

A metafísica da pena de morte: vida, soberania e abolicionismo

Victor Dias Maia Soares¹

A desconstrução está, todo o tempo, do lado do sim,
da afirmação da vida.

*Jacques Derrida*²

Resumo

Este trabalho tem como horizonte a reflexão sobre o tema da pena de morte a partir do *idioma filosófico* da desconstrução, que encontrou no filósofo Jacques Derrida os seus ecos mais profícuos. Trata-se aí de apontar alguns dos elementos que nos permitem destacar a intrínseca relação entre a pena capital e o teológico-político. Nesse sentido, são abordadas noções como soberania, vida e abolicionismo, dentre outras, a fim de tentar dar conta do caráter fundamentalmente incondicional da perspectiva derridiana do abolicionismo da pena de morte.

Palavras-chave: Pena de morte. Desconstrução. Soberania. Metafísica.

Résumé

Ce travail a pour horizon la réflexion sur le thème de la peine de mort à partir du *idiome philosophique* de la déconstruction, qui a trouvé dans le philosophe Jacques Derrida ses échos les plus rentables. Cela met en évidence certains des éléments qui nous permettent de souligner la relation intrinsèque entre la peine capitale et le théologique-politique. En ce sens, des concepts tels que la souveraineté, la vie et l'abolitionnisme, entre autres, sont abordés afin de tenter de rendre compte du caractère fondamentalement inconditionnel de la perspective derridienne de l'abolition de la peine de mort.

Mots-clés: Peine de mort. Déconstruction. Souveraineté. Métaphysique.

Introdução

A meditação derridiana sobre a pena de morte terá evidenciado nomeadamente seus contornos teológico-políticos, destacando seu caráter soberano, o poder soberano de pronunciar e executar a sanção máxima. Mas Derrida faz isso, todavia, demarcando-

¹ Pós-doutorando em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ).

² DERRIDA, J. *Aprender finalmente a viver*. Tradução de Fernanda Bernardo. Coimbra: Ariadne, 2005, p. 55.

se das tradicionais leituras sobre a pena de morte – seja na filosofia ou na literatura, e para além de ambas –, apelando a uma incondicional negação por princípio da pena capital. Sua perspectiva aí é a de um *abolicionismo incondicional*, e não aquela que evoca, por exemplo, as *razões de solidariedade*, ou mesmo a compaixão. Nesse sentido, tentar-se-á aqui pensar o princípio da pena de morte desde o seu *status* pouco questionado na história da filosofia, desde seu tradicional enlaçamento teológico-político. Trata-se, então, de um dar a ler a pena de morte que, a partir da desconstrução derridiana, será fundamentalmente um *re*-afirmar a vida, será pensar o apelo irreduzível e incessante de um “sim” à intensidade subversiva da existência.

Isso porque a reflexão sobre o dar a morte, sobre a pena de morte, sobre a soberania de um *eu* sobre a vida de outrem, deve também ser uma reflexão sobre a afirmação da vida. Da afirmação da sobrevida, como Derrida remarca incessantemente, para dar relevo a uma complexificação da oposição vida/morte. Numa entrevista que concede a Jean Birnbaum, poucos dias antes de morrer em decorrência de um câncer, Derrida observa que:

A sobrevivência é a vida para além da vida, a vida mais do que a vida, e o discurso que eu mantenho não é mortífero, pelo contrário, é a afirmação de um vivente que prefere a vida e, portanto, o sobreviver à morte, porque a sobrevida não é apenas o que resta, é a vida mais intensa possível.³

Talvez se pense, no contexto das discussões sobre a morte que tento dar a pensar aqui, numa quase compulsória ligação com o pensamento de Heidegger sobre esse tema. Uma espécie de caminho incontornável para se falar da morte sob um ponto de vista filosófico, mais propriamente filosófico, se posso dizer. Não o farei, no entanto, pelo menos não diretamente. É inequívoca a inspiração do filósofo alemão sobre a meditação de Derrida acerca da morte/da vida. Heidegger é, lembremos retoricamente, aquele que terá feito os questionamentos ontológicos mais contundentes sobre a morte e sobre o caráter intrinsecamente humano da qualidade desse morrer.

Mas por que, então, não dedicar tempo e espaço ao pensamento de Heidegger sobre a morte aqui? Ou, ainda, por que não o fazer senão de um modo enviesado,

³ DERRIDA, J. *Aprender finalmente a viver*, p. 56.

indireto e pouco explícito? Em primeiro lugar, porque interessa sobretudo aqui debruçar-me sobre as consequências do pensamento de Jacques Derrida acerca da morte e da pena de morte. Por outro lado, a reflexão do filósofo da desconstrução sobre esse tema é de uma parte à outra afetada por inúmeros filósofos e escritores da tradição, incluindo aí Hegel e a negatividade, passando por Baudelaire, Levinas, Rosenzweig, Blanchot, Celan, Bataille e, também, por Heidegger. Acredito que, de alguma maneira, todos esses pensadores estão na esteira do pensamento de Derrida sobre a morte, sendo lidos, relidos, interrompidos, até mesmo desconstruídos, se algo dessa natureza for possível. Mas, ao mesmo tempo, ousaria afirmar que não se trata de endossar nenhum deles. *Ni ceci, ni cela*. Trata-se, então, de re-pensar a morte e a pena de morte, trata-se de pensá-las de um outro modo, *absolutamente diferente*. Que é dizer também pensar esses motivos sob o viés da incondicionalidade que a desconstrução derridiana põe em movimento.

