

Entrevista

177

Fernanda Bernardo é professora de Filosofia Contemporânea na Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra. Publicou diversos textos sobre Heidegger, Levinas e Derrida. Deste último traduziu para a língua portuguesa uma quinzena de títulos – entre os quais *O Outro Cabo* (A Mar Arte/Reitoria da Universidade de Coimbra, 1995), *O Monolinguismo do Outro* (Campos das Letras, 2001), *Força de Lei* (Campos das Letras, 2003), *Políticas da Amizade* (Campos das Letras, 2003), *Da Hospitalidade* (Palimage, 2003) e *Memórias de Cego* (Fundação C. Gulbenkian, 2010). De E. Levinas traduziu *Deus, a Morte e o Tempo* (Almedina, 2003), de M. Blanchot *O Instante da Minha Morte* (Campo das Letras, 2004) e de Jean-Luc Nancy, *O peso de um pensamento, a aproximação* (Terra Ocre, 2011). É autora de «Mal de Hospitalidade» (Estação Liberdade, 2005) e de *Levinas Refém* (Terra ocre, 2012), além de organizadora de *Derrida à Coimbra – Derrida em Coimbra* (Palimage, 2005) e de *Pensar as Artes e o Político com Jean-Luc Nancy* (Terra Ocre, no prelo).

Ensaio Filosófico: Há um desafio proposto no entendimento das questões implicadas pela desconstrução naquilo que se refere à *impossibilidade* que constitui toda possibilidade de pensarmos (se é que podemos trabalhar com esta hipótese) a Hospitalidade, incondicional e irrestrita. Parece ser incontornável, nesta perspectiva, que se pense, com Derrida e para além dele, em questões como a alteridade e a *différance*; a justiça e a sua distinção do direito; a insistência no sujeito e a crítica ao humanismo; a desconstrução ética e a pergunta pela eticidade da ética. Quase uma década após o falecimento de Jacques Derrida, o espaço ético-político em que essas questões se desenvolvem ainda é o mesmo? Como a senhora percebe isto?

Fernanda Bernardo: Sim, sou tentada a dizer que sim, que o espaço onde estas questões se colocam permanece, no essencial e maioritariamente, ainda inalterado – com efeito, inalterado me parece, no essencial, o tecido onto-teológico da soberania e, conseqüentemente, o «carne-falocentrismo» que, por todo o lado, nos rodeia e onde essas questões continuam a colocar-se com a premência da urgência. A questão ou antes a injunção do *impossível*, da *différance* ou da *alteridade absoluta* – a própria injunção

do pensamento, *ao* pensamento, o que apela a pensar e dá a pensar! – é, como bem diz, *um desafio: um desafio* de todos os instantes. E uma tarefa! E uma responsabilidade! Uma hiper-responsabilidade que, nestes tempos que se dizem em mundialização, se confunde com a procura in-finita da justiça, da paz e da dignidade para «*bem* vivermos juntos». O que é dizer que, sem ser propriamente desesperada, completamente desesperada, uma tal injunção é estranha e rebelde à teleologia – à lógica e à economia da salvação ou da redenção.

EF: Faz-se *justiça* à *herança* do pensamento derridiano nos círculos acadêmicos europeus hoje?

Fernanda Bernardo: Não. Ainda não... Mas este é – e desde sempre, no fundo: de Sócrates a Nietzsche, de Heidegger a Levinas, cujo pensamento também tão tardiamente logrou ser reconhecido e “entrar” na Universidade (e nem sempre sem equívocos!)... – mas este é, dizia, o destino dos pensamentos novos e inventivos, audaciosos e difíceis que, em razão da tenacidade da sua resistência ao facilitismo das *ideias* feitas prontas a serem tranquilamente comunicáveis ou ensináveis, à entediante sonolência de receitas para aprender a *bem viver* ou à sempre perigosa indigência de *doutrinas* a transmitir; numa palavra, em razão da sua *singular* exceção à norma e ao instituído por amor da imponderável e dolorosa alegria de pensar, do que merece chamar-se *pensar* e da resistência, ou mesmo da dissidência, que lhe é própria, continuam durante muito tempo à procura de serem amplamente ouvidos – e bem, e *justamente* entendidos. Ouso dizer que assim acontece maioritariamente ainda hoje com o pensamento de Jacques Derrida, que pessoalmente tenho pelo mais justo dos pensamentos – como lucidamente, aliás, o próprio filósofo o reconheceu ao tempo daquela que terá sido a sua derradeira entrevista: em *Aprender finalmente a viver* – lembro-o aqui: «tenho simultaneamente [...] o duplo sentimento de que, por um lado, para o dizer a sorrir e imodestamente, não começaram a ler-me, que se há, é certo, muitos bons leitores (algumas dezenas no mundo [...]) no fundo é mais tarde que tudo terá a *chance* de aparecer.» Começa talvez a tardar este «mais tarde», é um fato... Mas a responsabilidade não é seguramente do filósofo...

