

A EXPERIÊNCIA DO IMPOSSÍVEL: O PROBLEMA DA RESPONSABILIDADE POLÍTICA EM JACQUES DERRIDA¹

Marcos SISCAR²

- **RESUMO:** O presente trabalho procura abordar alguns aspectos da articulação entre o conhecimento e as injunções de ordem social e política, esclarecendo os problemas que são colocados em jogo na determinação, pelo discurso crítico, de sua finalidade. Por meio das polêmicas surgidas com o trabalho de Jacques Derrida, notamos que o condicionamento da autonomia do discurso a um dever de resposta está fundado na necessidade de consideração de razões singulares; reconhecê-las de maneira ativa seria uma das condições para que, com o rigor necessário, o discurso reinterprete sua natureza e seu papel no mundo contemporâneo.
- **PALAVRAS-CHAVE:** Jacques Derrida. Desconstrução. Crítica (filosofia e literatura). Estética.

As relações entre o saber e seu presente, entendido como prática institucional, estão longe de ter encontrado um terreno de conciliação e de equilíbrio, apesar dos debates que provocaram nas últimas décadas, apesar dos votos frementes pela superação de velhas oposições e apesar do trabalho efetivamente realizado de aproximações, analogias, substituições e posturas estratégicas. O problema continua sendo um problema, se se pode dizer, de *atualidade*. Questão ligada ao presente e que, portanto, nos concerne.

¹ Publicado originalmente no volume 37/38 (1997/1998) da *Revista de Letras*.

² Docente. UNESP – Universidade Estadual Paulista. Instituto de Biociências, Letras e Ciências Exatas – Departamento de Teoria Lingüística e Literária. São José do Rio Preto – SP – Brasil. 15054-000 – siscar@ibilce.unesp.br

Diversamente do que poderia sugerir uma análise apressada das relações entre o espírito da época (supostamente próximo do “fim da história”) e seus influxos intelectuais, uma escuta atenta de nosso tempo revela que a produção de conhecimento dos últimos anos tem se caracterizado por um constante questionamento em torno do papel político e social do discurso, em torno de suas *implicações* ou de suas *aplicações*. Seria possível mostrar que a prática teórica continua (talvez como sintoma de uma repressão) sendo insistentemente ligada à questão da responsabilidade social, cultural e política. Pós-moderno, desconstrução, neopragmatismo, neomarxismo, teorias da comunicação, da recepção, do “moderno”, estudos culturais, entre outros, têm fundado freqüentemente seus projetos, seja explicitamente sobre a articulação entre experiência discursiva e comprometimento social, seja ainda sobre o privilégio ou a defesa estratégica de uma destas instâncias em relação à outra.

Apesar dos apelos dirigidos contra os “excessos”, relativamente freqüentes, parece certo que os debates e as polêmicas mais acerbadas no campo do pensamento – do pensamento sobre a literatura de maneira especial – têm se colocado a partir do problema da legitimidade, como se a função do discurso tivesse se tornado uma questão relevante não só para a discussão sobre aspectos relacionados diretamente à ética e à política mas extensivamente a toda expressão de saber articulado e veiculado dentro de um espaço considerado público.

Se são poucos os intelectuais que ainda se manifestam para defender o *engajamento* em nome de um discurso único, desprendido da consideração da pluralidade de experiências que tem caracterizado nossa contemporaneidade, muitos, no entanto, parecem se interrogar de forma insistente sobre a atitude mais adequada a ser tomada pelo produtor do saber dentro da esfera dita prática, o que supõe (e nisso reconhecemos também uma tarefa de nosso tempo) a manutenção, se não de velhas estruturas de pensamento, ao menos de uma idéia relativamente operacional do “espaço público” e da “comunidade” como momento fundamental de uma plena realização de indivíduos e discursos isolados. Não é o caso de diagnosticar simplesmente um *retorno* da preocupação ética, mas de encontrar nesses

elementos de nossa experiência intelectual (na universidade, na edição, na mídia) o indício de uma relação fundamental que tem determinado duplamente o discurso – entre seu direito absoluto de liberdade e de criatividade e o seu dever de oferecer respostas aos contemporâneos a fim de fundamentar esse mesmo direito.

Sobre a teoria literária, muito se falou de uma recente “balcanização” de uma verdadeira guerra de trincheiras opondo, a propósito do “cânone”, uma preocupação (ética) com a valorização de obras e discursos marginais e uma preocupação com a preservação de razões e de valores (estéticos) elaborados ao longo dos séculos. Evidentemente, a guerra diz respeito à especificidade da idéia que se tem da literatura e, mais amplamente, à função dos próprios instrumentais dos estudos literários como competência privilegiada na elaboração do saber sobre o texto. Não caberia, nos propósitos do presente ensaio, declinar o problema em todas as suas determinações. Será suficiente lembrarmos o alcance e a gravidade das tensões entre a reivindicação da experiência estética e o apelo à justiça social que também aí se fazem presente. Para o discurso crítico, o problema não se coloca somente em relação o tipo de tese defendida (a natureza das relações entre literatura e sociedade, naquele caso); coloca-se *também* deste modo, e tal discussão é essencial para compreendermos as artimanhas da história e a própria idéia da singularidade do literário. Porém, é necessário lembrar que o problema concerne mais amplamente à própria *maneira*, ao próprio estilo que tem o discurso de colocar(-se), de dizer(-se), de sustentar(-se). É neste ponto que a crítica literária atual depara e se entrecruza com uma série de outros discursos, uma série de outros debates que só poderiam contribuir para a compreensão de sua situação e para o afinamento de seus fundamentos teóricos.

