

Razão e desconstrução: Derrida entre a soberania incondicional e a incondicionalidade soberana

Fernando Fragozo¹

Resumo

O objetivo do presente texto é o de reconstituir em suas linhas principais o argumento central da conferência de Jacques Derrida denominada “O ‘mundo’ das Luzes por vir (Exceção, cálculo e soberania)”, no qual é realizada uma reflexão sobre a estruturação da racionalidade filosófica a partir da análise do caráter sistemático, arquitetônico e teleológico dos idealismos transcendentais de Kant e Husserl, caracterizados pela associação entre “soberania” e “incondicionalidade”. É contraposto a esse projeto, que é identificado por Derrida como característico da filosofia desde seus princípios, a racionalidade plural das ciências que, hoje, já não parece mais possível de ser subsumida, por analogia, a uma unificação. Por fim, é indicada a necessidade de se repensar o “acontecimento” como a vinda imprevisível, não calculável e impossível do “outro”, notadamente no que, hoje, se apresenta como o verdadeiro local de um problema da razão, a saber, a técnica.

Palavras-chave: Razão, teleologismo, soberania, incondicionalidade, acontecimento

Résumé

Ce texte vise à reconstituer en ses lignes principales l’argument central de la conférence de Jacques Derrida « Le ‘monde’ des Lumières à venir (Exception, calcul et souveraineté) », dans laquelle une réflexion sur la structuration de la rationalité philosophique est entamée à partir de l’analyse du caractère systématique, architectonique et téléologique des idéalismes transcendants de Kant et Husserl, caractérisés par l’association, qui est identifiée par Derrida comme étant caractéristique de la philosophie depuis son origine, entre « souveraineté » et « inconditionnalité ». La rationalité plurielle des sciences, qui ne semble plus passible d’être subsumée, par analogie, à une quelconque unification, est confrontée à ce projet. Enfin, est indiqué le besoin de repenser « l’événement » comme la venue imprévisible, non calculable et impossible, de « l’autre », surtout dans ce que, aujourd’hui, se présente comme le vrai lieu d’un problème de la raison, à savoir la technique.

Mots-clés: Raison, téléologisme, souveraineté, inconditionnalité, événement

¹ Fernando Fragozo é professor associado da Escola de Comunicação e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFRJ e professor colaborador do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UERJ.
E-mail: ferfra3@gmail.com

Em agosto de 2002, por ocasião da abertura do XXIX Congresso da Associação das Sociedades de Filosofia de Língua Francesa, realizado em Nice, cujo tema era “Futuro da razão, devir das racionalidades”,² Jacques Derrida proferiu uma conferência intitulada “O ‘mundo’ das Luzes por vir (Exceção, cálculo e soberania)”, conferência essa que foi posteriormente publicada em *Voyous – Deux essais sur la raison* (2003). Dirigindo-se a uma audiência composta certamente de estudiosos de filosofia de expressão francesa, mas provavelmente não apenas, Derrida realiza uma incisiva reflexão sobre a razão, num percurso que visa confrontar o projeto “arquitetônico, sistemático e unificador” da filosofia – e mais especificamente do idealismo transcendental, tanto de Kant quanto de Husserl – à existência de razões plurais, rigorosas, mas não unificáveis ou unificantes, tais como se apresentam e se apresentaram nesta outra grande vertente ocidental que é a ciência - ou *as* ciências. A partir desse confronto, propõe Derrida pensar a possibilidade de uma razão “razoável” e não apenas “racional” que, de algum modo, saiba se posicionar diante do impensável que pode se dar na figura do “acontecimento” (*événement*).

O mote inicial da conferência é a “hipótese”, que teria “vindo” a Derrida, segundo a qual seria, talvez, necessário “salvar a honra da razão” (2003, p. 167). Uma “hipótese” que abre imediatamente um abismo de questões que vão gradativamente constituindo um caminho de questionamento em torno deste conceito, a razão, e de tudo o que ele significa na tradição de pensamento que então se constituía na – e constituía a – Europa: “A honra da razão é a razão? A honra é razoável ou racional de ponta a ponta? [...] [P]referir a razão é racional, ou, o que ainda é outra coisa, razoável? O valor da razão, o desejo de razão, a dignidade da razão são racionais?” (Derrida, 2003, p. 169). E, trazendo para diante da cena um dos autores com os quais pretende dialogar neste texto, a saber, Kant, Derrida se pergunta se o interesse da razão (*Interesse der Vernunft*), esse interesse do qual fala Kant na primeira Crítica, pode ser “inscrito” justamente sob a “autoridade da razão”: é ele, esse interesse, de algum modo “racional”?