Note-se, todavia, que Derrida não terá se furtado a analisar mais ou menos detidamente todos esses autores em seu *Seminário* sobre a pena de morte, mas também um pouco por toda a sua enorme obra.⁴ Ele adverte, por exemplo, quanto a uma filosofia clássica do sujeito e a certo *voluntarismo* no qual ainda estaria presa a soberania na obra de Bataille. Há nesse voluntarismo uma lógica do carregar [*porter, tragen*] que não é sem correspondência com a noção de martírio, com *carregar* o trabalho do negativo (Hegel), o trabalho da morte. Nesse sentido, como Derrida observa em “De l’économie restreinte à l’économie générale”, texto publicado em 1967 (!), em *L’écriture et la différence*:

Todos os atributos ligados à soberania são emprestados da lógica (hegeliana) do senhorio. Não podemos, Bataille não podia nem devia dispor de nenhum outro conceito, nem mesmo de nenhum outro signo, de nenhuma outra unidade da palavra e do sentido. Já o signo “soberania”, em sua oposição à servilidade, vem do mesmo fundo que o do senhorio. Considerado fora de seu funcionamento, nada dela o distingue. Poder-se-ia mesmo abstrair, no texto de Bataille, toda uma zona pela qual a soberania permanece presa numa filosofia clássica do *sujeito* e sobretudo nesse *voluntarismo* a respeito do qual Heidegger mostrou ainda que ele se confundia, em Hegel e Nietzsche, com a essência da metafísica.⁵

⁴ Sobre a leitura de Derrida acerca da morte e da analítica existencial em Heidegger, por exemplo, ver nomeadamente DERRIDA, J. *Apories*. Paris: Galilé, 1996.

⁵ DERRIDA, J. *L’écriture et la différence*, p. 391-392. [*A escritura e a diferença*, p. 390].

E também será preciso tentar perceber como, de certo modo, esse voluntarismo de Bataille talvez possa ser pensado em sua proximidade com o tema do desinteressamento kantiano acerca do direito em geral e da pena de morte. A incondicionalidade do pensamento da desconstrução da pena de morte, da desconstrução como a desconstrução da pena de morte, se demarca fundamentalmente desse desinteresse do imperativo categórico de Kant. Trata-se, na desconstrução, de um desinteresse que, em sua intrínseca relação com a incondicionalidade, remarca um radical apelo (incondicional e desinteressado) ao fim da pena de morte. Nesse sentido, Derrida se declara radicalmente contra a pena capital, proclamando frontalmente “sim, sou contra a pena de morte.”⁶

Além disso, a desconstrução derridiana terá expressado sobremaneira, e de modo incessante, até mesmo com certa convulsividade de seus movimentos – lembremos aqui que o idioma filosófico da desconstrução é atravessado por certa radicalidade hiperbólica em seu movimento, a ponto de o próprio Derrida dizer que seu pensamento sofre de uma *hiperbolite* constante –, um desejo pelo fim da pena de morte. Um desejo, em outros termos, pela desconstrução da pena de morte. Porque é preciso – um é preciso que no idioma de Derrida (*il faut*) nos permitiria aqui uma dupla escuta, aquela da falta e, ao mesmo tempo, aquela do dever –, porque é preciso, eu dizia, desconstruir a morte. Na vigilância incessante desse idioma filosófico da desconstrução, há, de certa maneira, uma pulsão em favor da vida, uma pulsão em favor do porvir da vida.

A reafirmação da vida do vivente – e não se trata aqui meramente da vida humana, e sim de todo vivente – como sobrevida é mesmo aquilo que anima e afeta a desconstrução. Porque, como Derrida o diz em alguns momentos, “somos estruturalmente sobreviventes, marcados pela estrutura do rastro, do testamento.”⁷ É, portanto, acerca de uma *pulsão de vida* que também seria preciso falar aqui. E isso, claro está, não sem jogar, interromper e problematizar a *pulsão de morte* que, de resto, estará relacionada com essa questão de uma ponta à outra. Pulsão de vida, sim, de uma vida que em sua estrutura testamentária, e de rastro, provém do outro. Porque, para me constituir como singularidade vivente, como um eu único, devo sempre acolher o outro

⁶ DERRIDA, J. *Séminaire la peine de mort*. Vol. I, p. 345.

⁷ DERRIDA, J. *Aprender finalmente a viver*, p. 55.

em mim. E isso não se dá sem dificuldades e sem injunções, pois esse eu vivente é também marcado por um caráter de autoimunidade, como logo será preciso dar a ler.⁸

Essa autoimunidade, que releva aqui a indemnização – outro termo do qual Derrida terá feito um sintagma sem frase – constitutiva do vivente, corresponde a uma alavanca fundamental para se falar da pena de morte, bem como das questões nela subjacentes, tais como a soberania, a autocracia, o próprio, a violência, a crueldade, até mesmo o político, a democracia e a *différance*. Esse processo de indemnização alcança aqui o nervo da questão da pena de morte, ao mesmo tempo em que, dando a *re*-pensar também a lógica do são, do salvo, do imaculado, do puro e do intacto, remete-nos ao questionamento da origem, em sua unicidade suposta.

Relevando a estrutura de autoimunidade dos viventes, que é dizer – ainda de modo sub-reptício e enviesado, até mesmo insuficiente – que o eu vivente é marcado por uma estrutura autodestrutiva e suicidária, segundo a qual, no processo de reação a um corpus estranho, estrangeiro, ao outro que, desconhecido, porta também a ameaça, pode ele mesmo aniquilar as suas próprias defesas. E essa fatalidade autodestrutiva da autoimunidade ressoa como que uma reação à alienação originária do próprio, uma auto-delimitação desconstrutiva, como Derrida sugere para falar da democracia em *Politiques de l'amitié*.⁹ Não de uma delimitação com a figura de uma ideia reguladora, indefinidamente perfectível, ressalte-se, mas sim da delimitação que releva a urgência singular do aqui agora [*ici maintenant*].

Se adianto, pois, a questão da autoimunidade aqui, expondo-a apressadamente, antes mesmo de situar os possíveis leitores na árida topologia da pena de morte, como nos orientam sempre os protocolos de escrita, é porque, em *primeiro lugar*, não estou seguro de que a indemnização e a pena de morte, enquanto questões, possam ser didática ou teoricamente desvencilhadas uma da outra. Como observa Derrida, não sem mais uma vez oferecer dificuldades adicionais para a nossa tarefa, “a questão da pena de morte é talvez a da indemnidade.”¹⁰ Em *segundo lugar*, sempre à guisa de hipótese,

⁸ As considerações sobre as noções de *pulsão de vida* e de *pulsão de morte* no pensamento de Derrida alcançam dimensões que extrapolam os objetivos deste trabalho. Trata-se mesmo aí de gizar o movimento de desconstrução em curso dessas duas noções. Para uma abordagem dessas questões, remeto aqui, nomeadamente, a DERRIDA, J. *Etats d'âme de la psychanalyse: L'impossible au-delà d'une certaine cruauté*. Paris: Galilée, 2000; DERRIDA, J. *La carte postale: de Socrate à Fredu et au-delà*. Paris: Flammarion, 1980.