EF: A senhora esteve no Brasil diversas vezes para apresentações em congressos e colóquios. Como vê a recepção brasileira dos pensamentos de Emmanuel Levinas e Jacques Derrida?

Fernanda Bernardo: Entusiasta e corajosa a trabalhar para abrir um espaço nos meios acadêmicos para estes pensamentos difíceis, fecundos, justos e urgentes – embora, de momento, o acolhimento do pensamento e da obra de cada um destes filósofos seja, parece-me, diferente, gozando Emmanuel Levinas inequivocamente de um muito maior acolhimento acadêmico. É extraordinário o trabalho que se faz em torno do pensamento e da obra de Emmanuel Levinas! Por outro lado, no tocante a Derrida, importará não esquecer – saúdo-o aqui! – que a tradução brasileira de *De la Grammatologie* (1967) data de 1973: foi, pois, *quase* simultânea com a edição francesa deste livro onde mais “sistematicamente” se ex-põe o pensamento de Derrida. Ora, que melhor testemunho de acolhimento e/ou de disponibilidade para o acolhimento de um pensamento filosófico novo e inaudito do que traduzi-lo? E, julgo sabê-lo, essa tradução continua em curso... Por outro lado, importa igualmente referir a fecundidade destes pensamentos filosóficos que, pensando *o limite* no limite da própria filosofia, extravasam os Departamentos de Filosofia e de Literatura (onde Derrida, nomeadamente, começou por ser melhor acolhido): ambos estes pensamentos agitam também os Departamentos de Direito, de Tradução, de Teologia, de Medicina, de Sociologia, e o de Derrida os Departamentos de Psicanálise, de Artes e etc.

EF: A relação entre os pensamentos de Levinas e Derrida foi marcada por pontos de contato, bem como por distanciamentos. Sobre a *ética* levinasiana, por exemplo, Derrida diz que esta comportaria um espaço para a violência do egoísmo narcisista, incapaz de acolher o outro. Ela só seria possível, então, na sua impossibilidade. Como entender esta “relação sem relação”, como perceber este “point de contact” que se divide, se separa, se interrompe?

Fernanda Bernardo: A sua pergunta é imensa... Limitar-me-ei, por isso, aqui e agora a enunciar o que, no meu entender, na sua relação de tão grande proximidade os distancia abissalmente. Assim, aproxima-os a radicalidade, melhor, a hiper-radicalidade dos seus pensamentos – ambos repensaram a filosofia no limite da filosofia: ambos pensam a alteridade ab-soluta sob o apelo da própria alteridade absoluta. O que significa dizer que são ambos pensadores da alteridade absoluta – que ambos a pensam (e ao pensamento) em termos de dissimetria auto-hetero-nómica. Mas – e eis a diferença que estará na origem das suas inúmeras diferenças –, enquanto para Levinas o outro, o absolutamente outro, é o «outro homem» (e é o humanismo, o antropocentrismo e o androcentrismo da meta-ética de Emmanuel Levinas), para Derrida, diferentemente, o absolutamente outro é não importa *quem* ou *o quê*: «*tout autre est tout autre*», diz Derrida num sintagma intraduzível na sua economia fora da língua francesa: «absolutamente outro é absolutamente (todo e qualquer) outro», como eu tento traduzir. Lembrando que o seu «rastros» [«traces»] (filosofema que ambos os filósofos partilham) já dizia diferencialmente respeito a todos os viventes e a todas as relações do vivente com o não vivente, Derrida dirá que este sintagma («*tout autre est tout autre*») terá sido a acusação velada que lançou contra Levinas – contra o «sacrificialismo» inerente ao «carnofalocentrismo» do seu pensamento filosófico, que acabará por inscrever o seu pensamento da «ética como filosofia primeira» e como «o humano enquanto humano» ainda na «tradição *subjectal*» que tão justa e arduamente Levinas havia combatido no seu juvenil desejo de romper com Parmênides (1947). Com efeito, Levinas, que tão bem soube dar-nos a pensar – a sentir o remorso da responsabilidade de um humano a braços com a obsessiva perseguição da sua difícil humanidade, não logrou implicar este remorso na indiferença ou na crueldade para com o sofrimento do vivente animal (apesar do preceito judaico do *torat haïm*: respeito principial pela vida) e/ou para com a exploração desrespeitosa da terra... Confesso aqui a minha perplexidade quando, nos *Carnets de Captivité* (datados de 40-45 e editados em 2009), Levinas diz que o seu olhar não se eleva senão à altura em que pode encontrar um ser humano – que não vê o que está a seus pés... Considero, por isto, o pensamento de Derrida mais justo e mais radical do que o de E. Levinas: uma justiça, mais do que uma justeza, que se marca, por exemplo, também na interpretação que Derrida faz da ideia bíblico-judaica de *eleição* – uma interpretação que nos mostra que, enquanto Levinas se inspirou numa interpretação

meta-ética do judaísmo para repensar a tradição filosófico-cultural ocidental, Derrida, esse, pôs toda a sua atenção a pensar a véspera e a condição de possibilidade da nossa civilização pondo a nu a sua heterogeneidade originária... O alcance e as consequências disto são sem fim...

