

## Jacques Derrida, Victor Cousin e o Colégio internacional de filosofia<sup>1</sup>

Patrice Vermeren<sup>2</sup>

Começarei a abordar meu tema, paradoxalmente, pela questão da Humanidade, de Jaurès a Derrida, e singularmente pelo filosofema: “A Humanidade não existe lá onde existe”.

### “A Humanidade não existe lá onde existe”.

O que é a Humanidade? O tempo presente parece marcado pela inumanidade ou se se quiser pela desumanização, e mesmo a educação parece ser afetada pelo desaparecimento das “humanidades”. A questão da Humanidade seria então uma questão inatual, quer dizer, intempestiva. Ser intempestivo, desde Nietzsche e Françoise Proust, pode querer dizer duas coisas. Ou pensar e agir não contra, mas ao inverso de seu tempo. Ou tomar a contrapelo o seu tempo, por seu reverso: enquanto o olhar, o pensamento, a ação se aplicam ao presente, com a finalidade de determina-lo, não são contemporâneos. Isso significa a inatualidade do presente. O que Walter Benjamin traduziria como um porvir que é ao mesmo tempo o que o passado chama e aquilo que chama o passado; o intempestivo não é assim nem uma tarefa ou uma obrigação, mas uma propriedade do tempo presente.

Não se saberia mais o que é um herdeiro da Humanidade, e, aliás, menos ainda o que poderia ser seu deserdado. Ter a humanidade como herança, ou em partilha, com ou sem testamento, suporia que a Humanidade fosse de antemão definida, pelo fato que existe ou tenha existido anteriormente. Ora, leio em um artigo de Jacques Derrida, publicado [no jornal] *l'Humanité Dimanche* [A Humanidade Domingo], de 4 de março de 1999, que, como se sabe, é o suplemento dominical de um jornal que se tornou a publicação do Partido Comunista Francês: “Minhas humanidades do domingo (A Humanidade)” – jogo de palavras com o plural e o singular – e acho essa citação de Jaurès, extraída do primeiro número do jornal *l'Humanité*, em 1904: “A Humanidade não existe ainda (lá) onde existe”.

<sup>1</sup> Tradução Gustavo Chataignier, PUC-Rio.

<sup>2</sup> Patrice Vermeren é professor emérito do Departamento de Filosofia da Universidade de Paris 8. Membro fundador do Colégio Internacional de Filosofia, ele é doutor *honoris causa* da Universidade de Buenos Aires e da Universidade do Chile. Seu último livro, *Penser contre*, foi publicado pela editora Sens et Tonka, 2019.

Pesquisei nos textos de Jaurès como essa frase enigmática poderia fazer sentido. Por exemplo, em “A Internacional e a pátria”, discurso proferido na câmara dos deputados nos dias 8 e 15 de dezembro de 1905, ou seja, um ano depois da fundação do jornal que atende por *l’Humanité*. Jaurès diz: “Quando, em 1870, a república foi proclamada pela terceira vez, isso se deu, imagino, após muitos eclipses, muitos abortos. Pois bem, assim como a democracia, assim como o voto universal, assim como a República, quer dizer, assim como um começo de justiça e de garantias entre cidadãos de um mesmo povo termina por se estabelecer contra todos os obstáculos, atravessa todas as decepções, assim como o arbítrio, a paz fundada no direito, quer dizer, sobre a justiça entre os povos, após várias tentativas, após abortos miseráveis, após dolorosas decepções, também se estabelecerá; *pois, na verdade, a humanidade não progride senão por etapas e por meio de dores* (aplausos da extrema esquerda)”. O pressuposto de Jaurès, enunciado desde sua conferência “Idealismo e materialismo” de 1894, é que a humanidade é o produto de uma longa evolução biológica, que precedeu a evolução histórica, e que o homem emergente da animalidade já possuía em seu cérebro predisposições e tendências. Haveria portanto etapas na história, e a humanidade não poderia se realizar completamente de início, mas procederia por etapas. A humanidade é um conjunto composto por seres reais, mas ao mesmo tempo um ideal, e um ideal realizável de alcance imperativo. Há, logo, um progresso da humanidade, sob condição que se atinja seu ideal.

É o que faz a matéria paradoxal e enigmática dessa conferência, da qual se sabe ter contado com Paul Lafargue, genro de Karl Marx, como debatedor, criticando as posições de Jaurès em nome da ortodoxia marxiana. “É a Humanidade que, através das formas econômicas que repugnam cada vez menos sua ideia, se realiza a si mesma”, escreve Jaurès.

E existe na história humana não somente uma evolução necessária, mas uma direção inteligível e um ideal. Portanto ao longo dos séculos o homem não pôde aspirar à justiça senão ao aspirar a uma ordem social menos contraditória a ele do que a ordem presente, e preparada por essa ordem presente, e assim a evolução de suas ideias morais é dirigida pela evolução das formas econômicas, mas ao mesmo tempo, por meio de todos esses arranjos sucessivos, a humanidade se busca e se afirma a si mesma, qualquer que seja a diversidade dos meios, dos tempos, da reivindicações econômicas, é o mesmo sopro de queixa e de esperança que sai da boca do escravo, do servo, do proletário; é o mesmo sopro imortal de humanidade que é alma mesma do que chamamos de direito. Portanto não é preciso opor a concepção materialista e a concepção idealista da história. Elas se confundem em um desenvolvimento único e indissolúvel, pois não se pode abstrair o homem se suas relações econômicas e a história são ao mesmo tempo um fenômeno que se desenrola segundo uma lei econômica e uma aspiração que se realiza segundo uma lei ideal.

A Humanidade não existe ainda lá onde existe porque antes da experiência da história e de um tal sistema econômico ela não realizou seu ideal prévio da justiça e do direito, um ideal preconcebido e perseguido, de forma de civilização e de forma superior de civilização: “e quando se move, não é pela transformação mecânica e automática dos modos de produção, mas sob uma influência obscura ou claramente sentida desse ideal”. Como se a determinação em última instância pela economia fosse compatível com a posição idealista, ao se considerar que a busca da justiça, o fato da Humanidade, é a fonte última sociedade. A isso, Paul Lafargue responde que o ideal não é o de justiça, produção espontânea do cérebro humano, mas o ideal perdido de paz e de alegria, de igualdade e de fraternidade, reminiscência do mito da época de ouro, de Platão, de Thomas More e de Campanelle, além de todas as religiões.

Recomeçarei pelo fim: a questão das humanidades. Portanto no jornal “*l’Humanité* Domingo” de 4 de março de 1999, que, como se sabe é o suplemento dominical de um jornal que se tornou o veículo do Partido Comunista Francês, Jacques Derrida publica um artigo intitulado: “Minhas *humanidades* do domingo”. Jogo de palavras entre o plural e o singular. Trata-se de celebrar o centésimo aniversário de um jornal fundado por Jean Jaurès, quem escrevia no editorial do primeiro número em 1904 um texto com o título “Nosso objetivo”: “A Humanidade não existe ainda (lá) onde existe”. Derrida se emociona com a evocação dessa citação: “Magnífica, intolerável. Uma al audácia deve despertar em alguns pulsões assassinas, e não somente nos assassinos de Jaurès, mesmo naqueles que o assassinaram após sua morte. Não suportariam ver posta em questão, de maneira trêmula, pois *acreditam saber*, o que tomam por adquirido e negociam todos os dias sobre o homem, ou mesmo o humanismo. Escuta-se daqui seu robusto bom senso: ‘Não se pode dizer isso (‘A humanidade não existe ainda ou ela apenas existe’) sem já deter uma ideia do homem, e sem se prender a ela. A adequação da coisa ao conceito pode permanecer algo por vir, não essa ideia de homem”. Dito de outra maneira, para os humanistas, a questão pode ser a da realização da essência, a ideia de homem pode preceder sua existência, mas já há nisso, já dada, uma ideia. O que Derrida sublima é portanto a força subversiva do enunciado de Jean Jaurès, diante de todo discurso humanista que pressuporia a existência de uma essência do homem, mesmo se acrescenta que Jaurès não deixa totalmente de lado o conteúdo da humanidade, uma humanidade a qual todos os socialistas conclamam de bom grado e trabalham pela realização: “razão”, “democracia”, “propriedade comum dos meios de trabalho”, “humanidade que reflete sua unidade superior na diversidade das nações