De que maneira o discurso intelectual pode conceber sua autonomia diante de tais exigências e de tais determinações? A que tipo de interesses obedece quando elabora a relação entre seus conteúdos de verdade e seu papel na sociedade? Proponho-me neste ensaio a evocar alguns aspectos desse duplo problema por meio de polêmicas envolvendo Jacques Derrida, intelectual cujo renome tem sido acompanhado desde muito

cedo por uma série de suspeitas, de acusações e de ataques virulentos. Na base dessas suspeitas, encontramos uma legítima inquietação que diz respeito ao tipo de conseqüências trazidas por um discurso que interroga incessantemente seu presente como discurso; em outras palavras, ao tipo de conseqüências da *desconstrução* na prática das instituições.

Em sua *Teoria da literatura*, Terry Eagleton lembra que Derrida não procura negar a relativa determinação de certas significações e continuidades históricas. Para Eagleton (1983, p.159), Derrida:

[...] interessa-se, antes, em considerar tais coisas como os efeitos de uma história mais ampla e mais profunda da linguagem, do inconsciente, das instituições e práticas sociais. Não se pode negar que sua obra tenha sido grosseiramente pouco histórica, politicamente evasiva e na prática indiferente à linguagem como “discurso”: *não se pode estabelecer nenhuma oposição binária clara entre um Derrida “autêntico” e os excessos de seus acólitos*. Mas a opinião generalizada de que a desconstrução nega a existência de qualquer coisa exceto o discurso, ou afirma um reino de diferenciação pura, no qual toda significação e identidade se dissolve, é uma paródia de sua obra e da obra extremamente produtiva que a ela se seguiu.

Ainda que Derrida procure as significações mais profundas de “instituições e práticas sociais”, ainda que ele trabalhe essa historicidade mais “ampla”, sua obra continua paradoxalmente alheia à linguagem como discurso, como inscrição afirmativa na história. O raciocínio mantém-se tenso, parcial e falsamente concessivo. Assim, para Eagleton, *não existe* uma oposição entre o pai Derrida e seus filhos ou “acólitos”, não existe um “Derrida ‘autêntico’”, de um lado, e, de outro, as deformações – todos são de alguma forma (mais ou menos “relativa”) excessivos; porém, ao mesmo tempo, *existem diferenças* entre a “opinião generalizada” sobre o que é a desconstrução e sobre uma certa (e boa) produtividade da obra de Derrida e dos trabalhos “que dela resultam”, sendo este o Derrida não travestido pela paródia, o verdadeiro desta vez, o autêntico, o não excessivo. Se as forças em jogo mantêm-se tensas,

se há sempre duas coisas que são verdadeiras, como então decidir de uma única pincelada aquilo que “não se pode negar”? Trata-se somente de uma denúncia das deformações, dos exageros? A própria forma de dizê-lo parece denunciar, em sua estratégia, um incômodo. Será rigoroso não levá-lo em conta? O que decide o lado que se acentua? Quais são os interesses que justificam o caráter incisivo da escolha? Além disso, seria preciso se perguntar se um tal resumo do sentido da obra analisada, sem a necessária consideração de seu papel em situações particulares, ao visar uma ética do comprometimento social e político, não estaria reproduzindo aquilo que se crê denunciar na obra de Derrida: o abandono da inscrição na imediatez “histórica”, no presente histórico do objeto.

O julgamento relacionado à perda da historicidade, à ausência de pensamento político – ao qual se liga paradoxalmente um outro processo: o da mistura entre escritura e política – não é recente (Kenneth White (1985, p.115.) lamenta a “confusão” provocada pela mistura entre escritura e política, a propósito de uma passagem de *Glas* (1974) na qual Derrida comenta a relação entre (a literatura de) Genet e a atualidade política). Era já o fundamento da crítica de Foucault a Derrida, em 1972, no debate acerca de Descartes e da questão da loucura (DERRIDA, 1967a; FOUCAULT, 1972). Por si só, o fato pode nos sugerir a dimensão do equívoco que uma frase como “*Il n’y a pás de hors-texté*” (isto é, não existe “significado transcendental” (DERRIDA, 1967b, p.227) provocou em muitas cabeças bem pensantes, ao ser associada apressadamente à autonomia da forma à maneira de um certo estruturalismo. A questão não é, portanto, uma questão recente, mas ela retorna cada vez que a dificuldade de pensar *com o outro*, com o outro de si, parece intransponível. No caso de Eagleton, em particular, tal dificuldade leva-o a afirmar que o momento de generalização do discurso “desconstrutor” o caracteriza como um discurso grosseiramente evasivo do ponto de vista político. Toma-se no fundo um só dos movimentos do discurso para mostrar que ele ignora *completamente* aspectos importantes, ainda que (paradoxalmente) de maneira *parcial*. De forma análoga, um livro publicado recentemente procurava fazer de sua “crítica” à desconstrução uma denúncia de sua

tendência a “omitir” o econômico, o social, o político, sob pretexto de que, para Derrida, as ciências sociais são “consideradas como metafísicas” (ZIMA, 1994, p.35).

