

Cleide Calgaro  
Luis Fernando Biasoli  
Cesar Augusto Erthal  
(Orgs.)

# ÉTICA E DIREITOS HUMANOS



# Ética e Direitos Humanos

## Organizadores:

### Cleide Calgaro

Doutora em Ciências Sociais na linha de pesquisa “Atores Sociais, Políticas Públicas, Cidadania” (2013) pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (Unisinos). Pós-Doutorado em Filosofia (2015) e Pós-Doutoranda em Direito pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Professora e pesquisadora no Mestrado e na Graduação em Direito da Universidade de Caxias do Sul. Mestre em Direito na linha de pesquisa “Direito Ambiental e Biodireito” (2006) e Mestre em Filosofia na linha de pesquisa “Problemas Interdisciplinares de Ética” (2015) ambas pela Universidade de Caxias do Sul (UCS).

### Luis Fernando Biasoli

Doutor e Mestre em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Professor na Universidade de Caxias do Sul (UCS).

### Cesar Augusto Erthal

Mestre em Filosofia pela PUCRS. Doutorando em Filosofia pela PUCRS. Professor na Universidade de Caxias do Sul (UCS).



## **FUNDAÇÃO UNIVERSIDADE DE CAXIAS DO SUL**

*Presidente:*

Ambrósio Luiz Bonalume

*Vice-presidente:*

Carlos Heinen

## **UNIVERSIDADE DE CAXIAS DO SUL**

*Reitor:*

Evaldo Antonio Kuiava

*Vice-Reitor e Pró-Reitor de Inovação e*

*Desenvolvimento Tecnológico:*

Odacir Deonísio Graciolli

*Pró-Reitor Acadêmico:*

Marcelo Rossato

*Diretor Administrativo:*

Cesar Augusto Bernardi

*Chefe de Gabinete:*

Gelson Leonardo Rech

*Coordenador da Educs:*

Renato Henrichs

## **CONSELHO EDITORIAL DA EDUCS**

Adir Ubaldo Rech (UCS)

Asdrubal Falavigna (UCS)

Cesar Augusto Bernardi (UCS)

Jayme Paviani (UCS)

Luiz Carlos Bombassaro (UFRGS)

Marcia Maria Cappellano dos Santos (UCS)

Paulo César Nodari (UCS) – presidente

Tânia Maris de Azevedo (UCS)

# Ética e Direitos Humanos

## Organizadores:

### Cleide Calgaro

Doutora em Ciências Sociais na linha de pesquisa “Atores Sociais, Políticas Públicas, Cidadania” (2013) pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (Unisinos). Pós-Doutorado em Filosofia (2015) e Pós-Doutoranda em Direito pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Professora e pesquisadora no Mestrado e na Graduação em Direito da Universidade de Caxias do Sul. Mestre em Direito na linha de pesquisa “Direito Ambiental e Biodireito” (2006) e Mestre em Filosofia na linha de pesquisa “Problemas Interdisciplinares de Ética” (2015) ambas pela Universidade de Caxias do Sul (UCS).

### Luis Fernando Biasoli

Doutor e Mestre em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Professor na Universidade de Caxias do Sul (UCS).

### Cesar Augusto Erthal

Mestre em Filosofia pela PUCRS. Doutorando em Filosofia pela PUCRS. Professor na Universidade de Caxias do Sul (UCS).



Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)  
Universidade de Caxias do Sul  
UCS – BICE – Processamento Técnico

E84      Ética e direitos humanos [recurso eletrônico] / org. Cleide Calgaro, Luis Fernando Biasoli, Cesar Augusto Erthal. – Caxias do Sul, RS : Educs, 2016.  
Dados eletrônicos (1 arquivo).

ISBN 978-85-7061-815-3

Apresenta bibliografia.

Modo de acesso: World Wide Web.

1. Ética. 2. Direitos humanos. I. Calgaro, Cleide, 1976-. II. Biasoli, Luis Fernando, 1975-. III. Erthal, Cesar Augusto, 1970-.

CDU 2. ed.: 17

Índice para o catálogo sistemático:

1. Ética	17
2. Direitos humanos	342.7

Catalogação na fonte elaborada pela bibliotecária  
Paula Fernanda Fedatto Leal – CRB 10/2291



**EDUCS – Editora da Universidade de Caxias do Sul**

Rua Francisco Getúlio Vargas, 1130 – Bairro Petrópolis – CEP 95070-560 – Caxias do Sul – RS – Brasil

Ou: Caixa Postal 1352 – CEP 95020-972 – Caxias do Sul – RS – Brasil

Telefone/Telefax: (54) 3218 2100 – Ramais: 2197 e 2281 – DDR (54) 3218 2197

Home Page: [www.ucs.br](http://www.ucs.br) – E-mail: [educs@ucs.br](mailto:educs@ucs.br)

## Ética da alteridade e democracia por vir: o politicamente outro

---

Augusto Jobim do Amaral\*  
Gustavo Oliveira de Lima Pereira\*\*

*“O rosto está presente na sua recusa de ser conteúdo. Nesse sentido não poderá ser compreendido, isto é, englobado”.*  
Emmanuel Levinas<sup>1</sup>

### Introdução

As linhas que seguem se debruçarão sobre a decisão primigênia da ética da alteridade como reconstrução de sentido na questão do reconhecimento da diferença no âmbito das relações humanas e também uma possibilidade inédita de fundamentar os direitos humanos. A alteridade pressupõe uma outra compreensão de si mesmo a partir do outro.

A justiça, considerada aqui como o “suportar o peso da responsabilidade perante outrem”, mesmo em um horizonte de incertezas, tal como se apresenta na modernidade recente, ultrapassa os limites do campo jurídico. O arsenal reflexivo que se debruça sobre o tema deve atentar a essa condição. “Viver perigosamente não é o desespero, mas a generosidade positiva da incerteza”.<sup>2</sup>

Neste instante, problematizaremos de forma densa a perspectiva da alteridade, como ruptura do trauma do deparar-se com outra subjetividade, nas concepções dos filósofos que dimensionam a matriz teórica principal desta perquirição.

### A questão do ser e seu sentido

A preocupação primordial do pensamento – vê isso claramente em Heidegger – é, de fato, pelo sentido do ser. Porém, o “*Dasein* jamais tem fome” dirá o alerta de Levinas.<sup>3</sup> O ser-á instala-se desde a preocupação com o ser.

---

\* Professor no Programa de Pós-Graduação em Ciências Criminais (mestrado e doutorado) da PUCRS. Doutor em Altos Estudos (Universidade de Coimbra/Portugal) e Doutor em Ciências Criminais pela PUCRS. Guto\_jobim@hotmail.com

\*\* Doutor em Filosofia pela PUCRS. Mestre em Direito pela Unisinos e Especialista em Ciências Penais pela PUCRS. Professor no Departamento de Propedêutica Jurídica da PUCRS.

<sup>1</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad y infinito: ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Sígueme, 1999. p. 207.

<sup>2</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Entre nous: essais sur le penser-à-l'autre*. Paris: Bernard Grasset, 1991. p. 88.

<sup>3</sup> LEVINAS, op. cit., p. 153.