amigas e livres”. Pois o que resta do conteúdo da humanidade concebida para a realização de socialistas permanece, segundo Jaurès, abstrato: o anúncio da humanidade por vir é uma figura da humanidade indeterminada, caso contrário não haveria verdadeira promessa, mas apenas uma humanidade que já estaria lá. “Portanto não se sabe, com todo rigor, o que se acredita saber que se queira dizer em nome da humanidade”, escreve Derrida.

E nesse momento de sua demonstração ele opera uma aproximação entre Jaurès e Nietzsche: assim como a promessa de Jaurès é a promessa de uma humanidade da qual ele não parece poder dizer o essencial, Nietzsche dizia que o homem é um animal promissor, capaz de prometer (cf. *A Genealogia da Moral*). Cito ainda Derrida citando Austin: uma palavra não significa nada, é preciso construir frases. Portanto Derrida fará frases com a palavra Humanidade: 1) a Humanidade é o título de um jornal francês, mas universal; 2) o jornal a Humanidade oferece hospitalidade a todos os homens e mulheres de cultura de esquerda, para além de toda ortodoxia comunista; 3) o conceito de humanidade, quer dizer a humanidade do homem como promessa, é um conceito novo que coloca a questão do próprio do homem; 4) a humanidade é a humanidade do homem e da mulher, o que é distinto da paridade e da diferença sexual; 5) a humanidade é o horizonte de uma nova internacional, para além da soberania do Estado nacional e do cosmopolitismo; 6) a humanidade, tanto no que concerne às novas técnicas biogenéticas quanto à virtualização multimidiática ou ao novo espaço público, será “um novo para além espectral da oposição vida/morte, presença/falta, privado/público, Estado/sociedade/família; 7) a Humanidade plural é também a questão das velhas humanidades; 8) a Humanidade é o tema de uma reflexão crítica sobre a “globalização” enquanto humanização; 9) a Humanidade de Domingo [o jornal] evoca a questão do fim do trabalho.

Suspendo aqui minha leitura desse texto de Derrida, para evocar a genealogia filosófica clássica que ele tenta desconstruir: 1) o *gênero humano*, ou seja, o conjunto dos seres que se pode qualificar como humanos (cf. *O Político*, de Platão: o que faz a especificidade do gênero humano? O Estrangeiro procede segundo a série das seguintes dicotomias: o animal vivo é ou um animal selvagem ou um animal doméstico, este é ou animal aquático ou um animal terrestre, os animais com pena podem ser ou voadores ou ainda terrestres, e estes são ou quadrúpedes ou bípedes. E os bípedes são, por sua vez, ou emplumados ou homens. Sabe-se que essa definição do homem como bípede sem plumas será ridicularizada por Diógenes ao jogar um frango sem plumas na ágora e dizer: “Eis um homem segundo Platão”); 2) a *natureza humana* (de Aristóteles a Rousseau): Aristóteles define o homem como animal político (ele é o único que deve encarar sua própria

especificidade: viver em comunidade política) e dotado de linguagem (portanto capaz de formular julgamentos éticos); Rousseau mostra que o homem é menos a atualização de uma potência do que a superação de uma humanidade natural; ao quê acrescentar-se-ia Kant, para quem a humanidade é não apenas natureza, mas também liberdade; 3) a *condição humana* (com Montaigne e Sartre): o homem é do lado da cultura, das humanidades, ao fim de um processo de humanização.

Em três momentos, se se quiser restituir a lógica derridiana da desconstrução do conceito de humanidade, privilegiaremos três alvos: o humano, o humanismo e as humanidades. Derrida coloca então a questão do próprio do homem, mas sob condição da ameaça de sua não existência ou de sua existência fantasmática: contra a burrice do humano que, com a cultura e a civilização, se autoproclama aquele que se impõe, reivindicando o próprio do próprio, Derrida estima que antes de ser determinado como humano ou a-humano, o homem tem seu ponto de partida no elemento anterior/exterior da linguagem: o grama, ou grafema ou rastro – suplementaridade sem conteúdo, diferença [do neologismo e homofonia do autor, *différance*, ou invés de *différence*], que produz terror pois essa suplementaridade ameaça o próprio do homem, que o desejaria sagrado e separado. A questão se desenvolve até ser captada pela impossibilidade de se traçar uma fronteira objetiva e clara entre o humano e o animal. A única faculdade humana poderia ser a de dar a morte. A pena de morte seria então o próprio do homem. O crime contra a humanidade pode globalizar a noção de uma sacralidade do humano que temos por tarefa desconstruir, mas à condição de não trair o humano.

Segue-se que seria preciso lançar mão de um novo humanismo, com um outro homem, a humanidade de um homem outro ou um novo conceito de homem, com novas humanidades. Notemos que para tanto não se renuncia em nada à herança do velho humanismo, à dignidade do homem postulada por Kant como princípio, à condição de fundá-la na justiça, para além das divisões constituintes do sujeito (adulto/criança, homem/mulher, humano/animal), ou ainda o gênio. É em um tal lugar que a Universidade sem condição poderia fazer chegar esse “outro” humanismo: “A universidade deveria ser sem condição, um espaço de resistência crítica, desconstrutiva, onde se elaboram novas Humanidades, um novo conceito do homem”. Sabe-se que o título antigo da conferência pronunciada em Stanford em 1998 é o seguinte: “O futuro da profissão ou a universidade sem condição (graças às ‘Humanidades’, o que pode ocorrer amanhã)” (Derrida, 2001). A profissão de fé que concerne o amanhã como visado a partir do presente é assim enunciada: “Fé na Universidade, e, nela, fé nas Humanidades de amanhã”. Pode-se até aqui

falar de uma proposição de reforma universitária? Na realidade, não se trata tanto de regenerar a Universidade pelo retorno às Humanidades que se definiriam como cultura geral em oposição à especialização, mas em referência ao termo “Humanidades” conotado pelo lugar onde é dada a conferência, o departamento literário da universidade onde se professa nos Estados Unidos a *French Theory*; a universidade seria o lugar de apresentação de si do princípio de incondicionalidade que apelidaremos por Humanidades, o lugar onde, por essência, se exerce sob garantia de proteção das Humanidades, o direito soberano de tudo dizer. Pode-se afirmar que as “humanidades” sendo o elemento mais fácil a ser destruído pela filosofia, se ela quiser reformar a universidade, e singularmente nos departamento onde já é ensinada, seria questão de uma tomada de poder da filosofia na linha direta dos idealistas pós-kantianos fundadores da Universidade de Berlim – portanto Derrida reatualizaria essa tradição de Kant a Heidegger.

