

## A Impossibilidade da Democracia

Miroslav Milovic

No final do livro IX da “Republica” Platão vai colocar a dúvida de que “a cidade que edificamos ... na nossa exposição, está fundada só em palavras”, como um “modelo no céu”, que não se encontra em parte alguma da terra. Como hoje podemos entender este aspecto utópico da política e do direito ?

No início do “Ser e Tempo”, Heidegger indica a fenomenologia como a possibilidade de repensar a questão sobre o ser. A sugestão importante da fenomenologia é que o ser não está no mundo e que ele só pode aparecer como a questão sobre o sentido da nossa própria vida. A questão sobre o ser transforma-se assim numa questão sobre o sentido. Com essa abertura para as aparências e para o sentido, a fenomenologia podia ser o início da destruição da metafísica e do essencialismo tradicional. Podia ser o início de uma nova cultura. Mas isso não aconteceu. Com a presença forte da idéia do sujeito, a fenomenologia ficou dentro da tradição que tentou criticar.

Contudo, ficou ainda aberta a pergunta se essa saída para a diferença, se essa crítica importante da identidade tradicional e moderna é, ao mesmo tempo, a abertura para os Outros e, por consequência, para o social e a política. A diferença inclui o Outro? A questão sobre os Outros é uma questão séria e poderia ser o critério para repensar a tradição filosófica e se perguntar sobre a exclusão dos Outros que nela acontece. Mesmo para Husserl, como mencionei, no contexto de uma possível ruptura com a modernidade aparece essa questão. Ela é explícita em suas “Meditações cartesianas” e é uma clara continuação do moderno monólogo na filosofia. Os Outros podem ser pensados só a partir do sujeito e de sua reflexão. O sujeito é ainda a condição para pensar os Outros. A aparição autêntica dos Outros é, dessa maneira, um projeto impossível para a filosofia, pelo menos para a filosofia moderna. Claro que outras dúvidas podem surgir. Como pensar, por exemplo, o social, a política e a democracia onde os Outros não podem aparecer?

Para Heidegger, a pergunta sobre os Outros vai ser apenas uma promessa - como dirá Habermas - que ele nunca vai cumprir. A filosofia heideggeriana não é a filosofia dos Outros. Um específico egoísmo, talvez o egoísmo europeu, domina sua filosofia. Assim a filosofia de Heidegger se transforma numa específica geopolítica<sup>1</sup>. O próprio Husserl, falando sobre a crise atual da humanidade, aponta a Europa como a única alternativa. Mas o que dizer sobre a tradição européia e essa impossibilidade filosófica de incluir a questão sobre o Outro. O que dizer sobre esse específico autismo europeu? O conceito da Europa, por exemplo, se iniciou e se fortaleceu - como algumas interpretações históricas estão sugerindo - com as cruzadas, dentro dessa identidade militar e, não, dentro da pergunta sobre os Outros e sobre a diferença. Por causa disso, pode ser que o atual discurso sobre a grandeza européia é somente a tentativa de esconder sua mediocridade.

A subjetividade e outros lugares privilegiados do pensamento tradicional têm de ser desconstruídos. A metafísica que pensa a identidade - ou a metafísica da presença<sup>2</sup> - tem que ser superada pelo pensamento da diferença. Essa específica emancipação ou afirmação do signo<sup>3</sup> não se refere à hermenêutica e ao projeto heideggeriano. A hermenêutica de Heidegger ainda afirma os lugares privilegiados para pensar a autenticidade do ser. Assim, ela ainda não é a diferença verdadeira, a diferença que produz a diferença. A diferença de Heidegger parece mais uma diferença reificada, determinando - poderíamos dizer assim - os lugares para a aparição do autêntico. A diferença heideggeriana ainda não é utópica. Heidegger ainda ficou preso no horizonte da moderna metafísica da subjetividade. Por isso, o projeto da destruição da metafísica tem de ser superado pelo projeto de sua desconstrução.