Por um outro modo, mas com conseqüências muito semelhantes, podemos encontrar críticas ao “nihilismo” ou à “irresponsabilidade” de Derrida, crítica contra um discurso que teria feito uma espécie de *opção* histórica, e que teria tirado dela implicações como a supremacia da retórica poética ou literária. É o caso das teses que sustenta Jürgen Habermas (1988), em texto chamado “Digressão sobre o nivelamento da diferença genérica entre filosofia e literatura”³.

Para Habermas, o problema é simples: preso na aporia da “razão moderna”, como Adorno, como Heidegger ou Nietzsche, o discurso derridiano seria, a *exemplo* de Heidegger, um discurso que propõe uma solução retórica a partir do nivelamento de sua diferença em relação à lógica. A negação das oposições racionais teria como conseqüência um “extremismo negativo” que, ao contrário de Adorno, resolve-se ao dar uma primazia à retórica literária configurando-se como uma “*estetização da linguagem*”, valorizando o equívoco e a subversão. Aquilo que Habermas pretende opor à “tese” de Derrida é a importância de não se perderem de vista certas “idealizações” que tornam possível o próprio equívoco e que explicam a existência de uma “intercompreensão”. Como parece evidente a um leitor minimamente informado sobre os textos em questão, a importância do racional não é de forma alguma *contrária* às posições de Derrida. No entanto, essa asserção é o pretexto por que o crítico alemão conclua por sua própria conta que o ideal da crítica é de excluir o desvio retórico, ou pelo menos sua supremacia.

Ora, é no momento em que define e critica esse desvio em Derrida que Habermas (1988, p.219) pratica, de forma flagrante, vários tipos de elipses e recursos retóricos que não se limitam simplesmente a ilustrar os passos da argumentação, mas que interferem ou constroem sua arquitetura lógica:

³ As traduções para o português desde e dos demais textos que se seguem, salvo indicação contrária, são do autor.

Pode-se compreender a “dialética negativa” de Adorno e a “desconstrução” de Derrida como respostas diferentes a um mesmo problema. A autocrítica totalizante da razão enreda-se numa contradição performativa; ela não pode convencer a razão centrada no sujeito de seu caráter autoritário senão através do uso de meios próprios a esta razão. Os instrumentos de pensamento que passam ao lado do “não-idêntico” ou que ainda estão ligados à metafísica da presença são entretanto os únicos instrumentos disponíveis para desmascarar sua insuficiência. Para escapar a um tal paradoxo, Heidegger se refugia nas alturas luminosas de um discurso especial de natureza esotérica, que se libera das limitações da linguagem discursiva e torna-se imune por sua indeterminação a toda objeção específica. Na sua crítica da metafísica, Heidegger lança mão de conceitos metafísicos como uma escada que ele abandona logo após ter subido os degraus. É verdade que, ao chegar no alto da escada, Heidegger não se refugia – como o primeiro Wittgenstein – na contemplação silenciosa do místico; visionário loquaz, reivindica o contrário a autoridade do iniciado.

Isso se dá de forma diferente, no caso de Adorno [...]

Desvio importante: o *exemplo* de Heidegger. Habermas começa *comparando* Derrida e Adorno, descrevendo seus respectivos métodos, porém antes de passar a Derrida (sobre o qual pretende dizer algumas verdades), por meio de uma elipse inesperada, ele descreve a obra não de Derrida, mas de... Heidegger. Deixando entre parênteses toda a problemática acerca da obra heideggeriana, seria preciso sublinhar a metáfora textual operada com o exemplo: nele, Heidegger *vale por* Derrida, como se pudesse ser colocado em seu lugar. As propriedades da obra em questão são generalizadas e acomodadas em um tradição, quando o importante para o analista são as qualidades ou as propriedades textuais e retóricas específicas, aquelas que distinguem justamente o “projeto” derridiano.

Em outras palavras, Habermas se coloca desde o início num desvio a partir do qual ele abandona seu objeto como uma escada na qual teria subido.

Não será necessário, para os nossos propósitos, comentar outros “desvios” retóricos frequentemente empregados pelo autor, como a comparação ou com a digressão (a própria concepção *digressiva* do fragmento dedicado ao problema da retórica em Derrida: “Digressão sobre o nivelamento..”). Trata-se de um uso *codificado* da retórica da comparação, da ilustração, do exemplo, ou de uma retórica cujo uso serve para sustentar o desejo de propriedade do discurso?

Merece destaque, no entanto, uma decisão espantosa, afastada da decisão de buscar a natureza de seu objeto, numa espécie de desvio retórico com valor teórico determinante: trata-se da proposta de Habermas de comentar a obra de Derrida, porém a partir de seus “discípulos” americanos. Derrida, segundo ele, “[...] não se distingue absolutamente por seu gosto pela argumentação.”. Nesse caso, Habermas recorre de forma mais explícita não somente a um deslocamento, mas a um deslocamento que tem uma forma circular: ele procura opor-se às teses de Derrida mas o discurso derridiano não se constitui em torno de teses, tem uma essência retórica (heterogênea, portanto, à asserção lógica). Como, segundo Habermas, Derrida não argumenta e não tem tese (Derrida faria literatura, abandonaria o discurso racional, a filosofia como procura de uma tese sobre a verdade), é preciso portanto atribuir-lhe esta tese pelo intermediário de outros: a tese do nivelamento das diferenças e do primado da retórica. Para explicar a natureza de seu objeto, Habermas impõe a ele uma natureza; faz isso essencialmente porque sua abordagem tem a exigência preliminar de que seu objeto se caracterize como defensor de uma posição simples (uma tese cuja forma seja assimilável à tese que espera encontrar). O pressuposto fica claro na própria forma da questão que o guia: “Derrida privilegia a lógica ou a retórica? Qual é sua *tese*?”. Essa espécie de círculo instaurado pela *atribuição* de uma essência retórica ao discurso do qual se trata de *retirar* uma verdade manifesta-se não somente como ilustração codificada, mas como estrutura de argumento:

Só se pode falar de uma “contradição” à luz de exigências de coerência que pedem sua autoridade, ou são ao menos subordinadas a outras exigências – por exemplo, a exigências de ordem estética –, quando a lógica perde o primado que

lhe caracterizava tradicionalmente em relação à retórica. O desconstrutivista pode então tratar as obras filosóficas como obras literárias e assimilar a crítica da metafísica a critérios de uma crítica que escaparia doravante, quanto à sua função, do malentendido cientista. (HABERMAS, 1988, p.222).

Para Habermas, o ponto de partida da obra de Derrida é a “contradição performativa”. Ele está convencido de que a única maneira de tratar com a contradição é levá-la “a sério”, isto é, examiná-la analiticamente com a linguagem da razão, com uma “paradoxal confiança na razão” sem o “desprezo elitista” pelo “pensamento discursivo” (HABERMAS, 1988, p.220). (Derrida comenta um diagnóstico semelhante quando analisa as críticas de Kant contra certa filosofia de seu tempo, baseada em padrões poéticos de linguagem e, portanto, tendendo para um tom aristocrático e monárquico⁴). Por conseguinte, estabelecer um primado da retórica equivale a uma perda da contradição. Esse é o erro que comete Derrida, segundo Habermas. O movimento da contradição para o “desconstrutivista” implica uma rejeição da lógica, na medida em que as exigências de coerência perdem sua autoridade; ao segui-las, Derrida acaba perdendo a própria experiência da contradição. A lógica é, portanto, paradoxal: a contradição só é possível na medida em que o desconstrutivista imaginado por Habermas defende em seu texto a idéia de uma primazia retórica, porém essa primazia suspende simultaneamente e como que por princípio qualquer possibilidade de afirmação, de tensão ou de contradição. A retórica é compreendida ao mesmo tempo como lógica e como retórica, como discurso e negação do discurso. Essa refutação da lógica-retórica de Derrida só é possível sob duas condições (duas antecipações, de fato): 1. que o desconstrutivista tenha a intenção ou o projeto de “escapar ao paradoxo”, de “resolver o problema”, como Habermas repete com frequência; e 2. que a solução por ele encontrada seja a de uma subordinação da filosofia à estética. Tudo isso está bem distante da maneira pela qual Derrida fala do problema da “clausura” do discurso ou de sua “quase-metaforicidade”.

⁴ Cf. DERRIDA, 1983.

Ora, não só Habermas trata Derrida como filósofo para concluir que se trata de um esteta, mas decide antecipadamente, entre as afirmações de Derrida, aquelas que devem ser entendidas como filosofia e aquelas que devem ser percebidas como puro labor literário, pura exibição estilística: delimita aquilo que é falso ou verdadeiro antes mesmo de se interessar por aquilo que é dito.

Derrida não pode, portanto, aspirar a nenhum tipo de contradição (palavra cujo uso já é bastante carregado de negatividade), ele perde esse *direito* à contradição, direito que tem claras ressonâncias em questões de ordem política.

Ao avaliar a legitimidade política de determinados usos da linguagem e de determinados modos de pensamento, colocamos essencialmente o problema da possibilidade da autonomia do discurso, do *direito* à palavra – problema genérico, sem dúvida, que coloca em jogo a própria idéia da *democracia* que respousa sobre a possibilidade de “dizer tudo”. (Essa “hiper-responsabilização aparente do ‘sujeito’” é uma condição hiperbólica da democracia que, segundo Derrida, parece contradizer uma certa idéia histórica da democracia, isto é, aquela ligada ao “*conceito* de sujeito calculável, contável, imputável, responsável”, que tem o dever de responder, de dizer “toda a verdade” (DERRIDA, 1995, p.48)). Desse ponto de vista, o *caso Derrida*, com sua complexidade, mas também com sua força paradigmática, parece mostrar de forma muito clara as aporias que encontra o pensamento na sua tentativa de resguardar estruturas fixas do *dever*; como a da “responsabilidade”.

Não são raras as apreciações da obra de Derrida que revelam um desconhecimento flagrante dos textos, em geral, para não falar de suas publicações voltadas para os problemas da instituição, em particular – preocupadas sem dúvida com o político, com a essência do político, porém sem nunca ocultar, subestimar ou negligenciar as exigências dos problemas “concretos” e “urgentes” da política, de onde surgem e à qual por vezes se destinam; sem nunca omitir a política ou agir com descaso diante daquilo que *faz* ou que *pode fazer* um discurso sobre o *espaço* geral do político: “Devo me contentar, *o que talvez não seja pouco*, em definir o espaço

geral desta responsabilidade.” (DERRIDA, 1982, p.72, grifo nosso). No entanto, a própria precipitação dessas acusações pode servir como ponto de partida para que tentemos compreender os dilemas mais profundos da articulação entre a autonomia do pensamento e injunções de natureza ético-política.