Derrida lembra que, para Kant, “a razão humana é, por natureza, arquitetônica” (2003, p. 169), num trecho de Kant que merece ser citado por inteiro, na medida em que atinge o cerne da questão que Derrida quer levantar. Diz Kant: “A razão humana é, por

² *Avenir de la raison, devenir des rationalités.*

natureza, arquetônica, isto é, considera todos os conhecimentos como pertencentes a um sistema possível, e, por conseguinte, só admite princípios que, pelo menos, não impeçam qualquer conhecimento dado de coexistir com outros num sistema” (2001, p. 438).³ Ora, o que Derrida propõe é que a ameaça a essa pretensa “vocaçãõ arquetônica” da razão não viria das antinomias da dialética transcendental, mas, antes, das “racionalidades plurais” que se apresentam nas diversas ciências, cada qual tendo sua “região ontológica”, “sua necessidade, seu estilo, sua axiomática, suas instituições, sua comunidade, e sua historicidade próprias” (2003, p. 170). De fato, diante de sua multiplicidade heterogênea e de seus processos constitutivos e metodológicos diferenciados (“paradigma”, “*epistémê*”, “corte epistemológico”), segundo o “setor de objetos” e a história setorial a cada vez em questão, a ciência se revela, hoje, mais como um mosaico plural e não unificável (o que leva Derrida a falar de *as ciências*, no plural) do que como uma unidade que possa ser articulada num todo inter-relacionado analogicamente. Pluralidade de saberes e conhecimentos que, em sua “heterogeneidade intraduzível, sem analogia”, coloca em questão aquela “idéia reguladora da razão” que, como “mundo”, unificaria a experiência a partir de um “como se” que postularia a unidade para poder revelá-la (Derrida, 2003, p. 171).⁴

Neste sentido, se essas “racionalidades plurais” põem em questão a “vocaçãõ arquetônica e unificadora” da razão, não é justamente essa a questão que tem de ser posta? Na verdade, a questão é diferentemente posta por Derrida: se “a autoridade magistral e dominadora [*maîtresse et maîtrisante*] da arquetônica” é acatada, não correm essas diversas racionalidades o risco de se verem subsumidas ao que *de fato* não pode subsumi-las? Nas palavras de Derrida, que invertem a questão e propõem ver o risco em outro lugar:

Não é então em nome destas racionalidades heterogêneas, de sua especificidade e de seu futuro, de sua história, de suas ‘luzes’, que é preciso pôr em questão a autoridade magistral e dominadora da arquetônica e, assim, de um certo ‘mundo’, de uma unidade da Idéia reguladora de mundo que antecipadamente a autoriza? (2003, p. 171).

³ No original, A474 B502.

⁴ Ver, por exemplo, o §V da Introdução da *Crítica da faculdade de julgar*.

Trata-se, então – e esse é o eixo central do texto –, de questionar o conceito de “mundo” e tudo o que o liga, como “Idéia reguladora”, à possibilidade de uma “autoridade magistral e dominadora” da razão, razão essa que é pensada como arquitetônica, sistemática e unificadora não apenas no idealismo transcendental de Kant mas também no de Husserl – e, nesse último caso, a atenção de Derrida se voltará para a conferência pronunciada por Husserl, em 1935, em Viena, denominada *A crise da humanidade europeia e a filosofia*.

“Salvar a honra da razão”, portanto, o mote inicial da conferência, se vê assim encaminhado para um outro horizonte de questionamento que não aquele que, de início, pareceria constituir o problema a ser pensado e que é assim apresentado por Derrida:

Filosofia enlutada, [...] ou bem porque o mundo estaria em vias de *perder a razão*, quiçá de *se perder como mundo*, ou bem porque a própria razão, a razão como tal estaria em vias de se tornar ameaçadora; ela seria um poder, ela teria o poder de ameaçar a si própria, de perder o sentido e a humanidade do mundo (2003, p. 173).