Pergunta pelo ser. Por conseguinte, seu pensamento seria indiferente à questão ética. Para muitos autores, a exagerada preocupação ontológica de Heidegger o fez subestimar a questão ética.

Nesse sentido, o pensamento de Heidegger é tido como uma tautologia do mesmo. Existir é compreensão. *Ser* articula-se com o *pensar*.<sup>4</sup> Filosofar é pensar sobre os atos impensados que constituem a existência – os atos simples do cotidiano e do mundo prático. Para Heidegger, este mover existencial que vem antes da consciência é o digno de ser pensado.<sup>5</sup> É o exato momento de compreensão do ser, em um movimento circular de compreensão hermenêutica. Assim, tudo retoma e retorna ao Ser-aí, e, por isso, muitos pensadores entendem a filosofia heideggeriana, apesar de realmente instigante e renovadora, como ainda imersa em uma totalidade.<sup>6</sup>

Algumas linhas de Derrida podem nos ajudar a esclarecer esta ideia:

Na leitura desse jogo, pode-se entender em todos os sentidos o seguinte encadeamento: o fim do homem é pensamento do ser, o homem é o fim do pensamento do ser, o fim do homem é o fim do pensamento do ser. O homem é desde sempre seu próprio fim, isto é, o fim do seu próprio. O ser, é desde sempre, o seu próprio fim, isto é, o fim do seu próprio.<sup>7</sup>

Levinas foi quem introduziu o pensamento fenomenológico na cultura filosófica francesa, como tradutor de Husserl e, ao longo de suas obras, demonstra uma relação ambígua com a percepção husserliana. Por vezes a crítica é atroz, por outras, é perfeitamente verificável o teor da influência de Husserl em seu pensamento.<sup>8</sup> Levinas afirma que apenas faz uso do método fenomenológico, pois vincula a este a necessária inquietação do pensamento avesso a premissas edificantes e pretensões totalizantes, introduzindo a “dúvida subversiva”, mas

---

<sup>4</sup> “Dito sem rodeios, o pensamento é o pensamento do Ser”. In HEIDEGGER, Martin. *Carta sobre o Humanismo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967. p. 28.

<sup>5</sup> HEIDEGGER, op. cit., p. 38.

<sup>6</sup> “Enquanto o Ser é o peso e o sentido absoluto da realidade, tão estupendamente abrangente que até a diferença pode “sobreviver” em seu seio sem ser dialeticamente incorporada, como faria celeremente um processo de totalização mais ingênuo ou, em outras palavras, insuficiente. O Ser heideggeriano é a totalidade perfeita”. (SOUZA, Ricardo Timm de. *O tempo e a máquina do tempo: estudos de filosofia e pós-modernidade*. Porto Alegre: Edipucrs, 1998. p. 80).

<sup>7</sup> DERRIDA, Jacques. Os fins do homem. In: \_\_\_\_\_. *Margens da filosofia*. São Paulo: Papyrus, 1991b. p. 175.

<sup>8</sup> “A apresentação e o desenvolvimento das noções utilizadas devem tudo ao método fenomenológico. A análise intencional é a procura do concreto. A noção, tomada sob o olhar direto do pensamento que a define, revela-se entretanto implantada, sem que o pensamento ingênuo o saiba, em horizontes insuspeitados por esse pensamento; tais horizontes emprestam-lhe um sentido – eis o ensinamento essencial de Husserl!”. (LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad y infinito*, p. 54).

aufere que a articulação da “significação sem contexto”,<sup>9</sup> pedra de toque de suas obras, dá-se no ultrapassar da pretensão fenomenológica.<sup>10</sup>

Com isso, a questão que se instituiu, apesar das conquistas inegáveis da fenomenologia e da ontologia fundamental,<sup>11</sup> é sobre a possibilidade de existir um pensamento fora do horizonte da intencionalidade, já que esta é sempre feita de representações. O próprio pensar filosófico não seria um ultrapassar os horizontes da representação?<sup>12</sup> A ontologia estaria disposta a isso?

Para serem ultrapassadas as barreiras de qualquer ontologia, há de se perguntar pelo verdadeiro sentido desta pergunta: *Para que perguntar o ser?*<sup>13</sup> Por que a obsessão pelo ser? O que há por detrás disso? O que está construído como sentido de existência no perguntar-se pelo ser? “Ser ou não ser, provavelmente não é aí que está a questão por excelência”.<sup>14</sup> Se devemos considerar a inovação do pensamento heideggeriano, no que tange ao retorno das antigas questões filosóficas e sua forma inédita de abordagem, não podemos esquecer que tal aporte pode carregar uma dimensão ainda perigosa – ainda englobante.<sup>15</sup> Há de se reinaugurar o fundamento do pensamento filosófico para além do sentido do ser. Algo que interrompa o reino do ser. Um outro modo *que ser*.<sup>16</sup> Um modo distante

---

<sup>9</sup> LEVINAS, op. cit., 1999, p. 50.

<sup>10</sup> PELIZZOLI, Marcelo Luiz. Da fenomenologia à “metafenomenologia” e “meta-ontologia” – Aportes para uma crítica a Husserl e Heidegger desde Levinas. In: SOUZA, Ricardo Timm de; OLIVEIRA, Nythamar Fernandes de. (Org.). *Fenomenologia hoje I: existência, ser e sentido no alvorecer do século XXI*. Porto Alegre: Edipucrs, 2001, p. 284.

<sup>11</sup> Levinas, por diversas vezes, deixa clara sua admiração pela filosofia de Heidegger, apesar de sempre compreender a necessidade de superação desta: “*Sein und Zeit* [...] é um dos mais belos livros da história da filosofia – digo-o após vários anos de reflexão [...] Com Heidegger, na palavra ser revelou-se a sua “versatilidade” [...] Devo ainda sublinhar um último contributo do pensamento de Heidegger: uma nova maneira de ler a história da filosofia [...] Em Heidegger, há uma nova maneira, directa, de dialogar com os filósofos e de exigir aos grandes clássicos ensinamentos absolutamente atuais”. (LEVINAS, Emmanuel. *Ética e infinito: diálogos com Philippe Nemo*. Lisboa: Edições 70, 1982. p. 29-35).

<sup>12</sup> Levinas define “representação” como “una determinación del Otro por el Mismo, sin que el Mismo sea determinado por el Otro”. (LEVINAS, op. cit., 1999, p. 188).

<sup>13</sup> SOUZA, Ricardo Timm de. *Em torno à diferença: aventuras da alteridade na complexidade da cultura contemporânea*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2008. p. 136.

<sup>14</sup> LEVINAS, op. cit., 1991, p. 151.

<sup>15</sup> PELIZZOLI, op. cit., p. 289. In: SOUZA, Ricardo Timm de; OLIVEIRA, Nythamar Fernandes de (Org.). *Fenomenologia hoje I: existência, ser e sentido no alvorecer do século XXI*. Porto Alegre: Edipucrs, 2001. p. 289.

<sup>16</sup> “O “de outro modo que ser”, na verdade, não tem verbo que designe o acontecimento da sua inquietude, do seu dê-inter-esse, da impugnação deste ser – ou do esse – do ente”. (LEVINAS, op. cit., 1982, p. 92). Ideia que orienta todo o centro do pensamento levinasiano desenvolvido (LEVINAS, Emmanuel. *De otro modo que ser: o más allá de la esencia*. Cuarta Edición. Trad. de Antonio Pintor-Ramos. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2003).



dos modos do ser, pois inexistente uma resposta ontológica para a questão do poder ontológico.

