 180, p. 303-324, 1990.
- MOUFFE, Chantal (org.). *Desconstrução e pragmatismo*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2016.
- NANCY, Jean-Luc. La voix libre de l'homme. In: LACQUE-LABARTHE, Philippe; NANCY, Jean-Luc. *Les fins de l'homme*. Paris: Hermann, 2013.
- NANCY, Jean-Luc. Que faire? In: COHEN-LEVINAS, Danielle (Org.). *Appels de Jacques Derrida*. Paris: Hermann Éditeurs, 2014.
- PASCAL, Blaise. *Pensamentos*. São Paulo: Abril Cultural, Victor Civita, 1973.
- RODRIGUEZ, Daniel. Derrida e o problema de uma “nova internacional”. A herança marxista da desconstrução e a ética da hospitalidade. *Ensaio Filosófico*, v. 8, p. 23-43, 2013.
- RODRIGUES, Carla. Duas palavras para o feminino: hospitalidade e responsabilidade: sobre ética e política em Jacques Derrida. Rio de Janeiro: NAU, 2013.
- SISCAR, Marcos. A experiência do impossível: o problema da responsabilidade política em Jacques Derrida. *Revista de Letras*, v. 37/38, p. 145-161. 1997/1998.
- SZENDY, Peter. Que reste-t-il du cosmopolitisme?. In: COHEN-LEVINAS, Danielle (Org.). *Appels de Jacques Derrida*. Paris: Hermann Éditeurs, 2014, p. 101-118.

Martha Luiza Bernardo

Doutoranda em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. Mestra em Filosofia pela Université Paris VIII. Bacharel em Filosofia pela Universidade de São Paulo.

*Os textos deste artigo foram revisados por terceiros
e submetidos para validação do(s) autor(es) antes
da publicação*