⁹ DERRIDA, J. *Politiques de l'amitié*, p. 129.

¹⁰ DERRIDA, J. *Séminaire la peine de mort*. Vol. I, p. 328.

porque talvez se consiga perceber aí já o irreduzível enlaçamento entre a pena de morte e a religião.

Nos dois trabalhos nos quais é possível encontrar uma formulação mais demorada acerca da indemnização, ou da “autoimunidade do indemne” – *Foi et Savoir* e *Voyous* – Derrida opera, a partir dessa lógica, uma releitura das relações entre o político e a religião – e da pulsão do indemne¹¹ que esta reivindica –, mas também entre a fé e o saber, entre a religião e a ciência. Trata-se aí já, de alguma maneira, de uma tentativa de aproximação compreensiva da estrutura nomeadamente onto-teológica da pena de morte, ou ainda de sua estrutura onto-teológico-política, se for possível dizer.

E o conceito mesmo do teológico-político, um conceito ainda tão impreciso e indiferenciado, até mesmo obscuro, mas sobre o qual será sempre preciso retornar, não é acessório à questão da pena de morte. O teológico-político não é uma questão dentre outras na cena da execução capital. Ao contrário, trata-se precisamente de sua característica mais fundamental. Não há pena de morte sem esse traço, ao mesmo tempo basilar e constitutivo, do teológico-político.

Perguntaríamos então “o que é o teológico-político?”. E a resposta se anunciaria assim: o teológico-político é um sistema, um dispositivo de soberania no qual a pena de morte está necessariamente inscrita. Há teológico-político por toda parte onde há pena de morte.¹²

Nesse sentido, para tentar esboçar aqui alguns dos contornos da questão da pena de morte que estarão de algum modo relacionados, buscarei a aproximação não exaustiva de certos pontos fundamentais para os propósitos deste trabalho. Nesse contexto, a pergunta pelo “que é a pena de morte?”, para além de seu evidente fracasso quanto a uma resposta satisfatória, será importante para o ensaio acerca do que *ela* talvez não possa ser.

¹¹ DERRIDA, J. *Foi et Savoir*, p. 42.

¹² DERRIDA, J. *Séminaire la peine de mort*. Vol. I, p. 51.

Pena de morte e soberania

Qualquer tentativa de definição do que seja, em princípio, a pena de morte, de sua essência ou significação última, exigiria também a reconstrução da história da soberania ela mesma. Ambas as histórias, da pena de morte e da soberania, se confundem. Porque se trata, em última instância, de um direito de dispor da vida e, claro está, da morte dos sujeitos/súditos [*sujets*]. Uma soberania que terá sido tradicionalmente pensada em termos de poder, sobretudo de um poder de exceção e da suspensão do direito. De uma suspensão do direito pelo soberano, decerto, que o afasta de sua humanidade, como o lembra Derrida em seu seminário *La bête et le souverain*. De um poder soberano que aproxima o soberano ele mesmo da onipotência divina, ou ainda das bestas. Trata-se, portanto, de um certo poder, diz o filósofo:

um certo poder de *dar*, de *fazer*, mas também de *suspender* a lei; é o direito excepcional de se colocar acima do direito, o direito ao não-direito, se é que posso dizer algo assim, aquilo que, ao mesmo tempo, se arrisca a colocar o soberano humano acima do humano, em direção à onipotência divina (que, além disso, terá fundado o mais frequentemente possível o princípio da soberania em sua origem sagrada e teológica) e, ao mesmo tempo, se mostra como a causa dessa supressão ou ruptura arbitrária do direito, se arriscando justamente a fazer com que o soberano se assemelhe à besta mais brutal, que não respeita nada, que despreza a lei e se situa desde o início fora da lei, destacado da lei.¹³

A soberania assume aí, portanto, os contornos de um “ser-fora-da-lei”. O soberano, no exercício de sua soberania, é aquele que, tal como o criminoso e a besta, pode agir fora da lei, excedendo ou violando a lei que ele mesmo representa. E essa familiaridade entre o soberano, o animal e o criminoso não será fortuita. Ela corresponde a uma perturbadora familiaridade (*unheimlich*, *uncanny*) entre três personagens apartados da lei, fora da lei, sem lei, acima da lei. E já essa questão nos reenvia a certo contexto mais propriamente político, se posso dizer, referente aos Estados nacionais ditos vadios (*Rogues*).

¹³ DERRIDA, J. *Séminaire La bête et le souverain*. Vol. I, p. 37-38.

Como Derrida o terá mostrado exhaustivamente em *Voyous*, os Estados-vadios são aqueles Estados que, segundo a léria política contemporânea, agem fora da lei, como delinquentes ou saqueadores, sem observar o direito internacional. Esses Estados, *Rogue States*, são frequentemente acusados pelos Estados-nação soberanos e hegemônicos de terrorismo internacional ou doméstico. Mas, como se sabe, são os Estados Unidos da América o Estado-nação que mais acusa e lança ofensivas bélicas contra aqueles outros que identifica, segundo seus próprios critérios, como *Rogue States*. E são eles também a única grande democracia do Ocidente a manter na letra do seu direito, e dela fazer uso expressivo, a pena capital. Lembrando-nos da obra de Noam Chomsky, *Rogue States: The Rule of Force in World Affairs*, Derrida endossa momentaneamente o autor americano, observando acerca dessa retórica político-institucional que:

Os Estados Unidos, que estão sempre tão inclinados a acusar outros Estados de serem *Rogue States*, seriam de fato os mais “vadios” de todos, aqueles que violentam mais frequentemente o direito internacional, ainda que eles incentivem, com frequência pela força, quando isso lhes convém, os outros Estados a respeitarem um direito internacional que eles não respeitam por si mesmos cada vez em que isso lhes convém. Seu uso acusador da expressão “*Rogue State*” (Estado vadio) seria o estratagema retórico mais hipócrita, o ardil armado mais pernicioso, perverso ou cínico dentre os seus recursos permanentes à força maior, à mais inumana brutalidade.¹⁴