Como referido, a sutileza do pensamento levinasiano já se instaura no título de uma de suas mais importantes obras: “*De outro modo que ser, ou mais além da essência*”. O termo *que* já traz a ruptura do modo de pensar ontologizante, pois não visa um outro modo *de* ser, mas sim um outro modo de pensar que vá além do que o modo de pensar do ser. Um outro ponto de partida. Uma notória anarquia na formatação do pensamento ocidental. Levinas esclarece que o “desinter-esse” é o que quer dizer o título do livro “de outro modo que ser”. A condição ontológica desfaz-se, ou é desfeita, na condição ou incondição humana.<sup>17</sup> Ser humano significa: viver como se não fosse um ser entre os seres. Como se, pela espiritualidade humana, se invertessem as categorias do ser, num “de outro modo que ser”. Não apenas num “ser de modo diferente”; ser diferente é ainda ser.<sup>18</sup>

Conforme Souza:

A verdade do não-ser não é menos verdadeira e importante do que a verdade do ser, somente porque seu “conteúdo de verdade” – sua Alteridade – não pôde conservar sua dimensão própria e teve de entregá-la à determinação da Totalidade. A verdade do Outro-que-ser é uma outra verdade, que não tem seus alicerces na dinâmica da liberdade do ser.<sup>19</sup>

Esta é a percepção de Levinas. Enquanto para Heidegger a história da filosofia está no esquecimento do Ser, para Levinas o limiar da crise não está propriamente no esquecimento da diferença ontológica entre ser e ente. A problematização se insere a partir do esquecimento do *outro* como foco de responsabilidade do mesmo. Inverte-se a lógica do que significa *pensamento*. “Pensar não é mais contemplar, mas engajar-se, estar englobado no que se pensa, estar embarcado – acontecimento dramático do ser-no-mundo”.<sup>20</sup>

Ultrapassar as barreiras de uma mera unidade psíquica solitária e monádica para uma dimensão de subjetividade, que suporte o peso da decisão pelo outro,

---

<sup>17</sup> O argumento está precisamente exposto em LEVINAS, op. cit., 1982, p. 43-66.

<sup>18</sup> “Essa resposta já é sua própria resolução na questão de fato, em um círculo de racionalidade autoclarificadora, onde tudo de certa forma, já tinha e já sabia suas mais íntimas respostas, e onde os fundamentos da questão nunca podem ser questionados”. (SOUZA, Ricardo Timm de. *Sujeito, ética e história*: Levinas, o traumatismo infinito e a crítica da filosofia ocidental. Porto Alegre: Edipucrs, 1999. p. 93).

<sup>19</sup> SOUZA, op. cit., 1999, p. 151.

<sup>20</sup> LEVINAS, op. cit., 1991, p. 15.

como loucura pela justiça, é o que move Levinas a se perguntar se “a ontologia é fundamental”. Levinas percebe que, partindo do ponto de vista ontológico como filosofia primeira, sempre compreender-se-á a ética com “estilhaços” do ser,<sup>21</sup> apesar de manter um diálogo<sup>22</sup> com aquela que considera ser a reformulação filosófica mais antidogmática, como é caso da analítica existencial.

Levinas é ilustrativo na temática que estamos abordando:

O homem inteiro é ontologia. Sua obra científica, sua vida afetiva, a satisfação de suas necessidades e seu trabalho, sua vida social e sua morte articulam, com um rigor que reserva a cada um destes momentos uma função determinada, a compreensão do ser ou a verdade.<sup>23</sup>

Seria necessária uma transontologia; uma metafenomenologia,<sup>24</sup> o ultrapassar os limites da diferença ontológica à filosofia da diferença, para assim sairmos dos arredores da insuficiência do ser-com-outros (*miteinandersein*) heideggeriano.<sup>25</sup> Direcionar a intencionalidade existencial para a intencionalidade ética. Uma espécie de má consciência ou consciência não intencional, como assim denominou Levinas, pois consciência como consciência de algo não pode ter a si mesma como o foco da questão. Algo como uma consciência reduzida, que está na margem da ideia de consciências

que, na reflexão sobre si mesma, reencontra e domina como objetos do mundo seus próprios atos de percepção e de ciência, e se afirma, assim, consciência de si e ser absoluto – permanece, também, como por acréscimo, consciência não-intencional de si mesma, sem nenhuma visada voluntária:

---

<sup>21</sup> “A compreensão, ao se reportar ao ente na abertura do ser, confere significação a partir do ser”. (LEVINAS, op. cit., 1991, p. 21).

<sup>22</sup> Para Ricardo Timm “é com Heidegger que se dá o diálogo, mas um diálogo que se dirige continuamente para um horizonte “*meta-ontológico*” (grifo do autor), que sugere um “mais além” do sentido do ser”. (SOUZA, Ricardo Timm de. *Sentido e alteridade: dez ensaios sobre o pensamento de Emmanuel Levinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005. p. 68). (Coleção filosofia – 120).

<sup>23</sup> LEVINAS, op. cit., 1991, p. 14.

<sup>24</sup> O primeiro a perceber a dimensão metafenomenológica no pensamento de Levinas é Jacques Derrida, na obra *A escritura e a diferença* (DERRIDA, Jacques. *A escritura e a diferença*. São Paulo: Perspectiva, 2009. p. 121), no conhecido texto “Violência e metafísica”. No ensaio “Os fins do homem”, Derrida questiona a superação do humanismo tomada por Heidegger como obliteração do pensamento do ser, e coaduna que a superação do modelo edificante da ontologia “comece por tomar a forma de uma crítica da fenomenologia. Se se considera, por outro lado, que a destruição heideggeriana do humanismo metafísico se produz primeiramente a partir de uma questão hermenêutica sobre o sentido ou a verdade do ser, pode conceber-se que a redução do sentido se opere por uma espécie de ruptura com o pensamento do ser que tem todos os traços de uma superação do humanismo”. (DERRIDA, Jacques. Os fins do homem. In: \_\_\_\_\_. *Margens da filosofia*. São Paulo: Papirus, 1991b. p. 175).

<sup>25</sup> SOUZA, op. cit., 1998, p. 157-158.

consciência não-intencional exercendo-se como saber, sem ela saber, do eu ativo que se representa mundo e objetos.<sup>26</sup>

O filósofo lituano afirma que “a relação com outrem não é ontologia”<sup>27</sup> e assim consagra a ética como filosofia primeira.<sup>28</sup> O olhar do rosto<sup>29</sup> do outro não é uma figura. Não é fenômeno ou não fenômeno. É contrafenômeno.<sup>30</sup> Para se dar a relação com o outro é necessário que este apareça como uma não fenomenalidade. “Fenomenologia alguma pode, portanto, explicar a ética, a fala e a justiça”.<sup>31</sup>

Analisando a ontologia de Heidegger, Levinas aponta que “a relação ética ‘ser-com-outrem’ não passa de um momento de nossa presença ao mundo. Ela não tem lugar central”.<sup>32</sup> Neste âmbito, outrem se torna objeto de compreensão do ser-aí, e só depois se torna um interlocutor.<sup>33</sup> “A ontologia heideggeriana que subordina a relação com o Outro à relação com o ser em geral [...] permanece na obediência do ânimo e leva, fatalmente, a outra potência, à dominação imperialista, à tirania”.<sup>34</sup>

### **Desafios – da democracia por vir**

Todavia, quando interrogamos o terceiro, ou seja, o outro do outro, já estamos no campo da política, porém radicalmente fundada. Mas poderemos avançar e tentar pôr à disposição dentro de uma sociedade capitalista, tal como temos, elementos para uma nova subjetividade ética? Tocar a *democracia* por outros impulsos seria possível? É necessário primeiramente que façamos a distinção tanto entre democracia *real*, como constituição do corpo político, e a democracia como mera técnica de administração das leis fetichistas da rentabilidade quanto também à democracia para além da sua subordinação à

---

<sup>26</sup> LEVINAS, op. cit., 191, p. 162.