Mas para Pierre Macherey, ao comentar o texto de Derrida no seminário de seu grupo “A filosofia em sentido amplo”, de primeiro de dezembro de 2009, é preciso levar em conta o “como se”: “A questão própria da filosofia sendo a produção de idealidades discursivas que permitem o relance dos problemas da realidade à margem desta, no modo do ‘como se’, Derrida propõe que se reconsidere a essa luz em princípio os ensinamentos recenseados na rubrica ‘humanidades’, e, partir daí, em filigrana, a maioria dos outros ensinamentos dispensados no quadro da universidade, que teriam um máximo de benefício a retirar da lição suspensiva ou deliberativa ao adotar a atitude do ‘como se’”. O raciocínio de Derrida seria o seguinte: ele começa por considerar que a modalidade do “como se” é apropriada às obras de arte, às Belas-artes: pintura, escultura, cinema, música, poesia, literatura: “as humanidades, que se desdobram no campo da universidade, estruturam seus objetos de maneira a declará-los em relação a sua compreensão imediata, fazendo aparecer o que causava erro a esse tipo de apreensão e despendendo na senda assim aberta para revelar o que poderia ou deveria ser no lugar do que é simplesmente assim dado”. E pouco a pouco ele estende essa visão do “como se” além das humanidades, nos estudos de direito ou ciências. A universidade seria portanto o lugar do “como se”, ela se tornaria ela mesma um “como se”: ela cumpre missões, não tem funções de utilidade que lhes sejam designadas do exterior. As Humanidades seriam, logo, o que se mantém à distância de toda pressão econômica-política, uma universidade centrada na pesquisa da verdade e no conhecimento puro, com o risco dessa posição ser atacada por aqueles que contestariam a pretensão ao monopólio do reequilíbrio do sistema para lhe garantir a autonomia à qual tem direito ao nível dos princípios: veja-se a questão Sokal e Bricmon, atacando Derrida

em *Impostura intellectuais*, acusado de querer recuperar para as Humanidades o prestígio e os créditos da Universidade. Do mesmo modo, a posição derridiana, ainda que temperada pelo “como se”, poderia mobilizar partidários das velhas Humanidades, tais como Stéphane Toussaint, em seu livro *Humanismes et antihumanismes de Ficin à Heidegger* (edição Les Belles lettres), perseguindo a utopia do hiperhumanismo que engendra o anti-humanismo: uma desconstrução da identidade humanista para então liberar a pura alteridade, a esperança de Readings em ver os *cultural studies* organizarem a seleção de singularidades “pós-modernas” na universidade em ruínas: “Conceber a Universidade sem *Humanitas* com a chegada dos *cultural studies* liberados do sujeito humanista redundaria em se instalar em um plano no qual a *universality* não se aplicará nunca mais à percepção do outro” (Macherey, 2011, p.229).

Pode-se dizer que o homem desfruta de uma dupla relação com a linguagem: por um lado a possibilidade de herdá-la, por outro a capacidade de promessa. De uma certa maneira, a Humanidade, como as Humanidades, se encontra igualmente entre a herança e a promessa. Na promessa, há a ideia de incerteza no resultado. Derrida diria: uma promessa que fosse certa de que o bem é o bem, o mal é o mal, e que o bem não fará o mal não seria verdadeiramente uma promessa. Na promessa, como bem percebeu Marc Crépon, há também o fato de exceder o possível: se prometo o possível, apenas desenvolvo o programa, enquanto que a promessa digna desse nome deve exceder o possível. A promessa da Humanidade, a promessa de humanidades, se mantém assim na incerteza do futuro e no excesso sobre todo conteúdo concebido. Como o escreveu Mallarmé: « Um homem pode se modificar, com todo esquecimento (nunca convém ignorá-lo a não ser de propósito) da congestão intelectual nos contemporâneos”. Pode-se criticar a instrumentalização das Humanidades, fazendo surgir as Humanidades como um espaço onde seria possível que a crítica fosse uma crítica de si mesma: a crítica como exame em nome das Luzes sendo submetida a uma crítica, na qual toda finalidade desapareceu. A questão seria então que as Humanidades, como a Humanidade, estejam sob o risco da promessa. Risco no sentido ético ou poético que a promessa faz com que o pensamento perca seu tempo: a promessa de um novo dia, de um tempo novo, de um homem novo, de Humanidades novas, seja perigosa no enunciado das condições e das prescrições, corre o risco que a promessa se perca sozinha, sem jamais ser mantida. “O risco é a inversão da promessa em cálculo, em programa, apresentando o tempo em seu desenvolvimento linear, enquanto que a promessa, enquanto antecipação do futuro, é aberta e disponível ao tempo” (Marc Crépon). Como o diz Derrida, as novas “Humanidades” por vir tratam de

uma ideia ou de um próprio do homem que implicam sempre a promessa, uma promessa do homem outro ou do outro homem que é promessa messiânica sem conteúdo, à condição de que o outro humanismo não seja oposto àquele que herdamos.

### **A língua da filosofia, as biografias derridianas e a desconstrução da metafísica**

Em outras circunstâncias, em Salvador, Bahia, tentei mostrar como Derrida podia afirmar que o filósofo deveria ser sem passaporte, mesmo “sem documentos”, na medida em que pertence à comunidade universal, além da cidadania, do Estado, e mesmo do cosmopolitismo, tanto quanto e ao mesmo tempo que reivindica a escrita em sua língua, e até inventa uma língua em sua língua. Do mesmo modo podemos abordar Derrida pelo triplo imperativo paradoxal que governa seu cuidado filosófico: inventar uma escritura como uma revolução interminável, na fidelidade infiel à língua francesa; se manter nas bordas da instituição filosófica, em uma postura que não a coloca nem nas ortodoxias filosófica e universitária, nem no exterior, mas em uma posição dentro/fora que trabalha suas margens; se liberar do etnocentrismo e do eurocentrismo em nome da filosofia e de sua filiação europeias.

1) *Língua da filosofia*: a filosofia é uma ambição universal da razão e, ao mesmo tempo, se manifesta por momentos inteiramente singulares, no espaço e no tempo; como o mostrou Alain Badiou (2005), houve ou há um momento filosófico francês compreendido na segunda metade do século XX, comparável em dignidade filosófica ao momento grego clássico e ao momento do idealismo alemão. Derrida pertence a esse momento filosófico francês que vai de Sartre a Deleuze e o próprio Badiou, passando por Bachelard, Lévi-Strauss, Merleau-Ponty, Lacan, Althusser, Foucault, dentre as quais uma das especificidades é a invenção de um estilo próprio. Há assim em Derrida *uma relação complicada e paciente da língua à língua, um trabalho da língua sobre ela mesma, e o pensamento passa pelo trabalho da língua sobre a língua*. Não que seja preciso confundir a filosofia, a literatura ou a poesia; mas, já que a filosofia habita uma língua ou é habitada por ela, é preciso ter a experiência dos conceitos na e pela escritura.

<sup>3</sup> “Estou em guerra contra mim mesmo” (Derrida, 2004).



2) *Biografias*: Jacques Derrida nasceu em El-biar, perto de Argel, em 15 de julho de 1930. Em 1942, é expulso de seu liceu por conta da aplicação de leis antissemitas do governo Vichy. Aos dezenove anos, vai a Paris para se preparar para o ingresso na Escola Normal Superior (ENS). Ingressa dois anos mais tarde, e aí encontra Louis Althusser, também nascido em Argel. Após ter redigido uma monografia sobre Husserl em Louvain, passa no concurso de agregação de filosofia, faz seu serviço militar sendo professor em uma escola de crianças das tropas da Argélia e em seguida segue para Harvard, sempre para os estudos de fenomenologia. Em seu retorno dos EUA é nomeado professor assistente na Sorbonne; em 1964 se torna mestre-assistente na Escola Normal Superior, posto que deixará apenas em 1984 para ser eleito na Escola de Altos Estudos em Ciências Sociais (EHESS) a uma direção de estudos em um cargo institucional criado para ele.