EF: A lógica do perdão foi uma das últimas preocupações de Derrida. Quais os desdobramentos desta questão no mundo contemporâneo?

Fernanda Bernardo: Para começar, eu não diria que a *problemática do perdão* tenha sido uma das últimas preocupações de Jacques Derrida – aliás, quando se fala deste filósofo a questão cronológica está à partida desarmada e perturbada na sua linearidade: é que está *já sempre* lá tudo! Se me permite a comparação com Emmanuel Levinas, eu direi: há, como sabemos, o Levinas de *Totalité et Infini* (1961) e há o Levinas de *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1974). Mas, com pertinência, não se pode dizer o mesmo a respeito de Jacques Derrida: não há um primeiro e um segundo Derrida, como, ainda assim, alguns pretendem. O próprio filósofo recusou mais de uma vez esta ideia. O pensamento da *différance* ou da *arqui-escrita* dos anos 60-70 é já também, na sua condição de desconstrução do *próprio* e da *presença*, um pensamento do dom, da hiper-responsabilidade, da justiça e do perdão: o que é dizer que o perdão é estruturalmente inerente ao *pensamento da escrita*. E à hiper-responsabilidade ou à meta-eticidade que a dita e a galvaniza. Com efeito, se pensarmos bem, a questão da *destinerrância*, da *double bind/double blind*, do *desvio*, do *oblíquo*, do *desastre*, do *luto originário*, do *rastro*, do *princípio postal*, da *aporia*, ... é já também a questão do *perjúrio*, e portanto também a *questão do perdão*. Pelo que, relativamente à *problemática do perdão* – um dos impossíveis da Desconstrução derridiana -, permitirme-ei enunciar aqui 3 aspectos que me parecem fundamentais: 1º) E reiterarei, em primeiro lugar, que há uma relação intrínseca, estrutural, se assim posso dizer, entre a *escrita*, em sentido derridiano, e o *perdão*: uma relação que nos dá, justamente, a pensar a escrita como queda, desastre, desvio, viagem, luto, sacrifício, apagamento, memória *in memoriam*, rastro, perjúrio, sobrevivência, ... Lembro, a este propósito, que o próprio Derrida dirá (em «Circonfession» (1991), nomeadamente) que «se pede sempre perdão

quando se escreve», que se pede sempre «perdão por escrever, perdão pelo crime, pela blasfêmia ou pelo perjúrio nos quais consiste presentemente o ato de escrever»... E em «Abraham, l'autre» (2000), depois de referir que «uma certa experiência do perjúrio é a *endurance* dolorosa e originária da fidelidade» (p. 22), Derrida confessa que o tema do perjúrio terá sido um daqueles a que no fundo terá permanecido mais fiel. E isto, justamente em razão de a *escrita* abrir para o desvio da destinerrância ou da adestinação (o «*plus d'un*»/«*plus qu'un*») e, portanto, para a *im-possibilidade* do endereçamento singular. Porque, no fundo, a Desconstrução como Pensamento [que na linha de Kant e de Heidegger, Derrida distingue de Filosofia] não é senão *a relação absoluta ao absolutamente outro* – é esta relação de singularidade absoluta a singularidade absoluta que é impossível *como tal*. Impossível e, portanto, necessária – o que o «*il faut*» francês diz de uma assentada. É esta relação, que (*quase* se confunde com a meta-ética de E. Levinas), que enuncia todos os *impossíveis* da Desconstrução derridiana: o pensamento, a literatura, a justiça, a hospitalidade, o dom, a responsabilidade, a amizade, a morte, a democracia por vir, a decisão, o perdão, e etc. O perjúrio e o perdão dão justamente conta do registo aporético da Desconstrução – dão conta da sua *im-possibilidade* como pensamento impossível e do impossível; 2º) O segundo aspecto que eu gostaria de referir aqui é que, no decurso dos anos académicos de 1997-98 e 1998-99, a série VII e VIII dos seminários de Derrida sob o título genérico de *Questões de Responsabilidade*, na *École des Hautes Études en Sciences Sociales* de Paris, incidiu sobre «o perjúrio e o perdão»: Derrida fez 18 sessões de seminários em torno da problemática do perdão, a que se seguiram, nos anos académicos de 1999-2000 e 2000-2001, sessões em torno da «pena de morte», tanto quanto sei em vias de edição pela Galilée. Os seminários dos últimos anos, esses, incidiram sobre *La Bête et le Souverain (A Besta e o Soberano* – editados pela Galilée e, em breve, em tradução portuguesa na F. G. Gulbenkian). Ora, sendo a Desconstrução uma desconstrução da conceitualidade herdada da nossa tradição filosófico-cultural – uma conceitualidade de feição onto-teológica, mais ou menos dissimulada ou não – as sessões dos seminários de Derrida visaram uma aproximação do motivo do perdão, distinguindo-o dos temas com os quais, em geral, é confundido: como seja o pedido de desculpas e o arrependimento, a anistia, a prescrição e o agraciamento. E, finalmente, em 3º lugar direi que o motivo do perdão não é para Jacques Derrida um *conceito* filosófico ou político-jurídico, mas sim um *impossível* – «uma loucura do impossível» como, em diálogo com Michel Wieviorka (1999), Derrida o diz em «Le siècle et le pardon» (in *Foi et Savoir*) para referir a sua