E não tento aqui, mais uma vez, senão rascunhar os traços de algumas questões que logo se mostrarão fundamentais para uma aproximação das ideias de soberania e da pena de morte na cena do que a desconstrução derridiana nos dá a pensar. Se falo, portanto, dos Estados Unidos é porque, em *primeiro lugar*, se trata aí da dita maior democracia do mundo, que, ao mesmo tempo, ainda pratica a pena de morte em seu seio. Em *segundo lugar*, e prosseguindo com a questão da soberania, porque se colocam como a maior potência mundial. Trata-se, em outras palavras, de um certo posicionamento, de um posicionar-se como “primeiro”. Porque o conceito mesmo de soberania “implicará sempre a possibilidade dessa posicionalidade, dessa tese, dessa

¹⁴ DERRIDA, J. *Séminaire La bête et le souverain*. Vol. I, p. 41.

tese de si, dessa autopoisição do que posiciona ou se posiciona como *ipse, o mesmo, si mesmo.*”¹⁵

É, portanto, da ficcionalidade de um autoposicionamento soberano desse *ipse* que será preciso partir, a fim de relevar a desconstrução da soberania e da pena de morte. Soberania essa que “jamais traduziu nada além da violência performativa que instituiu em direito uma ficção ou um simulacro.”¹⁶ E, nesse sentido, a incondicionalidade que afeta o idioma da desconstrução derridiana dita aqui um hiperbólico apelo a certo *imponder*, a uma não soberania. Porque a soberania ela mesma não será senão um fantasma, um “fantasma onipotente, certamente, porque fantasma de onipotência.”¹⁷

Tendo já, decerto, pervertido a supostamente desejável linearidade da exposição, passo agora a uma tentativa de aproximação da questão da pena de morte ela mesma, se assim posso dizer. Porque, talvez, talvez (sim, na tremura de um duplo talvez!), o princípio da pena de morte, disso que chamamos a pena de morte, esteja inscrito (até mesmo prescrito) na pedra fundamental do edifício logocêntrico da metafísica.

Pena de morte e teológico-político

Nos anos letivos de 1999-2001, Derrida consagrou um seminário à questão da pena de morte que fazia parte de um conjunto de seminários, intitulado “Questões de responsabilidade”. Nele, o filósofo já havia abordado detidamente o segredo (1991-1992), o testemunho (1992-1995), a hostilidade e a hospitalidade (1995-1997), o perjúrio e o perdão (1997-1999), todas questões de algum modo ligadas entre si. Além disso, na sequência, a soberania e a animalidade foram discutidas no seminário “A besta e o soberano” (2001-2003). As transcrições até agora publicadas dessas diversas conferências, embora marcadas por tons mais orais e fragmentados – como não poderia deixar de ser –, dão conta das preocupações filosóficas que sempre estiveram presentes no pensamento de Derrida. Sem voltar aqui à pouquíssima profícua ladainha referente a

¹⁵ DERRIDA, J. *Séminaire La bête et le souverain*. Vol. I, p. 102.

¹⁶ DERRIDA, J. *Papier Machine*, p. 328. [*Papel-máquina*, p. 297.]

¹⁷ DERRIDA, J. *Papier Machine*, p. 328. [*Papel-máquina*, p. 297.]

uma possível “*political turn*” na desconstrução, vemos uma demasiado nítida continuidade de seu pensamento. Que é dizer também que a desconstrução pensada por Derrida terá sido sempre a desconstrução da soberania e, por conseguinte, a desconstrução da pena de morte. A desconstrução, diz-nos o filósofo, “o que se chama por este nome, é talvez, talvez, talvez a desconstrução da pena de morte, do cadafalso logocêntrico, logo-nomocêntrico no qual a pena de morte está inscrita ou prescrita.”¹⁸

E talvez fosse preciso continuar com a citação, a fim de pôr em relevo como *essa* desconstrução sonhada por Derrida corresponde a um movimento convulsivo, a uma tarefa de permanente vigilância, a um velar incessante pela vida, em suma, para desconstruir a própria morte.¹⁹ Numa incondicional e inegociável afirmação da vida, o filósofo interrompe a intrínseca relação verificada entre a exceção e a crueldade, que operam e movimentam o princípio da pena de morte, apelando não a mais um abolicionismo dentre outros, mas ao *abolicionismo incondicional*.

Sim, sou *pela* abolição incondicional da pena de morte, ao mesmo tempo por *razões de princípio* (insisto neste ponto: por princípio e não por razões de inutilidade ou de exemplaridade duvidosa, de que falava ainda há pouco) e por *razões do coração* (noção que, aliás, no meu seminário, tento subtrair, assim como a de compaixão, de uma simples sentimentalidade patética, e que gostaria de aliar às “razões de princípio”).²⁰

E essa passagem já antecipa os contornos que o trato da questão da pena de morte alcançará a partir da incondicionalidade que dita o pensamento de Derrida. Seu abolicionismo incondicional de princípio remarca a determinada frontalidade com a qual o filósofo terá enfrentado a pena de morte. E, saliente-se, a incondicionalidade do abolicionismo perspectivado por Derrida demarca-se de um certo cinismo abolicionista que parece tomar conta das cenas em que a pena de morte é debatida em *nossos dias*. Porque, inicialmente e na maior parte dos casos, os abolicionistas não se voltam contra o princípio da pena de morte, e sim contra a sua crueldade, por exemplo. Ou seja, o que se questiona não é, em última instância, *o dar a morte*, e sim as técnicas procedimentais

¹⁸ DERRIDA, J. *Séminaire la peine de mort*. Vol. I, p. 50.

¹⁹ DERRIDA, J. *Séminaire la peine de mort*. Vol. I, p. 326.

²⁰ DERRIDA, J; ROUDINESCO, E. *De quoi demain...* Paris: Fayard/ Gaalilée, 2001, p. 149. [*De que amanhã...* Tradução de André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004, p. 111].

utilizadas na execução. Almejam-se aí técnicas supostamente mais “humanas”, mais sofisticadas, até mesmo mais elegantes de aniquilar a vida de outrem.