<sup>27</sup> Ibidem, p. 20.

<sup>28</sup> “A confirmação de que a ética como encontro originário com Outrem é designada como ‘primeira’, não porque se trate de dizer que o importante é o ‘sentido da vida’, de preferência ao desvelamento do que está na teoria, mas porque a ética é reconhecida como lugar original de todo o sentido, de toda significação”. (SEBBAH, François-David. *Levinas*. São Paulo: estação liberdade, 2009. p. 71).

<sup>29</sup> Seguidamente Souza alerta que a melhor tradução para a ideia de “rosto” (*visage*) em Levinas estaria na concepção de “olhar”. A ideia de “olhar” remonta o absolutamente inapropriável pela racionalidade. Até mesmo mais enigmática que a própria concepção de rosto.

<sup>30</sup> SEBBAH, op. cit., p. 124.

<sup>31</sup> DERRIDA, Jacques. Violência e metafísica. Ensaio sobre o pensamento de Emmanuel Levinas. In: \_\_\_\_\_. *A escritura e a diferença*. São Paulo: Perspectiva, 2009. p. 151.

<sup>32</sup> LEVINAS, op. cit., 191, p. 134-5.

<sup>33</sup> LEVINAS, Ibidem, p 17 ss.; ver também: SOUZA, op. cit., 2005, p. 77.

<sup>34</sup> LEVINAS, op. cit., 1999, p. 70.

forma estatal. cremos, ademais, nesta altura, nada auspicioso meter-se a apresentar receitas. Contudo, não podemos usar a *democracia* como paradigma, muito menos nas instâncias processuais penais, se não dissermos como hoje a *democracia* tem se portado. Se, entretanto, quisermos propugnar ainda por ela, devemos pensar algo que não tenha relação alguma com aquilo que até aqui remetemos a este nome. Para pensar em *desconstruir* de outro modo o conceito de *democracia* que aqui foi pintado, deve-se pensar uma diferença de natureza e não meramente de grau. A fuga empreendida deve ter como arranque firme, como visto, este estado de democracia capitalista tão violento que, paradoxalmente, faz sentir como se o sistema se portasse como que num ponto zero, e qualquer energia oposta à estagnação fosse inviável.

Jamais se imiscuindo no deplorável espetáculo hipócrita do compromisso democrático falsamente despolitizado, urge (re)pensar neste viés uma *democracia*, agora *por vir*. Convite paradoxal, nunca cego ao apelo sedutor de algum regime político estreito, contudo, que arrisca, para além da contingência de alterar as coordenadas do que parece possível e poder dar condições a algo novo,<sup>35</sup> sobretudo a resguardar *como se*<sup>36</sup> possível fosse a radicalidade da abertura de um *talvez im-possível?*<sup>37</sup> Não estaríamos às voltas com tantos mal-entendidos sobre a

---

<sup>35</sup> Desenvolvimento muito próximo ao que seria para Žižek como que uma *politização da ética* ou uma *ética do Real*, que tenderia à ruptura de normas buscando novas direções que, por definição, levariam a transformações traumáticas. Seria a ética do *Real* laciano que aceita a contingência, independente de alguma autoridade externa ou superior, mas que está disposta a arriscar o impossível no sentido de romper as posições estandarizadas. Ética, noutros termos, que obtém sua força do político enquanto tal – aí a simetria pressuposta em Žižek que naturalmente o afastará da incondicionalidade ética de Derrida. (ŽIŽEK, Slavoj. *Arriesgar lo imposible: conversaciones com Glyn Daly*. Trad. de Sonia Arribas. Madrid: Editorial Trotta, 2006).

<sup>36</sup> O *als ob*, venerado pela tradição filosófica (cf., por todos, o papel enigmático e decisivo desempenhado pelo *als ob* em todo o pensamento de Kant, em especial com relação à ideia reguladora. (KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. 5. ed. Trad. de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001. p. 545-585), é posto, em contrapartida, em nome da própria razão, como escreve Derrida, para salvaguardar a sua própria honra. *Como se* fosse possível dar conta de uma incondicionalidade que permanece incalculável, para que, entre outras questões, evite com que a razão perca seu desejo de razão, sua dignidade mesma, autoimunizando-se e convertendo-se num mero, porém ameaçador *poder*. (DERRIDA, Jacques. *Vadios: dois ensaios sobre a razão*. Coord., Trad. e Notas de Fernanda Bernardo. Coimbra: Palimage, 2003a. p. 219, 239).

<sup>37</sup> A ênfase está no “talvez” como experiência do possível *como* impossível: “ora, a experiência do ‘talvez’ seria, de uma só vez, a do possível e a do impossível, do possível como impossível. Se apenas acontece [arrive] o que já é possível, portanto antecipável e esperado isso não faz um acontecimento. O acontecimento só é possível se vindo do impossível. Ele acontece como a vinda do impossível, ali onde um ‘talvez’ nos priva de toda segurança e deixa o porvir ao porvir. O ‘talvez’ se alia necessariamente a um ‘sim’: sim, sim a(o) que vem. O ‘sim’ seria comum à afirmação e à resposta, viria antes mesmo de toda a questão. Um ‘talvez’ como ‘perhaps’ (*it may happen*, como se diria), de preferência à ligeireza do ‘vielleicht’, de preferência ao chamado do ser

democracia, se não houvesse mesmo uma imperativa complexidade desconcertante no seu trato? Em todo o terreno, as complicações nunca se fazem por prazer, todavia fingir estar certo de alguma simplicidade onde ela não existe é postura por demais desaconselhada.<sup>38</sup> Concedido algum espaço a isto, por fim, qual seria em parte o alcance político-democrático deste pensamento? A certa essencialização ou estabilização que o termo *democraticidade* convida, em contraste ainda maior com certa abertura burocrática tímida de algum horizonte que – somente por sê-lo – logicamente se antecipa, o que se apõe é uma *experiência aporética do impossível*. Novamente afirmando, um pensamento radical de *desconstrução*<sup>39</sup> em *democracia*, se é que isto pode-se dar, estaria longe de qualquer fatalismo niilista ou outra técnica menos eficaz de neutralização, que possa apagar seu *rastro*, e ainda muito distante de algum método analítico. Esta hipérbole, imprevisível aposta, de maneira geral, muito mais comprometida estaria, sim, em desestabilizar propriedades estruturais que mantêm unidos certos esquemas conceituais. Noutros termos, tratar-se-ia de suspender de maneira argumentada as hipóteses, pressuposições e oposições diametralmente rígidas que identificam uma construção conceitual.<sup>40</sup> *Intervenção*, pois, sobre identidades

---

ou à insinuação ontológica, o *to be or not to be*, de um ‘maybe’, eis talvez o que, exposto como o ‘sim’ ao acontecimento, ou seja, à experiência do que acontece (*happens*) e de quem então chega (*arrives*) longe de irromper a questão, dá-lhe sua respiração.” (DERRIDA, Jacques. Como se fosse possível, “within such limits”.... In: \_\_\_\_\_. *Papel-máquina*. Trad. de Evandro Nascimento. São Paulo: Estação Liberdade, 2004. p. 258- 259).