Na sua história, a filosofia sempre afirmou a primazia do significado. Isso se pode ver em Hegel. Alguns intérpretes<sup>4</sup> chamam a filosofia de Hegel de a reconstrução da última ceia cristã onde aparecem pão e vinho. Pão e vinho são dois significantes do espiritual. Porém, qual é o sentido deles? O pão comemos e o vinho bebemos. Então, os significantes são algo que passa, que desaparece; eles só se referem ao significado. Nenhum significante pode ocupar o lugar do significado. O que acontece no mundo são só as manifestações dos significantes que passam, as manifestações do significado

---

<sup>1</sup> Lévinas, E., *Entre nós*, Petrópolis, 1997, p. 160

<sup>2</sup> Derrida, J., *De la Grammatologie*, Paris, 1967, p. 41

<sup>3</sup> Caputo, J., *Radical Hermeneutics*, Bloomington, 1987, p. 140

<sup>4</sup> Barnett, S., *Hegel after Derrida*, New York, 1998, pp.131- 145

dominante. Na época dos gregos, o significante foi logos; na época dos cristãos, Deus; na época dos modernos, o espírito hegeliano, por exemplo. Nesse contexto, Hegel, como os cristãos, fala sobre o mundo no sentido da ausência. Ele também vai abordar a estrutura linear do tempo, em que o sentido, para nós, sempre vem do futuro e no qual nunca se afirma a autenticidade do presente que Heidegger irá depois procurar. A filosofia e a cultura quase sempre instauraram a ausência no ser humano, que deveria ser superada na perspectiva desse tempo linear; e esse tempo é o tempo do cristianismo, capitalismo, hegelianismo. Desconstruindo a metafísica da ausência, Derrida articula o vazio que nunca deve ser preenchido. Preencher o vazio significaria o estabelecimento da nova identidade.

Espero que essa afirmação da diferença não seja entendida como uma nova forma do autismo na filosofia, em que, depois do monólogo do sujeito moderno, temos o monólogo do indivíduo pós-moderno. Afirmando a diferença Derrida quer mostrar as possibilidades do Novo. O ser humano foi criado para que seja possível o Novo no mundo, afirmava Santo Agostinho. Todavia, o ser humano nunca chegou até a possibilidade de superar a metafísica e afirmar a própria autenticidade. Nesse caminho do Novo, Derrida chega até as questões da ética, da política e do direito. Alguns de seus críticos consideram que Derrida nos deixou, ao criticar a metafísica da subjetividade, sem os sujeitos críticos, sem a ação, sem a discussão. A revolução derridiana - ou melhor, seu conservadorismo - acontece somente no texto.

Mas, o recado é forte. Criticar a Identidade, afirmando a diferença, quer dizer também que o lugar da política e do direito tem que ficar vazio, para não criar as novas formas da ideologia. Ou, com as palavras de Claude Lefort, “a soberania popular junta-se à imagem de um lugar vazio, impossível de ser ocupado, de tal modo que os que exercem a autoridade pública não poderiam pretender se apropriar dela” (Lefort, C., *A invenção democrática*, São Paulo, 1987, p. 76) .

No artigo “Crítica da violência: crítica do poder”, Walter Benjamin dirá que “a institucionalização do direito é institucionalização do poder e, nesse sentido, um ato de manifestação imediata da violência”<sup>5</sup>. Contra esse poder - que ele chamará de mítico - Benjamin vai confrontar o poder divino, o único capaz de se confrontar com as violências seculares. Contra a violência, que instaura o direito secular, ou o direito mítico, Benjamin vai confrontar a violência divina que o destrói. Assim, esse ato divino

---

<sup>5</sup> Benjamin, W., *Crítica da Violência*, [http://www.espacoacademico.com.br/021/21tc\\_benjamin.htm](http://www.espacoacademico.com.br/021/21tc_benjamin.htm), p. 4

articula a justiça contra o poder. Derrida vai repensar esse conceito de poder no direito e essa relação entre o poder e a justiça<sup>6</sup>. Sua resposta não voltará para a justiça divina, mas para o mencionado conceito da diferença ou, poderíamos dizer, do vazio. Na perspectiva da desconstrução, não existe mais o fundamento puro, porém apenas a iterabilidade<sup>7</sup>.