Entretanto, será preciso notar como o princípio da pena de morte terá sido repensado por Derrida de um modo diferente da tradição. Principalmente no que se refere às abordagens filosóficas dessa questão. Se, *por um lado*, há na história da filosofia os discursos clássicos em favor da pena de morte – de Platão a Hegel, passando por Hobbes, Locke e Kant, dentre outros –, vê-se, *por outro lado*, pensadores que, embora sejam contra a pena de morte, não atacam propriamente o princípio da pena de morte, mas somente os seus efeitos. E aí talvez possamos dizer, junto com a professora Fernanda Bernardo, que Derrida foi:

[...] o único filósofo a ter clara, frontal, fervorosa e absolutamente contestado a legitimidade da pena de morte, o nó cego onde viu cruzarem-se a tradição onto-teológico-jurídico-política e a tradição bíblico-humanista da ocidentalidade; o *único* filósofo a assumir-se clara e frontalmente abolicionista – como *incondicionalmente* abolicionista [...].²¹

Nesse contexto, talvez seja possível dizer também que as lutas abolicionistas não fizeram até aqui senão denunciar as formas brutais de execução, sua crueldade latente ou explícita contra os comuns. Ou seja, afirmando certo direito à vida, não estendem esse direito incondicional e universalmente. Para o outro igual a si, em suma, não para o absolutamente outro, para o inimigo estrangeiro, por exemplo, em um contexto de guerra. Nessa perspectiva, a desconstrução da pena de morte traz à tona ao menos dois traços que terão servido tradicionalmente para diferenciar a pena de morte do assassinato e da vingança.

O primeiro deles diz respeito ao fato, já mencionado, de que os enfrentamentos abolicionistas não chegaram, até aqui, a questionar o princípio da pena de morte *ele mesmo*. Ainda que manifestem sua contrariedade quanto às formas nomeadamente cruéis e brutais que as execuções possam assumir, isto é, reivindicuem o direito à vida, esse direito não é destinado senão aos concidadãos. Ou seja, referem-se a um abolicionismo que se encerra na dinâmica jurídica interna de um determinado Estado-nação.

²¹ BERNARDO, Fernanda. Desconstrução da Pena de Morte. In: BERNARDO, F. Coletivo e-book Jacques Derrida. Col. Cultura, Media e Artes. Portugal: Unyleya, 2014, p. 37.

É sempre legal matar um inimigo estrangeiro em situação de guerra declarada, mesmo por um país que tenha abolido a pena de morte (e teremos, portanto, que nos perguntar acerca disso pelo que define um inimigo, um estrangeiro, um estado de guerra – civil ou não; os critérios sempre foram difíceis de determinar, e se tornam cada vez mais).²²

O segundo traço refere-se ao fato de os países ou Estados-nação de cultura predominantemente abraâmica, isto é, aqueles nos quais o Estado ou a sociedade civil são adeptas do judaísmo, do islamismo ou do cristianismo, permanecerem praticando a pena de morte. Ocorre que esses países fazem vista grossa para a contradição existente entre a prática massiva da pena de morte e o sexto mandamento bíblico – o imperativo do “não matarás”. (E Derrida nos lembra aqui de que Levinas terá feito desse sexto mandamento o primeiro, o ordenamento fundamental e o arqui-fundamento de sua ética, a essência ética mesma e a primeira significação do Rosto).

Há em operação aí uma “lógica divina”, que ao mesmo tempo interdita e prescreve o dar a morte. Essa contradição salientada por Derrida releva também o registro onto-teológico da soberania política desses Estados que, numa *boa consciência* quase hiperbólica, herdaram também a contradição divina ela mesma. Porque o ordenamento do “não matarás” terá sido sucedido pela Lei do Talião (*Lex Talionis*), aquela que consiste na rigorosa reciprocidade ou simetria entre o *crime* e a *pena*. Que é dizer, em outras palavras, que uma certa lógica da *retaliação* ao mesmo tempo penetra e domina a jurisprudência dessa *cena*.

Na chamada “Aliança do Sinai”, cena bíblica na qual se dá a enunciação dos “Dez Mandamentos”, Deus ordena a Moisés em seguida que submeta os filhos de Israel aos “julgamentos”, ou aos “estatutos”. É precisamente aí que a Lei do Talião tem lugar, destacando a simetria especular entre o desvio da norma e a sua punição. Naquilo que, aparentemente, ressoa como uma flagrante contradição, Deus edita o código penal que ele mesmo acabara de dar aos filhos de Israel. Ao “não matarás” vê-se a prossecução de uma norma que exige o cálculo preciso da pena, conforme o mal que lhe tenha dado origem. Pela Lei do Talião, tem-se a fórmula “*tal, tal*”, isto é, *tal crime, tal pena*. Ambos devem se equivaler.

²² DERRIDA, J. *Séminaire la peine de mort*. Vol. I, p. 35.

Quanto ao estabelecimento do cálculo da pena conforme o mal que lhe é correspondente, vejamos a passagem do livro de Êxodo XXI, 23-31:

Mas se houver morte, então darás vida por vida,
 Olho por olho, dente por dente, mão por mão, pé por pé,
 Queimadura por queimadura, ferida por ferida, golpe por golpe.
 E quando alguém ferir o olho do seu servo, ou o olho da sua serva, e o danificar, o deixará ir livre pelo seu olho.
 E se tirar o dente do seu servo, ou o dente da sua serva, o deixará ir livre pelo seu dente.
 E se algum boi escornear homem ou mulher, que morra, o boi será apedrejado certamente, e a sua carne não se comerá; mas o dono do boi será absolvido.
 Mas se o boi antes era escorneador, e o seu dono foi conhecedor disso, e não o guardou, matando homem ou mulher, o boi será apedrejado e, também, o seu dono morrerá.
 Se lhe for imposto resgate, então dará por resgate da sua vida tudo quanto lhe for imposto,
 Quer tenha escorneado um filho, quer tenha escorneado uma filha; conforme a este estatuto lhe será feito.