<sup>38</sup> “Os que querem simplificar a todo o preço e apregoam a obscuridade porque não reconhecem as clarezas de seu good old aufklärung são, a meu ver, dogmáticos perigosos e aborrecidos obscurantistas. Também perigosos (em política, por exemplo) são os que querem purificar a todo o tempo.” (DERRIDA, Jacques. Em direção a uma Ética da Discussão. In: \_\_\_\_\_. *Limited Inc*. Trad. de Constança Marcondes Cesar. Campinas: Papyrus, 1991a. p. 161).

<sup>39</sup> “Mais de um/a” [*plus d’une/e*] é uma das várias aproximações de Derrida à *desconstrução* (da origem, do fundamento ou da identidade em geral). Vale ainda uma digressão menos sucinta: “A desconstrução, evidentemente, podemos considerar que consiste justamente em colocar os ladrilhos do avesso, enfim, perturbar uma ordem. Mas consiste também em interrogar-se sobre o que não funciona na ordem, sobre o que na ordem é uma desordem, o que a ordem oculta como desordem. A desconstrução não consiste apenas em recolocar uma ordem, mas se interessa pela desordem. Daí o interesse que tive, interesse doloroso, fascinado etc., por aquele ladrilho mal colocado, e o interesse de estilo desconstrutor pelas coisas que são mal agenciadas, ali onde elas estão solidificadas. [...] Ora, a desconstrução se interessa por essas coisas que não funcionam e que se encontram chanceladas na ordem. Como o senhor sabe, não são apenas questões de política, de direito, etc., são questões de inconsciente, desordens que estão chanceladas. Os ladrilhos não são pedras, não estão na natureza. São pedreiros a quem se deram ladrilhos geometricamente desenhados e que um dia, no que foi uma história, colocaram mal aquele ladrilho. É uma história”. (DERRIDA, Jacques. *Rastro e arquivo, imagem e arte. Diálogo*. In: \_\_\_\_\_. *Pensar em não ver: escritos sobre as artes do visível*. MASÓ, Joana; MICHAUD, Ginette; BASSAS, Javier (Org.). Trad. Marcelo Jacques de Moraes. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2012a. p. 138).

<sup>40</sup> “Porque a desconstrução, se algo de tal existisse, permaneceria a meus olhos, antes de mais, um racionalismo incondicional que não renuncia nunca, precisamente em nomes das Luzes por vir, no

homogêneas, a qual não pretende negociar com seu objeto em troca de algum sentido ou significação, mas busca *traços* desconstrutivos que destotalizem totalidades autoinclusivas (não precisamos lembrar a totalizadora lógica que ostenta a democracia capital-parlamentar).

De certo modo, estamos já pulsando sob o espaço que *pode vir*. Tudo aquilo que trazemos gira em torno, a rigor, de termos democráticos, de uma invocação *por vir* [*à venir*] da *democracia* – cada vez de novo, *à-vez* [*tour à tour*], e de uma vez por todas [*une fois pour toutes*]<sup>41</sup> – num cenário urgente que não ignora o motivo que isto implica: não se pôde querer ver o que permanece insistentemente *por vir*.<sup>42</sup> Algo quiçá nada latente quando se afirmam comumente os argumentos sobre os horizontes democráticos não realizados, mas a serem alcançados como metas a serem perfectibilizadas teleologicamente. Falseiam as boas intenções, pois ainda estaremos sobre a miríade do cálculo, daquilo que se antecipa. E arrancar efetivamente a *democracia* para tocá-la *radicalmente* é ir além do mero círculo econômico (antecipações, projeções programadas de *ideias reguladoras*) que ainda tal lógica acaba por remeter.

A *democracia por vir* (*la démocratie à venir*)<sup>43</sup> com que lidamos não significa, tal qual escreve Derrida – é um de seus traços mais marcantes, ao

---

espaço por abrir de uma democracia por vir, a suspender de forma argumentada, discutida, racional, todas as condições e pressuposições, a criticar incondicionalmente todas as condicionalidades, incluindo as que ainda fundam a ideia de crítica, a saber, a do *krinein*, da *krisis*, da decisão e do juízo binário ou dialético.” (DERRIDA, op. cit., 2003b, p. 251) (sobre os equívocos na sua aceção a parte da *Destruction* heideggeriana, consultar p. 263, nota 4).

<sup>41</sup> DERRIDA, op. cit., 2003b, p. 31.

<sup>42</sup> É à própria *experiência do acontecimento* que uma *democracia por vir* convida. *Acontecimento* não é apreensão, que está lá para ser prevenido ou para ser percebido antecipadamente: “Um acontecimento é o que vem; a vinda do outro como acontecimento só é um acontecimento digno deste nome, isto é, um acontecimento disruptivo, inaugural, singular, na medida em que precisamente não o vemos vir. Um acontecimento que antecipamos, que vemos vir, que pré- vemos, não é um acontecimento: em todo caso, é um acontecimento cuja acontecimentalidade é neutralizada, precisamente, amortecida, detida pela antecipação.” (DERRIDA, Jacques. Pensar em não ver. In: \_\_\_\_\_. op. cit., 2012a, p. 70). De saída, é imprevisível, não podendo ser predito, pois não podemos vê-lo vir e, portanto, não possui horizonte – ele é *vertical*. Digno deste nome, apenas pode vir do *outro*, e não haverá *responsabilidade* nem *decisão* com o peso necessários sob esta *experiência* se não houver de se pensar como dizer deste *im-possibilidade* indizível. *Im-possível* que não é somente impossível, o contrário do possível, mas que é também condição ou chance do possível, ou seja, que é a sua própria experiência – e uma *decisão* que arrisque dizê-lo supõe, pela indispensabilidade *responsabilidade* pelo outro, que esgarce a trama do possível. (DERRIDA, Jacques. Uma certa possibilidade impossível de dizer o acontecimento (tradução de Piero Eyben). *Revista Cerrados*, do Programa de Pós-Graduação em Literatura da UnB, Brasília, v. 21, n. 33, p. 244-245, 2012.