Diagnóstico catastrófico, seja pelo mundo que perde a razão, seja pela razão que perde o sentido do mundo e de sua “humanidade”... Diagnóstico que ecoa aquele apresentado por Husserl em 1935 e que Derrida propõe justamente pensar em outros termos:

Talvez devamos pelo contrário tentar pensar outra coisa que não uma crise. Talvez estejamos enfrentando algum sismo mais e menos grave, outra coisa que não uma crise da razão, além de uma crise da ciência e da consciência, além de uma crise da Europa, além de uma crise filosófica que seria, para retomar um título de Husserl, uma *crise da humanidade europeia* (2003, p. 174).

Em 1935, Husserl se propõe – objetivo explícito apresentado na primeira frase de sua conferência – a “suscitar um novo interesse pelo tema, tantas vezes tratado, da crise européia”, lançando uma “nova luz” a essa crise a partir do desenvolvimento da “ideia histórico-filosófica (ou o sentido teleológico) da humanidade européia” (2008, p. 317). Assim, o que está em jogo no texto de Husserl é a tentativa de, partindo de uma

constatação central (“as nações europeias estão doentes, a própria Europa, diz-se, está em crise” (Husserl, 2008, p. 318)), elaborar o correspondente diagnóstico e, se possível, encaminhar a cura, já que, diz Husserl, “há também para as comunidades, para os povos e para os estados, [...] uma diferença entre saúde e doença” (2008, p. 317).

O desenvolvimento da “ideia histórico-filosófica (ou o sentido teleológico) da humanidade europeia” constitui-se assim no cerne da conferência – e é esse desenvolvimento que visa aclarar o diagnóstico proposto. Um diagnóstico fatal, não apenas no sentido do desastre, mas também e principalmente pelo desastre se dar como fado, como destino – o que levará Derrida a falar de “fatalidade de uma patologia transcendental”, tal qual uma “doença da razão” (2003, p. 175). Porque o que está em jogo no diagnóstico de Husserl, propõe Derrida, é justamente da ordem de uma doença auto-imunitária: a razão, por si mesma, produz o veneno que pode destruí-la.

De fato, na narrativa proposta por Husserl, a “humanidade europeia” é entendida como aquela que inaugura “uma nova forma de *práxis*”, a saber, “a ideia infinita (no sentido kantiano) de uma tarefa infinita como *theoria*, como atitude teórica” (Derrida, 2003, p. 176). Uma tal inauguração teria se dado por uma “conversão de atitude” (*Umstellung*) (Husserl, 2008, p. 329), que geraria “uma postura humana” peculiar, para a qual o que interessa é a “verdade pura e incondicionada” (Husserl, 2008, p. 336). Diz Husserl, a respeito do nascimento da Filosofia na Grécia:

Apodera-se dos homens o fervor de uma consideração e de um conhecimento do mundo que se afasta de todo e qualquer interesse prático e que, no círculo fechado das suas atividades cognitivas e nos tempos a elas consagrados, nada mais almeja que pura teoria (2008, p. 333).

Tal seria o sentido da tarefa infinita da razão que, enquanto *theoria*, enquanto razão científica universal, “Ciência greco-europeia” ou Filosofia (Husserl, 2008, p. 332), gera um “novo espírito”. Contudo, como aponta Derrida, para Husserl, “é precisamente esse ideal de uma ‘nova forma de *práxis*’ [...] que produz esse mal amnésico que se chama *objetivismo*” (Derrida, 2003, p. 177). Husserl vai assim chamar atenção para o perigo que ronda o “caminho da filosofia” – não apenas o irracionalismo que tomava conta da Europa de modo avassalador, mas também um certo “racionalismo

ingênuo”, que se mostra como um irracionalismo, que é gerado no seio mesmo do processo racionalizante e cujo nome é “objetivismo” (Husserl, 2008, p. 341). Como diz Derrida:

Husserl o sabe e o diz: a ingenuidade objetivista não é um simples acidente. Ela é produzida pelo próprio progresso das ciências e pela produção de objetos ideais que, como de si mesmos, por sua iterabilidade e sua estrutura necessariamente técnica, velam ou relegam ao esquecimento sua origem histórica e subjetiva. Em seu próprio progresso, a razão científica produz espontaneamente a crise (2003, p. 178).