Há aqui uma distinção a ser levada em conta, qual seja a de uma diferença entre ao menos duas maneiras de *dar a morte*. Se vemos, portanto, um ordenamento, um mandamento divino que nos coloca o imperativo “não matarás” e que, ao mesmo tempo, inscreve a morte no código penal como uma resposta possível a um crime (de morte), trata-se aí também de perceber uma questão de tradução destacada por Derrida. É que Chouraqui, em sua tradução francesa da Bíblia, opta pelo termo “assassinará” onde tradicionalmente se lê “matarás” no sexto mandamento. E há, nesse sentido, uma diferença que abre todo um campo de possibilidades que permitirá a distinção entre o dar a morte *legítimo* e o dar a morte *ilegítimo*. Dito de outra maneira, uma morte legal, inscrita na lei, e que não é outra coisa senão a própria pena de morte; e, *por outro lado*, o assassinio, o atentado contra a vida, segundo uma ilegitimidade a ser devidamente respondida, de modo equivalente.

Essa distinção entre a morte legítima e a morte ilegítima, lembra-nos Derrida, foi um dos motes que ajudaram a sustentar os tradicionais discursos filosóficos em favor da pena de morte, de Hobbes a Kant e além, passando por Locke e Rousseau. Esses dois modos de dar a morte não teriam nenhuma relação de afinidade ou de proximidade.

Seriam antes heterogêneos e constitutivamente irreduzíveis. Um, o assassinato, é fora da lei e tem lugar se voltando precisamente contra a lei estabelecida. O outro, a pena de morte, em sua legitimidade de princípio, é justamente aquele dispositivo jurídico capaz de restabelecer a lei ela mesma.

Uma morte, aquela da pena de morte, restabelece a lei ou o ordenamento que a outra morte (o homicídio) terá violado. Essa lógica divina será, além disso, aquela mesma que inspira por vezes literalmente os discursos filosóficos mais canônicos em favor da pena de morte [...]. Aliás, todos os grandes pensadores do Renascimento e da Reforma se referem à Bíblia. Grotius o faz explicitamente. Hobbes e Locke justificam a pena de morte para os assassinos, como o fará Kant mais tarde [...].²³

E a lista dos pensadores e filósofos defensores da pena de morte não para por aí nem se fecha. Em seu *Seminário* sobre a pena de morte, Derrida se detém sobre alguns deles, a fim de destacar a tortuosidade da história dessa herança onto-teológica proveniente da cena bíblica da Aliança do Sinai. Se, contudo, o filósofo da desconstrução *gasta* algum tempo com os pensadores da teoria do *contrato social*, isso não é de modo algum fortuito. Ao contrário, Derrida localiza a própria pena de morte na origem de todo contrato social, na origem de toda soberania, de toda organização estatotacional. O que se vê aí é, portanto, uma mitologia que narra o nascimento da lei como o nascimento da própria pena de morte, a “história fabulosa da estrutura mesma da lei absoluta como que fundada na pena de morte.”²⁴

Dois pontos abissais, dentre muitos outros, a serem destacados neste momento. Em *primeiro lugar*, a aliança entre o teológico e o político, que é mediada aqui pelo jurídico. Em *segundo lugar*, a origem simultânea *e* da pena de morte *e* do contrato social, que é dizer que a pena de morte é, em última instância, a força coercitiva (a *força de lei*) capaz de instituir o direito. Para essa tradição filosófica, herdeira do traço teológico-político que legitima a pena de morte – e seria possível traçar aí uma linha que vai pelo menos de Platão a Blanchot –, o assassino é um inimigo público que se coloca sob a proteção do Estado, que deve ser punido com a morte.

²³ DERRIDA, J. *Séminaire la peine de mort*. Vol. I, p. 39.

²⁴ DERRIDA, J. *Séminaire la peine de mort*. Vol. I, p. 47.

Excepcionalmente, o Estado se encarrega de dar a morte àquele que teria optado, deliberadamente, por estar na condição de inimigo público. Sua liberdade, nesse sentido, se daria pela consecução de sua morte. Seu sacrifício, em outras palavras, corresponderia igualmente a um modo de reconciliação com a comunidade jurídico-política. Aquele que transgredir a lei ética deve ser punido com a morte, ouvem de Moisés (o mensageiro da palavra sinistra de Deus) os filhos de Israel. E a palavra de Deus enuncia e informa aqui um código penal, a letra de uma lei que não é senão o nascimento da pena de morte. Porque é Deus quem inventa a pena de morte (!). De Deus vêm as leis a serem diligentemente observadas pelos filhos de Israel e, com elas, a violência capaz de manter e fazer operar o direito, qual seja a pena de morte.

Como se os filhos de Israel sentissem, pressentissem que a voz de Deus portasse uma sinistra mensagem, anunciasse a notícia da morte, a ameaça de morte, da pena de morte, no mesmo momento em que acabava de interditar a matança. É a mesma lei, a lei ética, “Não matarás”, que comanda a lei jurídica, ou penal, a pena de morte para o criminoso que transgredir a lei ética. Eles pressentem que Deus está à beira de inventar não a matança, mas a pena de morte – e os judeus, os filhos de Israel estão aterrorizados com esta palavra divina que os elege, que os escolhe para proferir em sua direção, endereçando-lhes, para se apressar a proferir a primeira ameaça da primeira pena de morte no mundo, sobre a terra dos homens. Essa transição, esse transe que se apodera então dos filhos de Israel é extraordinário. **Eles veem vir a pena de morte, eles a veem vir de Deus.** (Grifo meu)²⁵

A palavra de Deus, nesse sentido, porta a um só tempo o código penal e a pena de morte. É de Deus que vem a pena de morte, repita-se. Evidenciando ainda os traços nomeadamente teológicos da inscrição jurídica da pena de morte, Derrida traz à baila, da maneira criativa e peculiar que lhe é característica, duas cenas ao mesmo tempo diferentes e análogas. *De um lado*, a cena da Aliança do Sinai que vimos até aqui, a cena do Decálogo e dos “estatutos” instauradores do direito. *De outro lado*, a cena do processo de Sócrates, o Grego, o primeiro a ser condenado à morte. Duas cenas irreduzíveis e incomensuráveis, mas que encontram certo ponto de contato no fato de condenarem a adoração de falsos deuses. Sócrates, lembremos, é acusado de ter introduzido novos deuses em Atenas. Jeová, por sua vez, faz preceder, começar e suceder seus mandamentos pela condenação da adoração de outros deuses.

²⁵ DERRIDA, J. *Séminaire la peine de mort*. Vol. I, p. 45.