<sup>43</sup> Ao ponto direto sobre o *traço, reenvio, espaçamento* democrático: “A democracia não é o que é senão na *différance* pela qual se difere e difere de si mesma. Ela não é o que é senão espaçando-se para além do ser, e mesmo para além da diferença ontológica; ela é (sem ser) igual e própria a si

contrário do que se poderia pensar – ser uma democracia futura que um dia será presente, pois diretamente uma democracia no sentido levantado nunca será presente, apresentável em si mesma, tampouco subordinada a uma *ideia reguladora* kantiana. Ter esta aporia como base nos leva ao epicentro do conceito de *democracia*, em última análise, não como *regime político*, mas como a instância capaz de acolher a possibilidade de ser contestada, de se criticar e se aperfeiçoar indefinidamente. Esta indecidibilidade de base, novamente, não se inscreve num horizonte teleológico qualquer e leva a sério a aporia do *demos* que, segundo o filósofo franco-argelino,

[...] é simultaneamente singularidade incalculável de qualquer um, antes de qualquer “sujeito”, o possível desfazer do laço social por um segredo a ser respeitado, além de toda cidadania, além de todo “Estado”, na verdade de todo “povo”, na verdade além do estado corrente da definição de um ser vivo como ser vivo “humano”, e a universalidade do cálculo racional, da igualdade dos cidadãos perante a lei, do laço social de estar junto, com ou sem contrato [...].<sup>44</sup>

Vislumbra-se uma história a ser pensada de modo completamente alheia de qualquer horizonte, porque acredita na permanência do *impossível*. É nesta *existência do impossível* que a *promessa* da *democracia* se inscreve; logo a ordem do possível, de um ideal possível, não encontra domínio. Tal recurso, que os próprios meios tons (inclusive críticos) assumem quando falam sobre *democracia*, corre o risco de tornar-se um alibi. Para nós, sucintamente, Derrida<sup>45</sup> oferece reservas fundamentais a *ela* como *ideia reguladora*. No contexto kantiano, a *ideia reguladora* mantém-se na ordem do que é ainda virtual ou potencial, um possível infinitamente postergável, dentro de uma fórmula de poder nada livre de fins teleológicos. Reservadamente, em primeiro lugar, uma *democracia por vir* concentra seus esforços, como dito, sob o título do *im-possível*, uma heteronomia da lei vinda do *outro*. *Im-possível*, frise-se, que não é o inacessível, muito menos

---

mesma apenas enquanto inadequada e imprópria, ao mesmo tempo atrasada e adiantada em relação a si mesma, ao Mesmo e ao Uno de si mesma, interminável no seu inacabamento para além de todos os inacabamentos determinados, de todas as limitações em ordens tão diferentes como o direito de voto [...], a liberdade da imprensa, o fim das desigualdades sociais no mundo inteiro, o direito ao trabalho, este ou aquele direito novo, em suma, toda a história de um direito (nacional ou internacional) sempre desigual à justiça, não procurando a democracia o seu lugar senão na fronteira instável e inencontrável entre o direito e a justiça, quer dizer, também entre o político e o ultra-político.” (DERRIDA, op. cit., 2003b, p. 96-97).

<sup>44</sup> DERRIDA, Jacques. Auto-imunidade: suicídios reais e simbólicos: um diálogo com Jacques Derrida. In: *Filosofia em tempo de terror: diálogos com Jürgen Habermas e Jacques Derrida*. BORRADORI, Giovanna. Tradução Roberto Muggiati. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2004. p. 130.

<sup>45</sup> DERRIDA, op. cit., 2003b, p. 164-168.

que eu possa postergar indefinidamente, pois me apanha num *aqui e agora* urgente da minha decisão, que não pode aguardar simplesmente no horizonte – injunção premente que, enfim, não pode ser idealizada. Portanto, por segundo, há uma *responsabilidade* que verticalmente se abate para ser feita, assimétrica à obediência de uma norma. Mesmo quando existe regra, por mais problemática que seja, sabe-se o caminho a tomar, não se hesita mais e, a rigor, mesmo a decisão já não decide mais nada, pois foi desdobrada pelos automatismos – o lugar da *justiça* ou da *responsabilidade* não mais se entrevê.

Consequentemente, noutras palavras, é a vinda singular do *outro*. Uma força fraca (nada segura, garantida ou coberta de sucesso), dirão alguns (com razão), para outros, apenas restará o equívoco de acusar tal faceta de uma abertura inescapável à fé messiânica. Àqueles, de fato, esta força vulnerável da *alteridade* comprova o limite da *ex-posição* incondicional *ao que* ou a *quem vem* e que vem afetá-la eticamente. Aos últimos – àqueles que em seus pobres registros de uma apropriada política democrática que consente apenas sobre aquilo que se *sabe* deve fazer, pelo dever e pela dívida – ressoaria sem dúvida ainda um chamado racional, mas de um outro *lugar*: o hiato de um espaço racional de uma *fé hiper crítica*, desprovida de dogma ou religião, uma outra maneira de fazer a razão *razoar*.<sup>46</sup>

---

<sup>46</sup> É mais um dos muitos conceitos aporéticos debatidos por Derrida: “messianicidade sem messianismo”, incrédula razão de ser da crença *para o* outro ou *no* outro. A espera sem horizonte, de um espaço que abre para este excesso da razão que se *ex-põe* ao seu *por vir* – ao evento incalculável. Não conhecemos resumo mais adequado e imprescindível: “Nessa medida, a efetividade da promessa democrática, como a de uma promessa comunista, preservará sempre em si, e deverá fazê-lo, essa esperança messiânica absolutamente indeterminada em seu coração, essa relação escatológica com o por-vir de um acontecimento e de uma singularidade, de uma alteridade não antecipável. Espera sem horizonte de espera, espera do que ainda não se espera ou do que já não se espera mais, hospitalidade sem restrições, cumprimento de boas-vindas dispensando de antemão para surpresa absoluta de quem chega, a que não se pedirá contrapartida alguma, nem que se comprometa nos moldes dos contratos domésticos de alguma potência de acolhida [...], justa abertura que renuncia a qualquer direito de propriedade, a qualquer direito em geral, abertura messiânica ao que vem, ou seja, ao acontecimento que não se teria meios de esperar como tal, nem, portanto, de reconhecer de antemão; ao acontecimento como o estrangeiro mesmo, para que ou para quem se deve deixar um lugar vazio, sempre, em memória da esperança – e se trata precisamente do lugar da espectralidade. Semelhante hospitalidade sem restrições, condição, no entanto, do acontecimento e, portanto, da história (nada nem ninguém chegaria de outro modo, hipótese que não se pode nunca excluir, é claro) seria fácil, fácil demais, mostrar que ela vem a ser o impossível mesmo, e que esta condição de possibilidade do acontecimento é também sua condição de impossibilidade, como esse conceito estranho do messianismo sem conteúdo, do messiânico sem messianismo, que nos guia aqui como cegos. Mas seria igualmente fácil mostrar que, sem essa experiência do impossível, melhor seria renunciar à justiça e ao acontecimento. Seria ainda mais justo ou mais honesto. Melhor seria, também, renunciar a tudo isso que ainda se pretenderia salvar na reta consciência. Melhor seria confessar o calculismo econômico e declarar todas as barreiras alfandegárias que a ética, a hospitalidade ou os diversos messianismos