Considerando os textos comentados anteriormente, representativos de uma certa acolhida crítica da obra de Derrida, teríamos em resumo duas faces daquilo que se interpreta como a renúncia derridiana à responsabilidade.

Por um lado, 1. a face “lógica” (relativa à ética): desse ponto de vista, denuncia-se a alienação dos escritos de Derrida, dado que parecem tentar reduzir de uma vez por todas as *ingenuidades empíricas*, já que só se interessariam pelas esferas “amplas” e “profundas”. Trata-se de uma crítica da abstração como abandono da matéria social, pragmática, como abandono da inscrição histórica do objeto de conhecimento bem como do sujeito do conhecimento. Derrida abdicaria de sua participação no processo vivo da história, contentando-se com uma verdade distanciada dos sofrimentos cotidianos e dos problemas institucionais.

Por outro, 2. há a face “retórica” (relativa à “estética”) da renúncia à responsabilidade: denuncia-se o obscurantismo político do primado do significante ou da retórica, da estetização do pensamento, da perda da razão implicada no abandonar-se à matéria lingüística. O discurso, tendo limitado sua verdade a procedimentos estetizantes, a “piruetas estilísticas”, tendo reduzido deliberadamente e contraditoriamente o pensamento a elementos não-socializáveis da experiência poética, naufragaria na solidão do niilismo. (Dessa constatação ao diagnóstico da “alienação” especificamente psicanalítica – que consistiria a passar ao largo dos apelos sociais, da vida em comunidade etc. – o caminho é bem curto.). O erro de Derrida, neste caso, seria o de destacar o sujeito como processo vivo, de ocupar-se com uma singularidade vivida, cotidiana, *individual*, passional, agindo contra a instituição, a comunicação e o diálogo, praticando uma política solipsista e “subversiva”.

Se cada uma dessas duas formas de leitura abandona rapidamente seu objeto em vista das necessidades de uma causa bem definida, quer seja

uma teoria política como horizonte da Teoria Literária (Eagleton), quer seja uma reabilitação da razão “moderna” (Habermas) ambas apontam para um mesmo crime de irresponsabilidade na *política* de Derrida. Elas acusam, por um lado, uma *negação*, uma renúncia simples à política, e, por outro, uma *afirmação* perigosa já que insidiosamente evasiva (sobretudo, como é o caso, quando ela tem conseqüências na prática institucional) levando pretensamente ao fim da instituição, da comunidade, da “comunicação”. Tais leituras, no objetivo de localizar uma “política” ou uma “ética” (cuja discussão é proposta substancialmente na própria obra analisada), abandonam igualmente, de maneira mais ou menos brutal, aquilo que a princípio procuravam.

Ora, Derrida não tem sido avaro em seus comentários sobre questões de direito, ética e responsabilidade, problemas presentes desde suas primeiras obras, mas que assumiram um lugar de destaque nos escritos mais recentes. Dos debates com o marxismo dos anos 60 (DERRIDA, 1972) ao desvendamento da mistificação das teorias ultraliberais (DERRIDA, 1993), passando por reflexões constantes sobre o problema da ligação entre política e filosofia (DERRIDA, 1990a), o autor tem discutido em profundidade questões silenciadas sob a pluma de alguns críticos.

Em *Paixões*, por exemplo, refere-se à responsabilidade, à *resposta* que a identifica na sua relação com a alteridade, como a uma estrutura que não pode ser pensada sem a consideração de uma “não-resposta”, da possibilidade ou do direito que se deve resguardar de não responder. Sem essa possibilidade, nenhum dever poderia ser realmente responsável, uma vez que o seu caráter de resposta a uma situação particular ficaria anulado em proveito da aplicação de uma generalidade de regra fixada *a priori*. Temos aí, portanto, uma dupla exigência que implica uma “experiência do impossível”: “Não existe responsabilidade que não seja experiência do impossível.” (DERRIDA, 1991, p.46), em um “estilo’ inaceitável” (DERRIDA, 1990a, p.117) de participação institucional interpretado à sua revelia ao mesmo tempo como falta de resposta e como má resposta, em todo caso como uma forma antidemocrática de conhecimento.

A “dupla tarefa” a que se propõem freqüentemente os textos de Derrida, é, de fato, dificilmente sustentável, uma tarefa ingrata que não

poderia ser erigida como princípio de ação ou como dever universal. Ela se constitui como uma *experiência*, como ato e, como tal, tem um sentido político que não pode ser negligenciado; ao mesmo tempo, esta experiência da responsabilidade se articula como demonstração dos paradoxos de uma codificação formalizadora da relação ética.

Temos aí, portanto, os grandes traços de uma dupla articulação que não se coloca a partir da autoridade tradicional da *tese*. Para acusar uma negligência em relação aos problemas da responsabilidade, para afirmar que a omissão política é sua forma de responder, é necessário antes de mais nada suprimir a possibilidade de uma resposta singular e autônoma: é preciso impor uma categoria já definida da *resposta* e, por conseguinte, da responsabilidade. A forma da questão (uma coisa ou outra) decide, assim, por antecipação, o teor da resposta, na medida em que não reconhece a possibilidade da articulação diversa do mesmo problema; ela contém a resposta que aparentemente procura no texto do outro, respondendo pelo outro em seu lugar. Como falar de responsabilidade no interior de uma tal sistemática da questão, de uma tal máquina de produzir respostas? Esses “mecanismos de proibição”, de “recalque *sem censura*”, que não são exercidos pelo Estado, como no passado, definem, segundo Derrida, a repressão cada vez mais refinada das “sociedades industriais de regime supostamente liberal e democrático” (DERRIDA, 1990a, p.354). Todo exercício de palavra se constitui como proibição, mas essa proibição se dá de forma cada vez mais oculta, reprimida, silenciada, silenciando o sentido da responsabilidade – em outras palavras, é cada vez mais perversa.