O processo de condenação à morte de Sócrates ilustra sobremaneira, para Derrida, o caráter teológico-político da pena de morte. Isso porque sua sentença provém de um poder soberano com prerrogativas, ao mesmo tempo, políticas e religiosas. Mas, note-se, ainda que se perceba aí a confluência desses dois registros, isto é, ainda que em sua determinação essencial seja nomeadamente religiosa, a pena de Sócrates é executada pelo poder soberano do Estado. Há aí uma reimanentização da transcendência que, contudo, não tem a figura do ateológico-político nem do não-teológico-político. Que é dizer, em outras palavras, que se trata de uma condenação que tem lugar simultaneamente *em nome da* transcendência e *contra a* transcendência. Porque, como Derrida observa, os condenados não têm o direito de se dizerem portadores da palavra de Deus. Nesse sentido, faz-se necessário reconduzi-los à dimensão terrena, isto é, às leis da cidade ou da Igreja.²⁶

No contexto dessa aliança entre o teológico e o político, é em nome de uma autoridade religiosa que se decide pela pena de morte, restando ao Estado – seu sucedâneo – a sua *devida* execução. A soberania do Estado (cuja representação se vê expressa na figura do monarca, do presidente, do governador, do “povo”, ou em seus possíveis equivalentes) se caracteriza e se atualiza através do seu poder de assujeitamento dos cidadãos. Ou seja, no poder de vida e de morte que ele, o Estado, exerce sobre os sujeitos/súditos. Isso porque a pena de morte “sempre foi efeito de uma aliança entre uma mensagem religiosa e a soberania de um Estado (supondo inclusive, falando de *aliança*, que o conceito de Estado não seja de essência profundamente religiosa).”²⁷

No entanto, ao falar dessa aliança entre o teológico e o político, Derrida não parece fazer uso de um conceito já sedimentado, consensual e disponível do teológico-político, a partir do qual se possa *partir*. Trata-se antes de dar a ler, *de outro modo*, a condição quase-transcendental do direito penal, ou do direito *tout court*. Uma condição que, repita-se, foi de algum modo endossada por toda a história da filosofia. E volto, nesse sentido, a esse fato no mínimo estarrecedor: nenhum filósofo da tradição se colocou absolutamente contra a aplicação da pena de morte. E seria preciso ainda dar maiores *ecos* às vozes daqueles que, porventura, silenciaram quanto a essa questão. Porque o silêncio quanto à pena de morte, ao que tudo indica, tem mesmo a silhueta da

²⁶ Cf. DERRIDA, J. *Séminaire la peine de mort*. Vol. I, p. 53-54.

²⁷ DERRIDA, J. *De quoi demain...*, p. 233. [*De que amanhã...*, p. 173].

omissão e da convivência. “Aqui não se contam mais os silêncios de Heidegger (...), Sartre, Foucault e tantos outros.”²⁸

E mesmo Levinas, nota ainda Derrida, mesmo o filósofo da alteridade não dedica senão uma única passagem acerca disso em uma entrevista a F. Poirié, intitulada *Emmanuel Levinas: qui êtes-vous?*, quando da supressão da pena capital na França, na década de 1980. “Não sei se vocês admitem esse sistema algo complexo”, nos diz Levinas, “que consiste em julgar segundo a verdade e em tratar no amor aquele que foi julgado. A supressão da pena de morte me parece uma coisa essencial para a coexistência da caridade com a justiça.”²⁹

No entanto, o filósofo lituano ainda vê na pena de morte, tal como o faz Kant, a origem e o fundamento racional da justiça penal. Isso porque, ao retirar da Lei do Talião o caráter de vingança e crueldade que ela a princípio teria, Levinas enxerga aí a origem da própria justiça, uma vez que essa lei expresse certo alcance universal, sendo única para todos os homens.

Em tempo, essa ausência de sustentações abolicionistas por parte dos pensadores da tradição encontra sua significação “estarecedora”, como há pouco adjectivei, menos no mutismo quanto ao tema do que na falta de considerações ou argumentações filosóficas contrárias à pena de morte. *Por um lado*, há aqueles pensadores para os quais a pena de morte ela mesma não mereceria uma análise propriamente filosófica, como parece ser o caso de Levinas. *Por outro lado*, há também aqueles que buscaram abordar essa imensa questão a partir de outros domínios discursivos, se posso dizer, seja na literatura (Victor Hugo, Albert Camus, entre outros), seja na teoria do direito (Beccaria, Badinter, entre outros).

Quanto a essa metafísica da pena de morte, Derrida se pergunta pelo amálgama, pelo que terá sido capaz de unir, até mesmo de soldar [*souder*] a ontologia e a teologia política da pena de morte. Porque se trata aí de uma potente união onto-teológico-política – não também sem um certo grau de vulnerabilidade –, uma potente união, eu dizia, que mantém de pé o edifício do direito penal e, *ipso facto*, da pena de morte.

²⁸ DERRIDA, J. *De quoi demain...*, p. 237. [*De que amanhã...*, p. 176].

²⁹ LEVINAS, E. *Emmanuel Levinas: qui êtes-vous?* Entretien avec F. Poirié. Lyon: Manufacture, 1987, p.87. Lembremos, de passagem, que Levinas mantém certa equivocidade quanto ao termo *justiça*, que entende também como *direito*.

Ao mesmo tempo poderosa e frágil, histórica e não natural (eis porque me ocorre aqui essa imagem da *liga* [*alliage*] técnica), essa *solda* da ontologia com a teologia política da pena de morte é também aquilo que sempre susteve juntos, atidos ou mantidos numa mesma tenência, o *filosófico* (o metafísico ou o ontoteológico), o *político* (pelo menos ali onde é dominado por um pensamento da pólis ou do Estado soberano) e um certo conceito de “próprio do homem”: o próprio do homem consistiria em poder “arriscar sua vida” no sacrifício, em se erguer acima da vida, em valer, em sua dignidade, mais e outra coisa que sua vida, em passar com a morte para uma “vida” que vale mais que a vida.³⁰

E voltando rapidamente à questão da execução de Sócrates, destaco ainda um outro aspecto de sua condenação, referente ao fato de a pena de morte se revelar aí em seu caráter de próprio do homem. Porque um sujeito não é condenado à morte senão na sua condição de sujeito dotado de direitos. Ele supostamente mantém, portanto, a sua dignidade, até mesmo a sua humanidade, uma vez que possa aí se distinguir de todos os demais seres viventes, a quem são negados, lembremos, o sofrimento, a sepultura e a morte *ela mesma*.