Pensar este encontro impossível com a *democracia por vir* – sob a égide do “*agir como se*”,<sup>47</sup> tal qual o *performativo da acusatoriedade*, o qual viemos a desenvolver (ambos convocam-se longe de quaisquer idealizações e realizam-se a cada instante, responsabilmente desde uma heterogeneidade de ordem diversa) –, além de todo o mais, em contraste com as ambições político-reguladoras democráticas, facilita a pedagogia das chamadas *figuras metonímicas do incondicional*. Naturalmente, a mais importante delas para os nossos interesses, a qual cabe ao menos referir (ainda que sob o preço de alguma celeridade prejudicial), é a *heterogeneidade e indissociabilidade da justiça e do direito*.<sup>48</sup> Se ingressamos a fundo no respaldo filosófico que o assunto da *democracia* envia, correlato aos trâmites jurídico-penais, não é senão para destacar algo aparentemente comezinho, mas que funda a questão: se *direito* e *justiça* apelam-se mutuamente, esta excede aquele. No entanto, a *justiça*, mesmo excedendo não apenas o *direito*, mas a própria *política*, jamais deve ser rechaçada, subtraída ou preterida nesta convocação. Se há um núcleo no qual aquela *desconstrução* que propomos (tanto à *democracia* quanto ao *direito*) encontra espaço, trata-se, ao mesmo tempo, do intervalo do seu próprio limite: a *justiça*. A *justiça*, como a possibilidade mesma da *desconstrução*, é o que ainda dará, não obstante, a autoridade do direito como possível exercício desconstrutor.<sup>49</sup> É o desligamento deste espaço livre que se relaciona à singularidade incalculável do outro que faz,

---

instalarão ainda nas fronteiras do acontecimento para examinar quem chega.” (DERRIDA, Jacques. *Espéctros de Marx: o estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional*. Trad. de Anamaria Skinner. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994. p. 93).

<sup>47</sup> O tratamento mais aprofundado do tema pode ser lido em DERRIDA, Jacques. *Dar la muerte*. Trad. de Cristina de Peretti y Paco Vidarte. Barcelona: Paidós, 2006. p. 94-129.

<sup>48</sup> Para tanto, indispensável referir o colóquio “*Deconstruction and the Possibility of Justice*” na *Cardozo Law School* em outubro de 1989 que dará origem, em parte, à obra DERRIDA, Jacques. *Força de Lei: o fundamento místico da autoridade*. Trad. de Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: M. Fontes, 2010. p. 3-58. Para uma reflexão abalizada, por todos. (SOUZA, Ricardo Timm de. *Justiça em seus termos: dignidade humana, dignidade do mundo*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2010. p. 61-104).

<sup>49</sup> “1. A desconstrutibilidade do direito [...] torna a desconstrução possível. 2. A indesconstrutibilidade da justiça torna também a desconstrução possível, ou com ela se confunde. 3. Consequência: a desconstrução ocorre no intervalo que separa a indesconstrutibilidade da justiça e a desconstrutibilidade do direito. Ela é possível como uma experiência do impossível, ali onde, mesmo que ela não exista, se não está presente, ainda não, ou nunca, existe a justiça. Em toda a parte em que se pode substituir, traduzir, determinar o X da justiça, deveríamos dizer: a desconstrução é possível como impossível, na medida (ali) em que existe X (indesconstruível), portanto na medida (ali) em que existe (o indesconstruível). Por outras palavras, a hipótese e as proposições em direção às quais eu aqui tateio solicitariam preferivelmente como subtítulo: a justiça como possibilidade da desconstrução, a estrutura do direito ou da lei, da fundação ou da auto-autorização do direito como possibilidade do exercício da desconstrução.” (DERRIDA, op. cit., 2010, p. 27-28).

incomensuravelmente, a *justiça* exceder o *direito*; contudo, nenhum impulso maior há ao devir da sua própria racionalidade jurídica. Enquanto heterogêneos, como dito, *justiça* e *direito* apelam a sua *indissociabilidade*. Por isso, aquilo que a uma primeira vista poderia ser visto como uma condição (de justiça) importante (ninguém negaria), porém apartada diretamente dos escaninhos do processo penal (sintoma de alguma fraqueza envergonhada), deve sempre ser reconhecida *conjunta e intransigentemente* como sua exigência. É preciso à razão jurídica ver-se sempre às voltas com o *cálculo* e o *incalculável* – precisamente, é este transação impossível entre o *condicional* (direito) e o *incondicional* (justiça) que não se cansa de falar: “Não há justiça sem apelo a determinações jurídicas e à força do direito, não há devir, transformação, história e perfectibilidade do direito que não apele a uma justiça que, não obstante, a excederá sempre”.<sup>50</sup> Por mais que receemos, o cuidado nunca será demasiado diante da prudência necessária para que se evite a neutralização deste movimento. Nosso exercício sob o *dispositivo inquisitivo* – neste apartado em particular atravessado pela resistência aos blocos falsamente indesejáveis de uma democracia sequestrada pelo capitalismo – inclina-se em direção a este *por vir*, agora e urgente, de abertura radical a uma *performance acusatória* afeta a uma *justiça*, em seus termos, indissociavelmente jurídica.

O desafio jurídico, e naturalmente da *democracia*, neste ponto, para não dizer da própria razão digna deste nome, em qualquer dimensão que a ela seja convocada, não poderá ter outra pedra de toque senão o irrenunciável momento decisivo de *captar o incalculável no reino do cálculo*. Para além da arquitetônica da razão, há racionalidades plurais que a põem sempre em crise, dignidade esta emprestada, indispensável e insuprimível de qualquer pensamento que se coloque incansavelmente avesso à neutralização do *acontecimento*, da *alteridade singular e excepcional do que vem, incluso de quem vem, e sem a qual nada ocorre*. Nada de idealismos e racionalismos transcendentais regidos sempre por teleologias – novamente, os entremeios democráticos e especialmente o “reino dos fins”, no processo penal encontram-se francamente anêmicos a esta disposição –, pelo contrário, mas uma vinculação preocupada com o que há de mais concreto e radicalmente desafiador: “Como articular esta justa incalculabilidade da dignidade

---

<sup>50</sup> DERRIDA, op. cit., 2003b, p. 265.

com o indispensável cálculo do direito?”<sup>51</sup> Como relacionar o singular com o universalizável?

Tais considerações, para uma lógica especializada e propensa ao objetivismo reducionista, podem soar irresistivelmente estranhas, particularmente se esta racionalidade instrumental estiver rendida – querendo debater iludidamente com responsabilidade as questões candentes da esfera da política, da democracia e dos dispositivos criminais – às mesclas de certos pragmatismos (de perguntas e respostas fáceis), com os funcionalismos das mais variadas espécies – catalogadas, quase que por inércia, de “impossíveis” ou de “estéreis”, sem qualquer fundo prático. Para dizer o menos, pouco atentos estariam à assimetria insubsumível das regras jurídicas, tanto a uma *justiça* quanto a uma *democracia por vir* em si mesmas, sem que isto deixe radicalmente, contudo, de impor(tar) indissociavelmente um movimento impostergável da sua própria racionalidade.