A dupla tarefa da desconstrução, sua relação com o desvio *retórico* (seria aqui necessário resgatar o tratamento dispensado à retórica na obra de Derrida, sobretudo em textos como “*La mythologie blanche*” (*Marges – de la philosophie*) e “*Le retrait de la métaphore*” (*Psychè – inventions de l’autre*), tarefa que iria bem além dos propósitos deste texto), permanece para Derrida uma espécie de prática institucional e não um projeto que ameaça destruir a instituição (comentário que faz “entre parênteses”); permanece, portanto, um *discurso* que tem como problema o conceito de instituição:

A desconstrução é uma prática institucional para a qual o conceito de instituição permanece um problema, mas como também não é uma crítica, pela razão que viemos expor, ela não destrói nem desacredita a crítica ou as instituições; seu gesto transformador é outro, outra sua responsabilidade, que consiste em seguir da forma a mais conseqüente possível aquilo que chamamos anteriormente e em outras ocasiões uma gráfica da iterabilidade. Por esse motivo, a mesma responsabilidade comanda simultaneamente a filosofia (as lutas pelo reconhecimento do direito à filosofia, pela extensão do ensino e da pesquisa filosóficos) e o exercício mais vigilante da desconstrução. Tomá-la como uma contradição, como alguns o fazem, consiste em entender tão pouco da desconstrução quanto da filosofia. (DERRIDA. 1990a. p.88).

Seria necessário compreender inicialmente o sentido de uma resposta que surge *no interior* da prática institucional, sem no entanto supor o conhecimento do que isso significa. Já que a prática nunca está ausente, “[...] a análise da dimensão política de toda determinação contextual nunca é um gesto puramente teórico. Trata-se sempre de uma avaliação política [...]” (DERRIDA, 1990b, p.239), mesmo quando tem a aparência de uma simples descrição; e uma *avaliação* (heterogênea à teoria) nunca é desinteressada, neutra, puramente racional. A “prática” advinda dessa consciência aguda da diferença entre prática e teoria pode eventualmente ser considerada uma nova versão da velha *teoria*, porém em sua formulação mais rigorosa e exigente ela não separa mecanicamente o ativo e o passivo, a teoria da prática e a prática da teoria.

Segundo esse modo de ver, só uma prática que leve em consideração o ponto desestabilizante da iterabilidade no ato singular e *livre* da lógica do compromisso pode efetivamente aspirar a uma autêntica responsabilidade. A determinação teórica do político ficaria na dependência da consideração do ato inaugural do compromisso, corno original que *sempre já* (*toujours déjà*) estará perdido em uma iteração, como completude sempre por vir (à *venir*); consideração, portanto, da metáfora ou do “afeto” como abertura do conceito e como improvável fechamento. A política é sempre política de uma *paixão* que se ignora, heterogênea a todo direito estabelecido; porém uma *política* da paixão tem como conseqüência a instauração de

um princípio que tende à autoconservação. A determinação da posição do discurso dentro desse dilema faz que derive, que derrape sem cessar de um dilema para o outro, que se torne portanto rigorosamente plural.

A partir desse diagnóstico, o velho problema da filosofia política que investiga a ligação entre a paixão e o gerenciamento da pólis pode ser reinterpretado. É bastante significativo o fato de que uma obra recente de Derrida sobre a problemática política (*Politiques de l'amitié*) tenha como projeto e traga já no título essa ligação entre o estudo de uma tonalidade afetiva e sua relação com uma política lida no plural. A política é interpretada claramente como uma questão de “ouvido”, como necessidade da escuta de um outro, de um “amigo” cuja determinação escapa à repartição precisa entre o “amigo” e o “inimigo”. O autor não reduz o político à paixão pura, mas investiga sua cumplicidade a partir da análise do sentido da paixão nos problemas da genealogia, da fraternidade, da nacionalidade, da guerra, da ética, da técnica, da representação política etc. Trata-se portanto de reconhecer que essa cumplicidade tem sido constitutiva até mesmo dos discursos mais (apaixonadamente) racionalistas e que, portanto, um discurso afinado com seu problema é aquele capaz de levar em consideração até onde for possível (até o *impossível*, talvez) a alteridade que o abala.

O sentido dessa prática teórica torna-se patente no momento em que se reconhece nas proximidades de um *outro*, na medida em que sua abordagem do político permanece abertamente ligada à possibilidade de deixar a resposta ao outro. É somente ao *confessar* o caráter improvável dessa generosidade infinita, a queda da paixão implícita na elevação do espírito, é somente ao admitir não a desordem, mas a cumplicidade problemática entre ordem e desordem que a responsabilidade chegaria talvez a tornar-se *igual a si mesma*; não pela tentativa de superar as oposições que a perturbam (o que seria reduplicar o mesmo problema), mas por meio de uma prática constante e pontual do *double bind*, da *dupla* ligação, dupla tarefa, de estilo e de pensamento. É somente ao se voltar sem autocomplacência para aquilo que há de *inconcebível* (de inimaginável ou de inadmissível) na ausência de tese *como* tese, na ausência de gênero *como* gênero, para esta retórica ou esta lógica, para a fragilidade de sua própria certeza, que a responsabilidade

assumida em nome da democracia e de uma política da não-exclusão pode ser de fato concebível, inteligível, aceitável.