A institucionalização do poder não articula essa iterabilidade na parte performativa e o deixa visível apenas na parte constantiva, que assim – só aparentemente - fala em nome do povo e da democracia. Esse equívoco Derrida vai encontrar também na Declaração da Independência norte-americana. Assim, quem assina a declaração assina não somente para si mesmo, mas também para os outros<sup>8</sup>. Mas, a referencia constantiva não aparece no ato performativo. O que Derrida quer enfatizar é esse momento de exclusão na articulação da política e na institucionalização do direito. O poder do direito é o poder contra o Outro. O sujeito do ato performativo, no caso da Declaração da Independência, não é o sujeito do ato constantivo<sup>9</sup>. Aparecem dois “nós” diferentes: um no ato performativo e outro no ato constantivo. Assim os “nós” do performativo não incluem os negros e os índios. Os “nós” do performativo excluem os Outros e, nesse aspecto, Derrida vê o paradoxo principal da constituição da democracia moderna.

É possível, todavia, a abertura para os Outros além da tolerância? Porque a tolerância é a forma de abertura em que ainda domina um certo paternalismo. Nós aceitamos os Outros somente se eles seguirem as regras, a Identidade de nossa própria cultura. É possível a abertura para os Outros além da tolerância? É possível a abertura incondicional, que Derrida vai chamar de hospitalidade? É possível se abrir para “alguém que entra em nossas vidas sem ter sido convidado”<sup>10</sup>?

A situação é quase contraditória. O Outro pode, por um lado, negar a nossa soberania. E, por outro lado, somente com essa soberania aparece a possibilidade da hospitalidade incondicional. A abertura para o Outro parece um projeto complicado,

---

<sup>6</sup> Cf. Derrida, J., *Force de loi*, Paris, 1994

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 94

<sup>8</sup> Derrida, J., *Declarations of Independence, Negotiations*, Stanford University Press, 2002, p. 48

<sup>9</sup> Cf. também Benhabib, S., *Demokratie und Differenz*, em: Brumlik, M., Brunkhorst, H., *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, Frankfurt am Main, 1993, p. 105. Aqui não vou seguir a crítica que Benhabib, com motivos habermasianos, articula contra Derrida. O primeiro argumento é de que Derrida não oferece uma resposta como corrigir ou melhorar os argumentos normativos ( *ibid.*, p.108 ) e o segundo é que as complexas sociedades modernas não podem ser baseadas na idéia derridiana da amizade.

<sup>10</sup> Borradori, G., *Filosofia em tempo de terror. Diálogos com Habermas e Derrida*, Rio de Janeiro, 2004, p. 139

quase impossível. E assim, também, a democracia, que Derrida liga com alteridade que não pode ser reduzida (irréductible)<sup>11</sup>.

No último momento, a democracia “não significa uma democracia futura que um dia será ‘presente’”<sup>12</sup> A democracia não está na presença. A presença, aprendemos a partir da história, é apenas outra palavra para a metafísica de nossa vida. Assim, também, no processo moderno do desencantamento, aparecem os novos fetichismos e as novas identidades. O capitalismo, a economia e a política não são as novas formas da metafísica, ocupando o lugar vazio da diferença e criando as novas identidades fortes? Por isso, o projeto da destruição da metafísica permanece ainda atual. Portanto, a desconstrução derridiana talvez articule uma nova política da diferença. “A hospitalidade incondicional, que não é nem jurídica nem política, ainda assim é a condição do político e jurídico.”<sup>13</sup> Trata-se, assim, de uma crítica incansável do capitalismo e de sua metafísica da presença. Trata-se, poderíamos dizer, de uma nova democracia que, apesar da própria impossibilidade, talvez aparecerá.

---

<sup>11</sup> Derrida, J., *Politiques de l'amitié*, Paris, 1994, p. 40

<sup>12</sup> Borradori, G., *ibid.*, p. 130

<sup>13</sup> Borradori, G., *ibid.*, p. 139