Uma outra biografia possível seria aquela, inversa, que manifestaria todos os obstáculos postos ao seu reconhecimento na filosofia acadêmica e na Universidade na França – não obterá vaga na Sorbonne ou no Collège de France, sequer aquele de Paul Ricœur na Universidade de Nanterre –, ao passo que é o filósofo francês mais conhecido no exterior, dos EUA ao Japão e da Argentina à Rússia. Um destino indissociavelmente ligado à sua postura filosófica, cujo conceito mestre é a desconstrução.

3) *O que é a desconstrução?* Não um sistema, menos ainda um método – ela escapa a toda ideia de aplicação de regras –, mas uma subversão sistemática da filosofia europeia, que é igualmente a vontade de dissociar o pensamento crítico da tradição filosofia institucionalizada na finalidade de pôr em questão a dominação do conceito e da conceituação; à distância de todo irracionalismo, mas também de todo positivismo, e, numa conjuntura onde dominam o estruturalismo e a teoria dos atos de linguagem (*speech acts theory*), uma contestação da autoridade da linguagem e do logocentrismo.

No ponto inicial, Derrida interroga a fenomenologia transcendental de Husserl para nela detectar o privilégio da voz e da escritura fonética que atravessa toda a história da metafísica ocidental: “O que é o *querer* dizer? Quais são as relações com o que se acredita identificar com o nome de *voz* e como valor da presença, presença do objeto, presença do

sentido à consciência, presença a si na palavra dita viva e na consciência de si?”). Em seguida, em *Da Gramatologia* (1967), e a partir da leitura de Rousseau, ele mostra que é preciso substituir o modelo do logos pelo de escritura, pois a forma escrita permite que se dissocie um texto de seu contexto de origem e o torna disponível para uma *decifração* [*déchiffabilité*] e uma *lisibilidade* infinitas. A desconstrução não é uma destruição, é ao contrário o gesto que abre as possibilidades ao infinito de se ler um texto de outra maneira do que a feita pela tradição. Desconstruir a filosofia é introduzir a dimensão do jogo – se religar assim com Heráclito e os pré-socráticos, como bem notou Sarah Kofman: toda construção demanda uma nova construção, toda escritura, um suplemento, toda construção uma desconstrução, toda escritura, um processo de apagamento e de anulação.

1966 e 1967 são os anos climatérios do momento filosófico francês. Em 1966 surgem *O Bergsonismo* de Gilles Deleuze, e *As Palavras e as Coisas* de Michel Foucault, sem prejuízo à edição francesa das *Obras Filosóficas Completas de Nietzsche*. Saem nas livrarias também os *Escritos* de Jacques Lacan (que assim faz a dedicatória a Louis Althusser: “caro Althusser, eis-nos na mesma charrete! Assim como no caminho que escolhemos (uma sorte a mais), o seu Lacan”). Georges Canguilhem reedita com novas reflexões *O Normal e o Patológico*. Em 1967, Jacques Derrida reúne seus últimos artigos em *A Escritura e a Diferença* e publica, o vimos, *Da Gramatologia*. Saem enfim novas levadas dos *Cadernos Marxistas Leninistas* da ENS (com o artigo de Althusser sobre “Materialismo dialético e materialismo histórico”; nos números seguintes viu-se igualmente dois números intitulados “Arte, linguagem, luta de classes”, além do artigo de Alain Badiou sobre “A autonomia relativa do processo estético”, e “A grande revolução cultural proletária”, uma introdução anônima redigida por Louis Althusser); do mesmo modo, os oito primeiros *Cadernos pela Análise* (“A verdade”, “O que é a psicologia?” etc., e singularmente “Lévi-Strauss no século XVIII”, com um prefácio e um artigo de Derrida).

Nesses anos climatéricos, a voz de Derrida é singular. A partir de 1967, ele fará variar em extensão e em compreensão seu conceito de desconstrução, à prova de uma multidão de textos filosóficos (Platão, Hegel, Heidegger, Aristóteles, Nietzsche, Kant, Montaigne, Marx, Kierkegaard), psicanalíticos (Freud e Lacan) e literários (Kafka, Blanchot, Leiris, Joyce, Ponge, Bataille, Genet, Cixous, Celan, Jabès, Artaud, Marllarmé). Ele trabalha também com formas inéditas de escrita. *Glas* (para parodiar Derrida: “dupla lição de anatomia nas margens, e à margem de margens”<sup>4</sup>), divide assim a página em duas colunas, com dois textos diferentes, um (à esquerda) sobre Hegel, o outro (à direita) sobre Jean

<sup>4</sup> Derrida, 1974, p. 55.

Genet. Postigos (quadrados ou retângulos textuais) e brancos pontuam essas colunas, em um dispositivo tipográfico que também recorre a fragmentos autobiográficos. Os conceitos derridianos (enxerto, disseminação, diferença, rastro, suplemento) estão assim submetidos à língua própria de Genet – e não a ela aplicados – de maneira que se desenvolve o campo infinito de significações possíveis. Essa experiência de escritura polimorfa, que implica em repensar as partilhas convencionadas entre literatura e filosofia se repete e *A carta de Sócrates a Freud e além* (1980): “Essa sátira da literatura epistolar deveria ser recheada: de endereços, de códigos postais, de missivas criptadas, de cartas anônimas, o todo deixado a inúmeros modos, gêneros e tons”, escreve Derrida. “Abuso aí de datas, assinaturas, títulos ou referências, a própria língua”. Usar e abusar (d’)a língua é também a tarefa da filosofia.

### ***Posições: a justiça como experiência do impossível***

Como, a partir daí, Derrida vai postular a questão da justiça? Não positivamente, como se faz na metafísica, mas como experiência do impossível, experiência daquilo que não podemos ter a experiência e que ele nomeia como experiência da aporia. A justiça entretém uma relação de contiguidade com o direito, mas essa contiguidade opera justamente na distinção entre o imperativo e o ato de justiça. O ato de justiça está em situação, concerne uma singularidade, indivíduos, grupos, existências insubstituíveis, o outro ou eu *como* outro, enquanto que a regra, a norma, o valor ou imperativo de justiça são uma forma geral, à condição que essa forma geral prescreva a cada vez uma aplicação singular. O problema é então essa: como conciliar esse ato de justiça singular com o imperativo de justiça marcado pela generalidade de sua forma. Não há direito sem pretensão de exercício em nome da justiça, porém ao mesmo tempo não há justiça sem um direito que seja coercitivo, posto em trabalho, constituído e aplicado pela forças.

Um dos modos de interrogação dessa maneira de se colocar a questão do direito em Derrida seria de aproximar a sua teoria de um outro pensador do direito e assim de indicar as proximidades e homologias de estrutura, bem como de marcar as diferenças. Por exemplo, aproximar Derrida de Kelsen e do positivismo jurídico, como tentou Adolfo Barbera de Rosal (1994), por meio daquilo que Kelsen invalida na questão: o que é o direito? Como não pertinente, pelo fato de que o direito não é nada em si mesmo, mas se encontra sob condição de ser posto como direito por uma autoridade. E certas *posições* de Derrida concernem ao direito, à lei e à justiça não deixariam de evocar os filosofemas de

<sup>5</sup> Derrida, 1994a, p.38.

Kelsen. É claro que para mim essa aproximação é totalmente improvável, mesmo se pode aparecer cômodo para esboçar as *posições* de Derrida.