A partir desta breve exposição, podemos ao menos perceber que, no universo das relações entre a lógica interna do discurso e a demanda extrínseca que o afeta, política e paixão se cruzam, se sobrepõem, se determinam sem necessidade fixada *a priori*, em um intervalo no qual as “margens” assumem importância. A necessidade de compreender essas fronteiras toca portanto na iminência, experimentada pelo discurso, de se apresentar sob os modos da *confissão* ou da *afirmação* da paixão. A responsabilidade começa onde o discurso inicia o reconhecimento de seu (se) saber sem limites definitivos, do saber de sua proveniência e de seu destino:

Trata-se ainda de saber, mas inicialmente de saber como, sem renunciar às normas clássicas da objetividade e da responsabilidade, sem ameaçar o ideal crítico da ciência e da filosofia, logo sem renunciar a saber, pode-se levar ainda mais longe esta exigência da responsabilidade. Até onde? Ilimitadamente, claro, pois a consciência de uma responsabilidade limitada é uma “boa consciência”; porém antes de mais nada até interrogar as normas clássicas e a autoridade deste ideal, o que significa exercer seu direito a uma espécie de “direito de resposta”, pelo menos sob a forma de uma “questão retomada” sobre aquilo que liga a responsabilidade à resposta. Em seguida, até se perguntar aquilo que funda, ou melhor, *empenha e enceta* [*engage*] o valor de interrogação crítica que dela não se separa. E de saber pensar de onde provém este saber – aquilo que se pode e aquilo se deve fazer dele. (DERRIDA, 1990a, p.108).

Como a lógica do verbo “*engager*” o demonstra a seu modo, isto é, *retoricamente*, o dever do saber responsável está associado de maneira carnal à experiência erudita do dever. O saber está comprometido com a injunção de um dever, injunção esta que enceta e realiza o próprio saber. Não se trata, como sugere o autor, de uma “fundação”, de um solo sobre o qual se podem lançar as bases de um edifício definitivo. A resposta a um outro está, portanto, de certa forma, na origem do discurso, porém

essa origem se realiza antes de mais nada como experiência, experiência inclusive da própria discursividade (de linguagem ou social).

A responsabilidade, ao se colocar a questão de sua ligação com a resposta, desloca o interesse sobre a relação com a alteridade e, conseqüentemente, sobre o lugar de onde procede o saber. Ora, o *outro* é aquele a quem o acesso não é e não pode ser regrado, mapeado, documentado ou resgatado. O outro, se é que existe como tal, está fora do autocentramento identitário buscado pelo texto e, portanto, a experiência da alteridade só pode ser a da aporia, do abismo (da *mise en abyme*), ilimitada. Não é por acaso que a alteridade aparece nos textos de Derrida, como ficou dito, sob o modo da paixão, da tonalidade afetiva, do *tonos*, isto é, da tensão. Eles dramatizam a tensão e a aporia constante do dever, entre a responsabilidade e a necessidade do cômputo de um momento absolutamente singular; dilema portanto de um dever de resposta ligado *necessariamente* a um direito de resposta como possibilidade de não-resposta.

O tipo de inscrição política da obra de Derrida em nossa contemporaneidade não tem sido diverso, fazendo conviver – com todas as tensões que isso acarreta – uma “insubmissão”, inclusive institucional, a toda espécie de dogmatismo (por vezes chamada *desconstrução*) junto com uma prática filosófica fundadora (conferir, por exemplo, sua participação na fundação do Collège International de Philosophie) baseada na convivência, na alternância e na abertura de alteridades. Portanto, não é somente na contra corrente da *história* que os textos de Derrida ganham sentido prático e institucional; nas proposições sobre o sentido e a ética da estrutura da resposta, isto é, na sua dimensão mais explicitamente teórica, eles trazem presente uma dimensão institucional. Sua particularidade é que, sendo uma experiência da responsabilidade, a dimensão institucional (dita prática) está também condicionada à estrutura (dita teórica) da resposta – uma resposta que é uma questão que pede uma resposta, e assim por diante. Em outras palavras, é a própria oposição entre teoria e prática históricas que a experiência da responsabilidade dramatiza, sendo experiência de um impossível infinito. A partir desta constatação, seria

preciso rever a suposta preponderância do teórico, do a-histórico nos textos de Derrida.

Tanto pelo seu posicionamento em relação às forças institucionais quanto pela articulação retórica e argumentativa dos textos que publica, o sentido público da obra de Derrida tem se constituído como um questionamento constante das tensões entre o compromisso e a autonomia do discurso. Ela assume, para o analista preocupado em responder às injunções de seu presente, uma força paradigmática única, uma surpreendente *exemplaridade*. Dada a paixão que suscita no debate intelectual contemporâneo, torna-se um elemento privilegiado para a compreensão da importância que se tem dado à *função* dentro da discussão sobre a *natureza* do saber. Na prática de seu discurso, Derrida mostra justamente que não se trata de *escolher* entre o privilégio da natureza e o privilégio da função, entre o cultivo da experiência singular do saber e o cultivo do imperativo ético universal; que não se trata, inclusive, de *conciliar* uma e outra, o que equivaleria a anulá-las ambas, seja porque a generalidade daí surgida reproduziria o problema, seja porque o nivelamento das diferenças as privaria das propriedades que as definem. Dois gestos, portanto, estariam no programa: o primeiro gesto resiste à alternativa simples, à escolha como momento da supressão do outro; o segundo, resiste à supressão por meio da conciliação concebida como assimilação. Na duplicidade dessa articulação, na sua força e no seu dilema não conclusivos, reside, como dissemos, o caráter ingrato, a tensão ou a *impossibilidade* do projeto derridiano.