Assim, o idioma de uma *democracia* não poderia ver sua gramática reduzida meramente à contabilidade, nem a algum horizonte programável possível. A um tal pensamento não se conjugaria uma categoria mais justa do que o *por vir*, porque, se o possível em democracia fosse apenas o possível – não possível, seguramente e certamente possível – e acessível de antemão, já seria um possível sem *por vir* (sem vida). Por assim dizer, haveria uma democracia posta de lado, “segura da vida” – no sentido de seu desinteresse sobre ela, como se a contabilização e a calculabilidade no seu regime a tivesse colocado sob a lógica de qualquer “seguro de vida” – um programa causal de desenvolvimento sem desenrolar algum.<sup>52</sup>

## Conclusões

Salvaguardar a democracia viria da invenção posta por uma *escrita singular da razão democrática* – instável, que incita e induz ao alcance da *preferência do irreduzível* sobre o racional. Democracia *razoável* preferível ao *racional* – diferença frágil de uma língua precária – que, como aponta Derrida, se por um lado teria em conta a “contabilidade da justiça jurídica, [...] esforçar-se-ia também [...] em direcção à justiça.” O *razoável* da democracia não seria nada muito diverso que “uma racionalidade que tem em conta o incalculável, para dele prestar

---

<sup>51</sup> DERRIDA, op. cit., 2003b, p. 238.

<sup>52</sup> DERRIDA, Jacques. *Políticas da amizade*: seguido de O Ouvido de Heidegger. Trad. de Fernanda Bernardo. Porto: Campos das Letras, 2003a. p. 42.

contas, ali mesmo onde isso parece impossível, para o ter em conta ou para contar com ele, quer dizer, com o evento do que [ce qui] vem ou de quem [qui] vem”.<sup>53</sup> Apenas uma *democracia por vir*, desafeta à banalização dos fetiches da *alteridade*, pode dar seu sentido e a sua racionalidade prática a todo e qualquer conceito de *democracia*, a toda e qualquer *democraticidade*, porque em sua grafia já seria o intervalo do *outro lugar sem idade da democracia: democraticidade*. Por isso o *apelo*: Apelar a um pensamento do evento *por vir*, da *democracia por vir*, da razão *por vir*.<sup>54</sup> A certeza de que deveríamos ter começado por aqui já não cede mais. Todavia, a tempo: Haveria como deixar de fazê-lo, a todo custo, ao fim, como questão inicial?

### Referências

BORRADORI, Giovanna. *Filosofia em tempo de terror: diálogos com Jürgen Habermas e Jacques Derrida*. Trad. de Roberto Muggiati. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2004.

DERRIDA, Jacques. *A escritura e a diferença*. São Paulo: Perspectiva, 2009.

DERRIDA, Jacques. *Dar la muerte*. Trad. de Cristina de Peretti y Paco Vidarte. Barcelona: Paidós, 2006.

DERRIDA, Jacques. *Espectros de Marx: o estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional*. Trad. de Anamaria Skinner. Rio de Janeiro: Relumê-Dumará, 1994.

DERRIDA, Jacques. *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*. Trad. de Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: M. Fontes, 2010.

DERRIDA, Jacques. Em direção a uma Ética da Discussão. In: \_\_\_\_\_. *Limited Inc*. Trad. de Constança Marcondes Cesar. Campinas: Papyrus, 1991a. p. 161.

DERRIDA, Jacques. *Margens da filosofia*. São Paulo: Papyrus, 1991b.

DERRIDA, Jacques. Como se fosse possível, “within such limits”.... In: \_\_\_\_\_. *Papel-máquina*. Trad. de Evandro Nascimento. São Paulo: Estação Liberdade, 2004. p. 258- 259.

DERRIDA, Jacques. *Políticas da Amizade: seguido de O ouvido de Heidegger*. Trad. de Fernanda Bernardo. Porto: Companhia das Letras, 2003a.

DERRIDA, Jacques. Rastro e arquivo, imagem e arte. Diálogo. In: MASÓ, Joana. *Pensar em não ver: escritos sobre as artes do visível*. MASÓ, Joana; MICHAUD, Ginette; BASSAS, Javier (Org.). Trad. de Marcelo Jacques de Moraes. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2012a.

---

<sup>53</sup> DERRIDA, op. cit., 2003b, p. 276.

<sup>54</sup> “Este apelo porta, é certo, todas as esperanças, mas permanece em si mesmo sem esperança. Não desesperado mas estranho à teleologia, à esperança e ao salve [salut] de salvação. Não estrangeiro à salvação [salut] ao outro, não estrangeiro ao adeus («vem» ou «vai» em paz), não estrangeiro à justiça, mas ainda heterogêneo e rebelde, irredutível ao direito, ao poder, à economia da redenção.” (DERRIDA, op. cit., 2003b, p. 36).

DERRIDA, Jacques. Uma certa possibilidade impossível de dizer o acontecimento. Tradução de Piero Eyben. *Revista Cerrados*, do Programa de Pós-Graduação em Literatura da UnB, Brasília, v. 21, n. 33, 2012.

DERRIDA, Jacques. *Vadios: dois ensaios sobre a razão*. Coord., Trad. e Notas de Fernanda Bernardo. Coimbra: Palimage, 2003b.

HEIDEGGER, Martin. *Carta sobre o humanismo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. 5. ed. Trad. de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

LEVINAS, Emmanuel. *De otro modo que ser: o más allá de la essência*. 4. ed. Trad. de Antonio Pintor-Ramos. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2003.

LEVINAS, Emmanuel. *Entre nous: essais sur le penser-à-l'autre*. Paris: Bernard Grasset, 1991.

LEVINAS, Emmanuel. *Ética e infinito: diálogos com Philippe Nemo*. Lisboa: Edições 70, 1982.

LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad y infinito: ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Sígueme, 1999.

PELLIZZOLI, Marcelo Luiz. Da fenomenologia à “metafenomenologia” e “meta-ontologia”: aportes para uma crítica a Husserl e Heidegger desde Levinas. In: SOUZA, Ricardo Timm de; OLIVEIRA, Nythamar Fernandes de (Org.). *Fenomenologia hoje I: existência, ser e sentido no alvorecer do século XXI*. Porto Alegre: Edipucrs, 2001.

SEBBAH, François-David. *Levinas*. São Paulo: Estação Liberdade, 2009.

SOUZA, Ricardo Timm de. *Em torno à diferença: aventuras da alteridade na complexidade da cultura contemporânea*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2008.

SOUZA, Ricardo Timm de. *Justiça em seus termos: dignidade humana, dignidade do mundo*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2010.

SOUZA, Ricardo Timm de. *O tempo e a máquina do tempo: estudos de filosofia e pós-modernidade*. Porto Alegre: Edipucrs, 1998.

SOUZA, Ricardo Timm de. *Sentido e alteridade: dez ensaios sobre o pensamento de Emmanuel Levinas*. Porto Alegre: Edipucrs, 2005. (Coleção filosofia, 120).

SOUZA, Ricardo Timm de. *Sujeito, ética e história: Levinas, o traumatismo infinito e a crítica da filosofia ocidental*. Porto Alegre: Edipucrs, 1999.

SOUZA, Ricardo Timm de; OLIVEIRA, Nythamar Fernandes de. (Org.). *Fenomenologia hoje I: existência, ser e sentido no alvorecer do século XXI*. Porto Alegre: Edipucrs, 2001, p. 284.

ŽIŽEK, Slavoj. *Arriesgar lo imposible: conversaciones con Glyn Daly*. Trad. de Sonia Arribas. Madrid: Editorial Trotta, 2006.