A primeira *posição* seria a que marca uma distância irreduzível entre a justiça e o direito, entre o que é da ordem do incalculável (a justiça – mas ela exige que se calcule com o incalculável) e o que é calculável (o direito – comandado pelo incalculável da justiça). E desse ponto de vista a operação de desconstrução seria tornada possível no intervalo que separa a indesconstruibilidade da justiça e a desconstruibilidade do direito. Derrida, como bem assinalou Charles Ramond (2001), começa por dizer que a desconstrução é a justiça. O que poderia a primeira vista parecer obscura, mas que se compreende a partir do momento em que haveria uma homogeneidade de estrutura entre a justiça no sentido próprio e a desconstrução. E em quê haveria homogeneidade de estrutura? No fato de que uma decisão de justiça supõe concomitantemente a aplicação da regra e a suspensão da regra. Pois não haveria como ter justiça senão em relação a uma regra comum, até então uma aplicação mecânica e indiferenciada da regra seria uma injustiça encarnada, já que não levaria em conta nem a singularidade do judicial, nem a liberdade do juiz encarregado e avaliar e de modular a aplicação da lei. Existe portanto no momento mesmo onde a justiça é pronunciada, ao mesmo tempo e no mesmo movimento de suspensão e de aplicação da regra. “Para que uma decisão seja justa e responsável, é preciso que no seu próprio momento seja ao mesmo tempo regra e sem regra, conservadora da lei e bastante destrutiva ou suspensiva da lei para ter que dever a cada caso reinventá-la, rejustificá-la, a reinventar ao menos na reafirmação e na confirmação nova e livre de seu princípio. Cada caso é outro, cada decisão é diferente e requer uma interpretação absolutamente única, que regra existente ou codificada alguma não pode nem deve absolutamente garantir” (Derrida, 1994, p.51).

A justiça tem portanto exatamente a mesma estrutura de uma destruição-construção, quer dizer de uma desconstrução da lei. E Ramond acrescenta que pelo viés da identificação à justiça, a desconstrução se revela assim uma prática vigilante dos códigos da cidade. Um direito é sempre construído, construtível e desconstrutível. O que significa que não é jamais fundado. A justiça é, quanto a ela, radicalmente do lado do indesconstrutível, e em princípio do sem construção, posto que é o momento da decisão, da atenção dirigida à singularidade, ao acontecimento, à singularidade absoluta. Nesse sentido, “a desconstrução ocorre no intervalo que separa a indesconstruibilidade da justiça da desconstruibilidade do direito. Ela é possível como uma experiência do impossível, lá onde, mesmo se não existe, se *não está presente*, não ainda ou jamais, *há justiça*” (*idem, ibidem*, p.35). Da mesma maneira

que opera por textos filosóficos, literários ou jurídicos, a desconstrução no que diz respeito aos textos jurídicos designa o processo de vida das estruturas, sua renovação na, pela e apesar de sua permanência. Contra todo diagnóstico de violência que seria causada às coisas, à imagem de um ato gratuito, a desconstrução, ao contrário, escreve e descreve o movimento de estruturas paradoxais da realidade.

A segunda *posição* de Derrida seria a que liga a força ao direito, e define o direito como força autorizada, “uma força que se justifica ou é justificada a se aplicar, mesmo se essa justificação pode ser julgada como injusta ou injustificável” (*idem, ibidem*, p.17). Uma posição que Derrida enuncia em se apoiando sobre a lembrança de *Introdução à doutrina do direito* de Kant: há leis não aplicadas, mas não há leis sem aplicação, não há aplicação da lei sem força, que essa força seja direta ou não, física ou simbólica, exterior ou interior, brutal ou sutilmente discursiva, ou ainda hermenêutica, coercitiva ou regulativa etc. E essa aplicação do direito não é um suplemento, mas participa essencialmente do conceito da justiça como direito enquanto essa justiça se faz direito, da lei como direito. Uma força de lei que é distinta – como força legítima que cumpre o direito – da violência que é uma força sempre julgada injusta (o que segundo Alfredo Barbera del Rosal deveria ser criticado na ideia de Kelsen, segunda a qual o direito é um modo de organização da força, mas uma vez mais a comparação se encerra aí).

Enfim, a terceira *posição* de Derrida referir-se-ia ao fundamento místico da autoridade (uma expressão de Montaigne, retomada por Pascal, convocada e reinterpretada aqui para se pensar a origem da autoridade e a posição da lei como violência sem fundamento). Seriam, com efeito, indecifráveis e ininterpretáveis o fundamento do direito e sua violência fundadora, que não pode ser autorizado por legitimidade anterior alguma (Derrida. 1994b). Pois o momento instituinte, fundador e justificador do direito implica em uma força performativa, quer dizer interpretativa, e um apelo à crença. O direito para Derrida não está a serviço da força, não é seu instrumento dócil e servil, o instrumento que seria portanto distinto e exterior do poder dominante, mas se manteria, com o que se chama força, o poder ou a violência, uma relação mais interna e complexa. A operação que quer dizer fundar, inaugurar, justificar o direito, fazer lei, consistiria em um golpe de força, em uma violência performativa e portanto interpretativa que, nela mesma, não é nem justa nem injusta, e que justiça alguma, nenhum direito prévio e anteriormente fundador, nenhuma fundação preexistente, por definição, não poderia nem garantir, nem contradizer ou invalidar (Derrida. 1994b). “A transcendência inacessível da lei diante da qual o homem se mantém não parece transcendental senão na medida em que depende apenas do ato

performativo pelo qual se institui. A lei é transcendente e teológica, portanto sempre por vir, porque é imanente, finita e portanto já passada”. (Alfredo Barbera del Rosal daí retira que a transcendência, a fundamentalidade da lei depende exclusivamente do êxito (da capacidade de produzir efeitos) da posição posta pelo direito em Kelsen, assim como a transcendência da lei, seu caráter de fundamento, depende exclusivamente do ato performativo, por definição finito, que o institui em Derrida – mas uma vez mais, o que me interessa não é a comparação dos dois filosofemas, sem dúvida legítima, mas aquilo que pode ser retido para a elucidação dos efeitos das posições de Derrida).

### **Instituições filosóficas, de Victor Cousin e do direito à filosofia**

Para concluir, gostaria de evocar, somente esboçar, no quê essa posição leva à reivindicação de um direito à filosofia, e também propor algumas recordações pessoais.

A desconstrução derridiana deve também sua especificidade ao interesse que dedica às “margens” da filosofia, ou se se quiser às suas “bordas”. De onde a atenção dirigida por Derrida às instituições que condicionam a possibilidade de escrita dos textos: escolas, programas, estruturas escolares e universitárias. Derrida nunca deixou de colocar em tensão essa dupla exigência: defender incondicionalmente a filosofia e seu ensino contra todos aqueles que ameaçam sua existência, e sempre se indagar sobre sua origem, seu destino e seus limites. Em 1974, funda com professores e alunos de liceus o GREPH (Grupo de pesquisa sobre o ensino filosófico), que milita para a ampliação do ensino em filosofia e para repensar suas formas, criticando singularmente a da dissertação. Meus amigos e eu mesmo nos engajamos à época na herança de maio de 1968, em um movimento mais radical de contestação do saber e da resistência a todas suas formas de institucionalização (posição de poder, reconhecimento acadêmico, controle da hierarquia, certeza do verdadeiro). Publicamos uma revista: *O doutrinal de sapiência (Le doctrinal de sapience)* e uma coleção de livros, “Os almanaques do filósofo manco” – que edita sucessivamente *A filosofia em armadilha mortal*, *Defesa da Universidade e da filosofia* de Victor Cousin, *Os crimes da filosofia*, com Georges Navet, Stéphane Douailler, e outros, e eu participo também de uma outra revista *As revoltas lógicas (Les révoltes logiques)*, cadernos do Centro de pesquisas sobre as ideologias da revolta, com Jean Borreil, Geneviève Fraisse, Jacques Rancière e Patrick Vaudray, dentre outros.