Ao aprofundar essa análise de Husserl, Derrida revela o que está por detrás desse diagnóstico: a multiplicação de saberes especializados, de “ontologias regionais”, coloca justamente em risco a pretensa e idealizada *unidade teleológica da razão*:

Esse efeito irracionalista se parece também com um devir das lógicas e das racionalidades plurais, e assim a um futuro da razão que resiste à unidade *teleológica da razão*, ou seja, a essa ideia de tarefa infinita que supõe, pelo menos como seu horizonte, uma totalização organizada das verdades (Derrida, 2003, p. 179 – grifo do autor).

Ora, a teleologia, ou o teleologismo, fortemente marcante e presente no idealismo transcendental, tanto de Kant quanto de Husserl, é justamente o que, para Derrida “limita ou neutraliza o acontecimento/evento” (2003, p. 180). Em outras palavras, na medida em que há teleologia, na medida em que o que pode se apresentar como “irrupção imprevisível e incalculável” é ordenado sob uma historicidade pré-determinada, sua “alteridade singular e excepcional” é neutralizada, subsumida aos possíveis previsíveis do próprio processo teleológico. Nesse sentido, diz Derrida, “o teleologismo parece sempre inibir ou suspender, até mesmo contradizer a acontecibilidade do que vem” (2003, p. 180) – e não se trata, para Derrida, apenas do teleologismo mais geral da razão ou do projeto ideal de uma racionalidade geral e universal. Trata-se também das teleologias “locais”, que orientam uma configuração específica (paradigma kuhniano, *epistémé* foucaultiana) e programam, “por meio de



uma estrutura de espera e antecipação”, o que não pode ser programado, a saber, a “invenção” que apenas “acontece” quando justamente é imprevisível e incalculável.

Assim, o diagnóstico de Husserl da “doença” europeia aponta para uma doença da própria razão que, em seu processo teleológico infinito como *theoria*, por si mesma se desvirtuaria, nos detalhes do caminho, e perderia sua visão totalizante no “objetivismo”. Ora, o que Derrida quer apontar, invertendo a questão e, portanto, reconsiderando tanto a narrativa como o diagnóstico husserliano, é justamente o perigo, não da pluralização dos procedimentos, conhecimentos, saberes, mas, pelo contrário, da insistente tentativa de sempre de novo reuni-los sob uma mesma narrativa teleológica e totalizante que constitui justamente essa visão ideal ou idealizada de uma Europa sede da razão universal e do próprio devir da humanidade.

A crítica de Derrida dirige-se, portanto, a esse pretensível papel de “arconte de toda a humanidade”, tal como apresenta Husserl (2008, p. 338), por parte da filosofia e da Europa, no sentido de pensar o perigo que representa uma tal idealização justamente para a possibilidade da existência e desdobramento da razão, na pluralidade desconcertante de suas instituições (no sentido lato do termo) científicas, fruto certamente de um projeto compreensivo e totalizante que, hoje, teria de ser revisto. A crítica de Derrida se faz assim justamente em nome da razão – mais especificamente da pluralidade da razão.

Mas não apenas. Porque o que está em jogo para Derrida é não apenas a inversão da reflexão sobre o perigo que eventualmente ameaçaria o “mundo”, o “nosso” mundo, a saber, a proliferação das “racionalidades heterogêneas”, mas também e principalmente o que se apresenta por meio do confronto entre a “razão arquetônica, sistemática e unificadora” e essas racionalidades plurais (confronto esse que transparece nas antinomias kantianas da razão e nessa resistência à unificação chamada por Husserl de “objetivismo” e de “naturalismo”). Ora, o que se apresenta por meio desse confronto é uma necessária e incontornável transação permanente (uma aporia) entre “dois lados” da razão, que Derrida assim nomeia como o condicional e o incondicional, o cálculo e o incalculável (2003, p. 208).

O seguimento da análise da conferência de Husserl permitirá a Derrida descortinar o horizonte de questões que assim se apresentam. De fato, o diagnóstico

husserliano para a crise da razão – e, portanto, da Europa – aponta para uma saída, uma saída “heróica”, um “heroísmo da razão”, “Fênix de uma nova interioridade de vida e de uma nova espiritualidade”, que resgate a “essência do próprio Racionalismo” e desperte a razão de sua “alienação/extraneação” (*Veräusserlichung*) no objetivismo e no naturalismo (Husserl, p. 349). Com acuidade, Derrida questiona se esse “heroísmo da razão” diz respeito à razão, e se a fé na razão “é, de ponta a ponta, uma coisa racional – arrazoada ou razoável (*raisonnée ou raisonnable*)” (2003, p. 183). E a resposta é “sim”:

Por que esse heroísmo da decisão responsável permanece, para Husserl, um heroísmo *da razão*? Não é porque a fé na razão superaria a razão. É porque a razão teórica é antes de tudo e finalmente, para ele como para Kant, de ponta a ponta, como tarefa prescritiva e normativa, uma razão prática, outros diriam uma metafísica da vontade livre (2003, p. 184).