Aqui, numa lógica que encontraremos em Kant, como em muitos outros, mas em Kant por excelência, o acesso à pena de morte é um acesso à dignidade da razão humana, e à dignidade de um homem que, diferentemente das bestas, é um sujeito da lei que se eleva acima da vida natural. Isso porque, nessa lógica, no *logos* desse *sylogos*, a pena de morte marca o acesso ao próprio do homem e à dignidade da razão, ou do *logos* e do *nomos* humano.³¹

E, em outros termos, poderíamos dizer igualmente que a pena de morte põe a nu o caráter solene do registro onto-teológico da soberania política. Sócrates, lembremos, dizia carregar consigo, portar em si mesmo um *daimon*, de cuja voz ouvia sempre advertências referentes às suas ações e discursos. Uma voz divina que o terá acompanhado por toda a vida, intervindo e interditando-o todas as vezes em que estava prestes a fazer algo que não correspondesse a um *bem*. Entretanto, ressalta o filósofo grego, diante daquele que muitos consideram o *pior dos males*, isto é, diante da iminência de sua própria morte, a voz terá silenciado. Em todo o processo de sua

³⁰ DERRIDA, J. *De quoi demain...*, p. 239. [*De que amanhã...*, p. 178].

³¹ DERRIDA, J. *Séminaire la peine de mort*. Vol. I, p. 32.

condenação, ele lembra ainda, a voz não se interpôs uma só vez, nem a qualquer de seus atos, nem a nenhuma de suas palavras.³²

O silenciamento da voz faz com que Sócrates depreenda daí que a sua morte corresponde aos desígnios divinos. A morte deve lhe cair bem. O cidadão ateniense deve, portanto, diante da lei, render-se às leis da *polis*, aceitá-las como a única lei, em suma, como a lei soberana que lhe dará a morte. Sócrates é, nesse sentido, o bom cidadão, aquele que terá aceitado de bom grado submeter-se à soberania das leis do Estado, sem dissidência nem contestação quanto à suposta iniquidade dessas leis.

O *daimon* silencia e, com isso, parece *ditar* bons motivos a Sócrates para que este aceite o veredito proveniente dos juízes, dos guardiões das leis da cidade. E Derrida não deixa de expressar aqui sua tentação em relacionar esse silêncio do *daimon* à cena bíblica na qual os filhos de Israel, no momento imediatamente anterior ao estabelecimento dos “julgamentos”, pedem para não mais ouvir Deus – pedem, portanto, o silêncio divino, o silêncio do Deus que traz a pena de morte –, mas somente o seu mediador humano, Moisés.³³

Sócrates não tem, portanto, o direito de se dizer portador da palavra divina. Ao pretender ouvir vozes vindas do além, ele comete um crime contra a cidade, contra a união entre o teológico e o político. Nesse sentido, o filósofo grego blasfema e perjura. “Essa condenação se faz, portanto, ao mesmo tempo *em nome* da transcendência e *contra* a transcendência.”³⁴

Considerações finais

Desse modo, vemos como a questão da pena de morte engendra paradoxos e aporias incontornáveis, sobre as quais será preciso meditar incessantemente. E, ao afirmar e reafirmar a força subversiva da existência, o pensamento da desconstrução apela a uma inegociável incondicionalidade de seu abolicionismo. Trata-se aí de uma

³² Cf. PLATÃO. *O banquete / Apologia de Sócrates*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Ed. Universitária UFPA, 2001, 40 a-b.

³³ DERRIDA, J. *Séminaire la peine de mort*. Vol. I, p. 53.

³⁴ DERRIDA, J. *Séminaire la peine de mort*. Vol. I, p. 54.

desconstrução e da pena de morte e da morte. Da *desconstrução* como a própria desconstrução da pena de morte. Da desconstrução, em suma, do traço teológico-político que, na distinção de dois modos de matar, um legítimo e outro ilegítimo, não permite que os movimentos abolicionistas ataquem propriamente o princípio da pena de morte, mas somente os seus efeitos.

É somente a desconstrução dessa distinção, a demonstração de sua inconsistência, a demonstração de que a pena de morte nunca é plena ou simplesmente dissociável do assassinato, que nos permite assumir um posicionamento frontalmente incondicional acerca da pena de morte. Porque o princípio da pena de morte ele mesmo permanecerá *vivo*, mesmo que a pena de morte seja abolida. O que não quer dizer, segundo o que Derrida nos apela a pensar, que não devemos militar pela sua abolição. Que é dizer também militar pela vida, “pela sobrevida, pelo interesse sem preço da vida, para salvar o que resta da vida.”³⁵

Referências bibliográficas

BERNARDO, F. Coletivo e-book Jacques Derrida. Col. Cultura, Media e Artes. Portugal: Unyleya, 2014.

DERRIDA, J. *Politiques de l'amitié*. Paris: Galilée, 1994.

_____. *Apories*. Paris: Galillé, 1996.

_____. *Foi et savoir*, suivi de *Le Siècle et le Pardon*. Paris: Seuil, 1996.

_____. *Papel-máquina*. Tradução de Evando Nascimento. São Paulo: Estação Liberdade, 2004.

_____. *De que amanhã....* Tradução de André Telles. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

_____. *Aprender finalmente a viver*. Tradução de Fernanda Bernardo. Coimbra: Ariadne, 2005.

_____. *Séminaire La bête et le souverain*. Volume I (2001-2002). Edição estabelecida por Michel Lisse, Marie-Louise Mallet e Ginette Michaud. Paris: Galilée, 2008.

³⁵ DERRIDA, J. *Séminaire la peine de mort*. Vol. I, p. 380.

_____. *Séminaire la peine de mort*. Volume I. Paris: Galilée, 2012.

LEVINAS, E. *Emmanuel Levinas: qui êtes-vous?* Entretien avec F. Poirié. Lyon: Manufacture, 1987.