Pela sua incidência sobre a questão do destino do saber, pelo seu insistente questionamento sobre a natureza da responsabilidade, Derrida partilha das preocupações de seu tempo e a elas se dirige, de certa forma; porém, delas também se distingue ao propor uma maneira, um estilo, ou um *tom* discursivo singular, que nos parece ser sua contribuição ao que se coloca na atualidade como problema da maior relevância. Um tom que, portanto, não totaliza; que somente pode ser totalizado como tese, do exterior, somente por meio do cálculo suplementar de uma leitura. Arriscando uma expressão que toca tanto no problema tematizado quanto na sua estratégia discursiva, temos de fato uma *mudança de tom*:

constatação de que o tom (a tensão que o caracteriza) se transforma quando tentamos delimitá-lo e articulação de uma mudança no tom habitual do discurso, que procura evitar o afirmativo dogmático para buscar um *afirmativo* diverso, um *sim* que corresponda à escuta ativa de um outro.

Apesar de se colocarem em estreita relação com seu tempo, os textos de Derrida não *sistemizam* (a rigor, talvez simplesmente *dramatizem*) uma teoria política. Eles dramatizam a forma que tem o discurso de se colocar diante dessa questão, evitando tanto a assimilação quanto a separação entre seus dois imperativos. Já que na assimilação, na insistente aproximação e no condicionamento de um tipo de realidade sobre a outra, o pensamento se expõe a duas limitações. Por um lado, o condicionamento da liberdade de palavra a razões de ordem social corre incessantemente o risco de legitimar a prática de uma censura mais ou menos explícita; por outro, o estabelecimento de uma autonomia absoluta no exercício público da palavra tende a justificar a desinformação, o desequilíbrio, a barbárie. É somente reconhecendo, admitindo e analisando, o problema de seu vínculo repressivo e sua separação sem legitimidade que se poderá colocar de forma nova e rigorosa tanto o conceito de autonomia quanto o de responsabilidade, o cálculo do presente institucional e o cálculo do presente da experiência.

SISCAR, M. The Experience of Impossibility: Issue of Political Responsibility in Jacques Derrida. **Revista de Letras**, São Paulo, v. 46, n1, p.209-229, Jan./ June 2006.

- **ABSTRACT:** *This is intended to approach some aspects of the articulation between knowledge and social injunctions in order to understand the problems concerned with the determination of its finality by the very discourse. By analysing the controversy aroused by the work of Jacques Derrida, it can be noticed that the subordination of the discourse autonomy to the obligation of a response is based on the necessity of considering singular reasons; to actively recognize them would be one of the conditions for a rigorous reinterpretation of the discourse nature and role in the contemporary world.*

- **KEYWORDS:** *Jacques Derrida. Deconstruction. Criticism (Philosophy and Literature). Aesthetics.*

Referências

DERRIDA, J. **Paixões**. Tradução de Loris Z. Machado. Campinas: Papirus, 1995.

_____. **Spectres de Marx: l'état de la dette le travail du deuil et la nouvelle Internationale**. Paris: Galilée, 1993. (La philosophie en effet).

_____. **L'autre cap: suivi de, la démocratie ajourner**. Paris: Minuit, 1991.

_____. **Du droit à la philosophie**. Paris: Galilée, 1990a. (Collection la philosophie en effet).

_____. **Limited inc**. Presentation et traduction par Elisabeth Weber. Paris: Galilée, 1990b. (La Philosophie en effet).

_____. **D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie**. Paris: Galilée, 1983.

_____. **L'oreille de l'autre: otobiographies, transferts, traductions**. Textes et débats avec Jacques Derrida. Edited by Claude Lévesque and Christie V. McDonald. Montréal: VLB Editeur. 1982.

_____. **Positions**. Entretiens avec Henri Ronse et al. Paris: Minuit, 1972. (Collection critique).

_____. Cogito et histoire de la folie. In: _____. **L'écriture et la différence**. Paris: Seuil, 1967a. p.51-97. (Tel quel).

_____. **De la Grammatologie**. Paris: Minuit, 1967b. (Collection critique).

EAGLETON, T. **Teoria da literatura**: uma introdução. Tradução de Waltensir Dutra, revisão João Azenha. São Paulo: Martins Fontes, 1983. (Ensino superior).

FOUCAULT, M. **Histoire de la folie à l'Age Classique**. Paris: Gallimard, 1972. Posfácio.

HABERMAS, J. **Le discours philosophique de la modernité**. Paris: Gallimard, 1988. (Bibliothèque de philosophie).

WHITE, K. De la dialectique à la galactique. In: _____. **Une apocalypse tranquille**. Paris: Grasset, 1985. p.115.

ZIMA, P. V. **La déconstruction**: une critique. Paris: PUF, 1994. (Philosophies).