Lembro-me de um certo encontro com Derrida no escritório de Althusser na ENS da rua d’Ulm, e sobretudo de uma manifestação de rua contra a redução do ensino de

filosofia na formação dos professores, que se desenrolou atrás de uma pequena bandeira um pouco ridícula cuja palavra de ordem era “Conhece-te a ti mesmo”. Era o tempo no qual o ensino de filosofia era alvo de ataques dirigidos pela política e ideologia tecnocrática em matéria de ensino do poder liberal de Giscard d’Estaing. Tínhamos feito um vasto movimento de defesa de nossa disciplina, sem dúvida porque se tornou nossa profissão, mas também, e ardentemente, porque não servia para nada. Pensávamos na verdade que o Estado liberal queria substituir a filosofia pelas ciências humanas, a psicologia, a sociologia, e todos os tipos de formação prática destinada a técnicos do saber, não porque a filosofia poderia surgir como uma disciplina subversiva ou perigosa, mas porque a filosofia, nos cursos do ensino secundário e na formação de professores, era uma “perda de tempo”, segundo o ministro da educação da época. Em suma, não éramos rentáveis e lutávamos pela manutenção oficial de nossa inutilidade, e pela existência no ensino desse momento filosófico. Derrida, nessa época, participa de todos os combates dos filósofos de minha geração (a de 1968), para não dizer que os precede. Uma geração que procede ao menos de dois paradoxos. Nossos veteranos tinham se dividido internamente, separavam no tempo e no espaço a profissão de filósofo das lutas políticas, e podiam explicar Descartes em aula adotando um ponto de vista materialista, sem pôr em causa a forma institucional da prática de ensino. O professor de filosofia membro do Partido Comunista era assim professor conformista, senão modelo, cujo engajamento político se traía apenas numa tomada de posição anti-espiritualista. Quanto a nós, pretendíamos inventar uma relação mais autêntica entre as lições tiradas de nosso passado sessenta-oitista [*soixante-huitard*] e contestador e nossa prática atual da instituição filosófica. Mas como conciliar essa exigência com a defesa da instituição? Segunda figura do paradoxo de nossa geração: os filhos de Nietzsche, Marx e Freud se tornavam os defensores da filosofia escolar e universitária!

Em 1979, Derrida se encontra na primeira fila da tribuna dos Estados Gerais da Filosofia, que reúnem toda a comunidade filosófica na Sorbonne em uma indagação inédita dela mesma sobre ela mesma. Em seu discurso de abertura na Sorbonne, diante de 1200 pessoas (16 de junho de 1979), ele lembra que o termo “Estados Gerais” evoca aqueles de 1789, tendo rompido com os predecessores pois foram fundadores, ao se proclamar assembleia nacional e depois constituinte, recolocando radicalmente em jogo a ordem ou as ordens que anteriormente os constituíam: “Se houve acontecimento, houve na medida desse projeto eminentemente filosófico de autofundação que não se inicia senão de si mesmo e sem referências às garantias, hierarquias ou legitimidades anteriores”. Com os Estados Gerais da filosofia, se trata de uma afirmação da relação com a filosofia e da

relação da filosofia a si mesma (“se algo assim existe”), à condição da pergunta: “O que se diz e se faz hoje em nome ou sob o nome da filosofia? E quanto à filosofia? E quanto ao pensamento? O que se ensina, deve ou pode ainda se ensinar *sob esse nome, nesse nome e quanto a aquele que se apresente sob esse nome?*”. Oito anos mais tarde, organizamos um encontro “Escola e filosofia”, na Universidade de Nanterre, e Derrida nos dá uma carta prefácio, nos atos publicados: *A greve dos filósofos* (Derrida, 1986). Nessa carta-prefácio, intitulada “As antinomias da disciplina filosófica” (que terá um destino singular, do qual pode se ver um rastro nos usos ainda hoje, por exemplo em Carolina Ávalos e a Associação dos professores de filosofia do Chile<sup>6</sup>), ele traça uma ligação entre o filosofar, a filosofia e sua disciplina, e a relação entre a necessidade de uma escrita desconstrutiva e a reafirmação da filosofia.

Ele evoca os sete mandamentos contraditórios aos quais nós, professores de filosofia, não queremos renunciar: 1) é preciso protestar contra a submissão do filosófico contra toda finalidade que seria imposta do exterior (técnico-econômica ou sócio-política), mas sem para isso renunciar à finalidade crítica da filosofia; 2) é preciso protestar contra todo encarceramento da filosofia em um lugar, um tipo de objeto ou uma forma, mas é preciso reivindicar a identidade do filosófico enquanto tal; 3) é preciso reivindicar o liame indissolúvel entre o ensino e a pesquisa, mas a filosofia também não pode se limitar ao ensinável e deve se confrontar sem cessar ao horizonte do ensinável; 4) é preciso exigir implacavelmente novas instituições para a filosofia, mas a filosofia deve sempre estar em excesso sobre as instituições, em nome da verdade e do pensamento; 5) é preciso mestres, e uma formação de mestre para ensinar essa disciplina não ensinável, mas ao mesmo tempo o professor de filosofia, ainda que funcionário assalariado do Estado, deve reivindicar sua autonomia e a liberdade democrática a mais completa para a comunidade filosófica; 6) é preciso tempo para a transmissão do filosófico, sem dúvida mais do que os nove meses da turma de formandos, mas é preciso também evitar a dispersão, organizar a duração; 7) é preciso uma relação professor/aluno, mas também uma autodidática, e que o mestre possa se apagar.

Essa reafirmação da filosofia, que ele põe em prática, pode ser feita ao risco mesmo de sua própria liberdade. Recordo-me da prisão, algum tempo depois, de Derrida, na fronteira da Tchecoslováquia, envolvido em uma maquinação policial inverídica que havia consistido em fazê-lo passar como portador, senão traficante, de haxixe, ao passo que ele ia fazer seminários de filosofia clandestinos com dissidentes de Praga. Igualmente, de algumas

<sup>6</sup> Ávalos, 2014.



histórias que nos contou em seu retorno, sem dissimular o medo que o acometeu quando percebeu que ninguém sabia para onde tinha sido sequestrado, nem o tempo que isso duraria, nem a acusação absurda em nome da qual era perseguido. E li e sempre reli as linhas que tinha consagrado ao processo de Sócrates, em seu curso sobre a hospitalidade, como um eco dessa experiência existencial.

Em 1983, com uma ideia reguladora propriamente derridiana – o direito à filosofia – que se funda o Colégio Internacional de Filosofia (CIPh), sob condição da igualdade e da não permanência das funções (colégio), na reivindicação de um idioma aberto à língua do outro (internacional), e de se levar aos limites do filosófico (filosofia). Durante mais de um ano, o Colégio provisório (constituído por Christine Buci-Glucksmann, Françoise Carasso, François Châtelet, Jacques Derrida, Elisabeth de Fontenay, Pierre-Jean Labarrière, Dominique Lecourt, Marie-Louise Mallet, Francine Markovits, Jean-Claude Milner, Jean-Luc Nancy, Patrice Vermeren) havia elaborado os estatudos, contra outros paradigmas, e Derrida tinha sido eleito primeiro presidente de sua Assembleia Colegial, antes de passar o cargo a Miguel Abensour. Lembro-me dessas longas reuniões de quarta-feira, rua Descartes ou na casa de François Châtelet, de seu rigor para inventar colegialmente essa comunidade filosófica por vir, jamais vista. Dentre tantas recordações: quando era questão de redistribuir os seminários de maneira diferente das divisões acadêmicas. Tínhamos assim inventado o colóquio “pensar o feminino”; ele disse sentir muito não poder encaixar o seminário nessa rubrica. Mas por quê?, indagou uma filósofa na mesa. “Porque sou uma mulher”, lhe respondeu. E quando se tratava de exhibir por bravata ou não o seminário de Toni Negri no programa do Colégio, enquanto a Interpol e a extrema direita italiana tentavam localizá-lo para mata-lo (havíamos decidido que Negri faria seu curso clandestinamente no apartamento de François Châtelet, rua Clauzel).