incondicionalidade. Dito isto, não é também menos verdade que na década de 90 se assistiu a uma certa *teatralização do perdão* na cena geo-político-diplomática mundial a que o *idioma* de Derrida fez eco na sua singularidade: para nada dizer do que então se ia passando em Timor, no Magreb, no Kosovo, na Bósnia e na Sérvia, na América do sul, lembro aqui apenas o pedido de desculpas *a Deus* do papa e da igreja de França, bem como a declaração de J. Chirac relativa ao crime perpetrado pela França contra os Judeus sob o regime de Vichy – declaração que vem, aliás, de ser reiterada pelo recém-eleito presidente francês, François Hollande. Para salientar que um perdão digno do nome é «sem porquê» e não deve sequer ter como finalidade a chamada «reconciliação nacional» – o perdão é sem finalidade, excepcional, absoluto! – Derrida prestou especial atenção ao exemplo da *Commission Vérité et Réconciliation* e às diretivas do seu presidente, Desmond Tutu, bem como ao «*right to pardon*» reconhecido pelo então presidente americano B. Clinton aos prisioneiros (por terrorismo) Porto-Riquenhos... Modo de dizer que o pensamento de Derrida esteve sempre atento às urgências do seu tempo, que muitas vezes antecipou, como nomeadamente aconteceu com a problemática da hospitalidade. Quanto aos «desdobramentos» da problemática do perdão «no mundo contemporâneo» que se refere, eu direi que ela continua e continuará sempre na ordem do dia – ou não fosse «o justo» o humano consciente da sua injustiça e, portanto, consciente da necessidade do seu «*mea culpa*» e da sua in-finita perseguição da justiça; ou não fosse a instituição ou a fundação da instituição/do estado-nação sempre violenta: basta ter em conta que o «horizonte» último da incondicionalidade e da excepcionalidade do perdão para Derrida e segundo Derrida é o repensar, urgente e necessário, do conceito de Soberania (e da axiomática e dos fundamentos dos «Direitos Humanos» e do conceito de «Crime contra a Humanidade» – estes três motivos estão hoje em dia mais do que nunca ligados no espaço público e nos discursos políticos). Conceito (onto-teológico-político) de soberania que se manifesta mesmo nas Instituições Internacionais (pense-se, por exemplo, na constituição do Conselho de segurança da ONU!) e que está e estará sempre no coração das dificuldades e das tragédias de uma «mundialização» que se queira de feição verdadeiramente *alter-mundialista* (em sentido derridiano, quer dizer inspirada ou ditada e magnetizada pela incondicionalidade do respeito pela alteridade absoluta, que não apenas pela cidadania), que será sempre um *processo* e jamais um estado ou um dado adquirido. A tragédia que neste momento se vive em plena União Europeia, berço longínquo da democracia e dos Direitos Humanos, passa também por aqui: a violência das políticas de austeridade em

curso são ditadas, não apenas pela soberba criminosa de uma ideologia economicista, mas também pela dificuldade de se proceder a uma efetiva e justa limitação das soberanias políticas que despertam os terríveis fantasmas e os egoísmos crescentes do estado-nacionalismo... Em suma, onde for questão do «viver juntos», do «bem viver juntos», as problemáticas da justiça e do perdão terão sempre lugar (pense-se também nas problemáticas da «pena de morte», do dito «terrorismo», do «religioso», das «nanotecnologias», da «crueldade», do «desemprego», do «gender», etc. etc.)

Fb.