Lembro-me de numerosas expedições filosóficas no interior, em Sofia Antipolis, cidade das ciências em Nice, com Christine Buci-Glucksmann e Dominique Lecourt, ou na cidade do Creusot, pequena cidade operária das fábricas da Michelin em greve, para um colóquio sobre “Os selvagens na cidade. Saberes populares e emancipação do povo”. Recordo-me também das primeiras decisões que tomamos com ele para estabelecermos relações com os filósofos chilenos excluídos da Universidade pela ditadura militar, e singularmente com Rodrigo Alvaay e Carlos Ruiz-Schneider, na volta de uma viagem filosófica de Pierre-Jean Labarrière, e que determinaram, se posso dizer, meu próprio destino latino-americano. E da emoção que tive ao escutá-lo dez anos mais tarde na faculdade de direito de Buenos Aires, falar de uma maneira intempestiva no presente,

enquanto toda a imprensa mencionava o testemunho do capitão Scilingo, o testemunho e a testemunha.

Para evocar o Colégio Internacional de Filosofia, farei referência ao discurso pronunciado por Derrida no seu décimo aniversário em 1993, com o título “O outro nome do Colégio”<sup>7</sup>, publicado recentemente por Gustavo Celedón em tradução espanhola no primeiro número da Revista Latino-Americana do CIPh. Recordo-me particularmente disso porque ele me concedeu o presente de participar de minha banca de doutorado, com Miguel Abensour, Jacques Rancière, Jacques Lagroye e Hélène Védrine, em um trabalho sobre Victor Cousin, a institucionalização da filosofia na França e o jogo entre filosofia e Estado). Derrida cita longamente Victor Cousin, que por sua vez volta a 1828 em sua cadeira na Sorbonne, depois de ter sido suspenso durante oito anos pela restauração, e depois de ter sido preso durante um ano na Alemanha sob a acusação de ter desejado organizar um complô contra a Santa-Aliança, da qual se defendeu afirmando tão só defender a ideia de liberdade em filosofia (e se sabe que mais tarde ele pronunciará uma série de discursos na câmara dos Pares em 1844 sobre a defesa da Universidade e da filosofia, à época atacadas pela Igreja católica hostil ao monopólio do ensino, discursos longamente comentados por Derrida em *A Idade de Hegel*, publicado na obra coletiva do GREPH, *Quem tem medo da filosofia?*). Victor Cousin expõe que a filosofia não é a inimiga nem da indústria e da economia política, nem das leis ou da religião:

“A filosofia é a inteligência absoluta, a explicação de todas as coisas. De quê poderia ela portanto ser inimiga? A filosofia não combate a jurisprudência, mas a eleva a uma esfera superior: ela faz o espírito das leis. A filosofia não corta as asas divinas da arte, mas a segue em seu voo, mede seu alcance e seu objetivo. Irmã da religião, ela recolhe em um comércio íntimo com ela suas potentes aspirações: aproveita ao máximo suas santas imagens e seus grandes ensinamentos, mas ao mesmo tempo converte as verdades que lhes são ofertadas pela religião em sua própria substância e em sua própria forma; não destrói a fé; a esclarece e a fecunda, e a eleva do meio-dia do símbolo à luz do pensamento puro”.

E Derrida faz a pergunta: por quê o Colégio Internacional de Filosofia hoje faz e diz outra coisa que Victor Cousin no início do século 19?

Victor Cousin, a partir de 1830, acumula, até 1848, os cargos de mestre de conferências na Escola Normal Superior e de professor na Sorbonne (ele faz passar as teses de doutorado dos melhores estudantes, depois de ter definido seus temas e seguido as elaborações), de presidente da agregação (recruta os professores), membro do Conselho

<sup>7</sup> Derrida, 1993.

Superior da Instrução Pública (administra as carreiras) e até de presidente da seção filosofia da Academia das Ciências Morais e Políticas (atribui os prêmios àqueles que desejam reconhecimento por trabalhos filosóficos que poderiam por vezes terem sido elaborados fora da Universidade). O que Georges Navet assim analisou: a filosofia, na primeira metade do século 19 na França, é *governada* por Victor Cousin, em três sentidos. Primeiro desde o interior: o fluxo de discurso em aparência dispersos que se apoiam no nome de filosofia é dirigido por uma meta-doutrina, o ecletismo, que enuncia sua verdade, o destino e o sentido. Em seguida como prática: há três leituras autorizadas, e outras inválidas, da tradição. Enfim o governo da prática supõe o dos praticantes: os professores, cuja formação, a carreira universitária e a produção filosófica são cuidadosamente controlados pelo chefe do regimento filosófico, Victor Cousin. A filosofia é assim *governante*. Do interior, pois é autogoverno da razão, e obediência apenas à razão como a verdadeira liberdade, a filosofia é paradigmática da liberdade. Governante também pois legitima a dominação da “aristocracia legítima”, quer dizer, aqueles são governados pela razão pelo lazer e capacidade, sobre aqueles que, curvados sob o peso do trabalho tomados pela incapacidade de desenvolver as virtualidades de sua razão, destinam-se ao senso comum popular e à crença religiosa. Governante, enfim, posto que a filosofia como ensino se encontra situada no coroamento dos estudos secundários [ensino médio], sob condição dessa consciência trazida aos portadores da razão serem legitimamente conclamados à dominação, em um regime político (a monarquia de julho) ele mesmo fundado na razão por ecletismo. “O ecletismo só permanece”, escreve Georges Navet, “ao afirmar que a história da filosofia é o reflexo e a quintessência da história da humanidade, ao transformar a história da filosofia em filosofia da história *tout court*” (Navet, 1996).

Victor Cousin é portanto a figura emblemática da institucionalização da filosofia na França no começo do século XIX, instalando de maneira durável esse ensino no coroamento do curso secundário, e o fundador de uma escola espiritualista cujos filosofemas são: 1) a psicologia é o vestibulo da filosofia (é preciso começar pelos fatos da consciência, e não pelos fatos da experiência como fizeram os empiristas e os sensualistas do século XVIII); 2) a filosofia esgotou os quatro sistemas possíveis do idealismo, do materialismo, do ceticismo e do misticismo, não se pode mais inventar uma nova filosofia, senão um ecletismo ao se fazer a partilha do verdadeiro e do falso em cada sistema, e de se seguir a história da filosofia. Assim como Guizot estabelecerá em política que não se pode mais inventar um novo regime, após os excessos da monarquia absoluta e do democratismo extremo, o regime do tempo será em consequência um misto, a monarquia

constitucional – e Cousin enuncia em seu discurso de 1828, em um gesto filosófico que imita e caricatura sem o confessar o hegelianismo, que a filosofia do tempo, o ecletismo, legitima a carta constitucional. Vocês sabem talvez que o Brasil teve seu Victor Cousin negro, na pessoa de Gonçalves de Magalhães, cuja influência na instituição filosófica brasileira foi demonstrada por Júlio Mirando Canhada, em sua tese de doutorado defendida ano passado na USP, sob a orientação de Marilena Chauí (Canhada, 2017).

A questão portanto é: em quê a reafirmação da filosofia em Derrida é algo completamente diferente da reafirmação da metafísica em Cousin, e por quê, ao se dizer aproximativamente a mesma coisa de Cousin, ele diria outra coisa: a filosofia e o colégio teriam apenas amigos? Derrida se interroga sobre o nome da filosofia enquanto está associado a todo pensamento que não se deixa determinar por o que quer que seja, e singularmente afirma para além de todos os programas tecno-científicos ou culturais sem necessariamente se opor a eles ou os limitar sob o modo “crítico”. À crítica, que é apenas uma das possibilidades filosóficas, ele substitui a desconstrução, ou seja um pensamento afirmativo que, “nem tecnocientífico, nem cultural, nem mesmo inteiramente filosófico, guarda uma afinidade essencial com o filosófico que ela trabalha em seu discurso assim como em suas estruturas institucionais, pedagógicas, políticas etc..”.

Essa desconstrução é a condição de possibilidade de toda reconstrução das relações (e por vezes mesmo de interrupção dessas relações) entre o Estado, e em sua forma institucional ou não, o saber, a técnica, a filosofia, o pensamento. Do mesmo modo, ele se indaga sobre o nome do Colégio, enquanto o chama um outro nome do Colégio: porque toda fundação evoca uma refundação, porque uma fundação só funda para se engajar e se refundar em sua tradição, e que essa reafirmação não é e não deve ser um ato de repetição ritual e mecânica, mas se dar na juventude de um recomeço, que seja acompanhado da memória dos começos precedentes. Seja a ideia de uma instituição filosófica que, por permanecer assim, não poderia assegurar sua tradição viva a não ser renovando sem parar sua auto-fundação, como gesto crítico em relação a toda instância acadêmica da filosofia.

Terminarei com uma longa citação de uma intervenção de Derrida em 1988, que refuta a ideia de que o Colégio Internacional de Filosofia tenha se constituído contra a Universidade:

*Jacques Derrida.* Gostaria de prosseguir me recordando de todas as esperanças que depus, junto a outros, no Colégio no início de sua história, quer dizer, em 1983. Entre todas essas esperanças, que não foram decepcionadas, havia, de um lado, a da diversidade de participações, uma diversidade ela mesma diversa, quer dizer, uma diversidade de status, professores, não professores,

franceses, não franceses, filósofos de profissão, pessoas vindas de outras disciplinas, e uma diversidade que tomava partido de uma resistência à intimidação. É possível, claro, que haja diversidade, não consenso, nas universidades, mas os efeitos de instituição fazem com que essas discussões, notadamente quando se chega a organizar colóquios, sejam limitados; em todo caso, esse dissenso não é buscado por ele mesmo como deliberadamente tomamos o risco desde a partida. O exemplo do colóquio Heidegger – poderíamos tomar muitos outros se tivéssemos tempo – era particularmente notável a esse respeito, pois se estava em plena época do “caso Heidegger” e me lembro de intervenções nas quais onde, de um lado, era questão mostrar conhecimento da leitura dos textos de Heidegger; de outro, trata-se de mostrar as diversas maneiras de não se estar de acordo com Heidegger, de colocar as questões notadamente políticas ao texto e ao pensamento de Heidegger sem ceder aos processos midiáticos e aos métodos expeditivos que dominavam a cena pública. Desse ponto de vista o espírito de resistência à intimidação, de onde quer que venha, que seja exercida da instituição do momento, que seja do teatro das mídias, ou ainda da doxa parisiense, essa resistência é o que sempre me seduziu no Colégio e creio que esteja ainda viva. Também tomamos o cuidado de fazer com que todas as precauções possíveis, e as mas explícitas que sejam, para apontar que não estamos em guerra com a universidade, que as diferenças que nos separam de outras instituições acadêmicas não são vividas por nós no modo da guerra. E essa provocação à resistência, provocação que creio calma, que sempre permaneceu bastante serena que devia permanecer em razão mesmo da diversidade dos parceiros do Colégio (jamais formamos um batalhão homogêneo), essa provocação à resistência tirava sua força do fato de que o lugar do Colégio, o lugar do pensamento, o lugar da instalação institucional, simbolicamente, não era Paris. Sem dúvida, o Colégio se encontra em Paris, mas tínhamos o sentimento, e fizemos tudo para confirma-lo, de que nosso lugar essencial não era um lugar de cidadania parisiense ou mesmo francesa. Isso nos deu muita liberdade, ao menos simbólica, para não nos deixar prender nas armadilhas que jamais cessaram de nos tentar. Quaisquer que tenham sido essas armadilhas, não estávamos lá e foi o que permitiu, é o que, espero, permitirá uma sobrevida do Colégio que não seja somente uma sobrevida, mas uma vida sempre renovada. (Abensour et al, 1998/3, p.121-136)

Em uma entrevista dada ao *Figaro Magazine* um pouco depois, 16 de outubro de 1999, Derrida constatava que, em filosofia, ou nas bordas da filosofia e em diversos outros “domínios”, alguma coisa de singular e inédita estava se passando na França, somente na França, ao longo dos quarenta últimos anos. Por quê somente na França? Uma das respostas a essa questão poderia talvez ser encontrada aqui, em nossa interrogação em comum e no presente sobre os efeitos do momento derridiano da filosofia francesa na América do Sul.

### Referências bibliográficas

ABENSOUR, M. *et al.* (1998) “Conversation autour du Ciph”. In: *Lignes*; Paris.

- ÁVALOS, C. (2014) *O ensino de filosofia como (im)possibilidade da desconstrução [L'enseignement philosophique comme (im)possibilité de la déconstruction]*. Tese de doutorado em filosofia, dirigida por Ricardo Espinoza e Patrice Vermeren. PUC-Valparaíso e Universidade de Paris 8.
- BADIOU, A. (2005) “Panorama de la filosofía francesa contemporánea”. In: *Voces de la filosofía francesa contemporánea*. Buenos Aires : Colihue.
- CANHADA, J.C. (2017) *Construções de um século: discursos filosóficos no Brasil oitocentista*. Tese de doutorado, USP.
- DERRIDA, J. *Glas* (1974) Paris: Galilée.
- \_\_\_\_\_ (1986) “Les antinomies de la discipline philosophique”, carta-prefácio à *La grève des philsoophes. École et philosophie*. Paris : Solin.
- \_\_\_\_\_ (1993) « L'autre collègue ». In: *Rue Descartes*. Paris : Albin Michel, n°7; [www.revista-latinoamericana-ciph.org-1](http://www.revista-latinoamericana-ciph.org-1)
- \_\_\_\_\_ (1994a) *Force de loi*. Paris: Galilée.
- \_\_\_\_\_ (1994b) *Politiques de l'amitié*. Paris: Galilée.
- \_\_\_\_\_ (2001) *L'Université sans condition*, Paris: Galilée.
- \_\_\_\_\_ (2004) “Estou em guerra contra mim mesmo”, entrevista com Jean Birnbaum, *Le Monde*, 19 de agosto.
- MACHEREY, P. (2011) *La parole universitaire*. Paris: La Frabrique.
- NAVET, G. (1996) “Le gouvernement de la philosophie”. In: *Passages*, abril-maio.
- RAMOND, C. (2001) *Le vocabulaire de Derrida*, Paris: Ellipses.
- ROSAL, A.B. (1994) “Détours: Derrida et le positivisme (juridique)”, *Le passage des frontières*, Paris, Galilée.