Ora, lembra Derrida, para Kant, a “subordinação da razão especulativa à razão prática é uma hierarquia irreversível” na medida em que o que está em jogo é o “interesse” da razão que, no caso da razão especulativa é apenas condicionado (*nur bedingt*) enquanto que, no caso da razão prática, é incondicionado (*unbedingt*) (2003, p. 188). Para Derrida, a incondicionalidade é, portanto, como “última verdade de um ‘interesse da razão’”, o que une, de forma subordinada, a razão prática à razão teórica (Derrida, 2003, p. 187). Nesse sentido, o tema da incondicionalidade surge duplamente na conferência de Husserl: em primeiro lugar, na medida em que a função arcôntica do filósofo é justamente marcada pela busca da “verdade incondicionada” (Derrida, 2003, p. 187; Husserl, 2008, p. 326) e, em segundo lugar, porque a tarefa prescritiva da filosofia como *theoria* é fundamentalmente uma *práxis*, cuja “razão de ser” é seu próprio interesse incondicionado.

Essa análise da conferência de Husserl empreendida por Derrida tem assim o objetivo de pontuar as questões e estruturas centrais do texto husserliano que assinalam os tópicos que Derrida quer destacar na reflexão sobre a razão e seu devir. São assim destacados, por um lado, o teleologismo marcante do idealismo transcendental e, por outro, a incondicionalidade que o “sustenta”, tanto como “princípio absoluto da razão pura” quanto como “última verdade de um ‘interesse da razão’” (Derrida, 2003, p. 187). Em um resgate pontual de um “momento” que considera “quase inaugural” na

República de Platão, a saber, o diálogo a respeito da “ideia do Bem” (*idea tou agathou*) no Livro VI, Derrida aponta para a “filiação genealógica”, a “filiação panoramicamente europeia e filosófica” (2003, p. 194), da questão da analogia, do incondicional (*anhypotheton*), da causa suprema que dá o poder e a potência de conhecer, do poder soberano tanto da ideia do Bem como do sol, que reinam, cada um sobre seu reinado (mundo visível inteligível e mundo visível sensível), visando assim mostrar essa indissociabilidade “estrutural”⁵ da filosofia (do entendimento que esta tem da racionalidade) entre “a exigência de soberania em geral” e “a exigência incondicional do incondicionado” – uma indissociabilidade que parece, diz Derrida, “para sempre irreduzível” (2003, p. 195).

Ora, é justamente essa aliança, essa configuração teleológica incondicionada que Derrida quer questionar – e aqui cabe citá-lo mais longamente na exposição detalhada do que propõe:

Tratar-se-á para mim de perguntar se, ao pensar o acontecimento/evento (*événement*), o vir, o advir/futuro (*avenir*) e o devir (*devenir*) do acontecimento, não é possível e em verdade necessário subtrair a experiência do incondicional, o desejo e o pensamento, a exigência da incondicionalidade, a própria razão e a justiça da incondicionalidade, a tudo o que se ordena em sistema a esse idealismo transcendental e à sua teleologia. Em outras palavras, se há uma chance de acordar o pensamento do acontecimento incondicional a uma razão outra que não aquela da qual acabamos de falar, a saber, a razão clássica do que se apresenta ou anuncia sua apresentação segundo o *eidōs*, a *idea*, o ideal, a Ideia reguladora ou, o que aqui corresponde ao mesmo, o *telos* (2003, p. 189).

O que significa propor a *dissociação* dessas duas exigências da razão. Uma dissociação que, pergunta-se Derrida, não seria justamente fiel “a um dos dois pólos da racionalidade, a saber, a essa postulação de incondicionalidade”? (2003, p. 196). Em nome de uma incondicionalidade radical, em nome da própria incondicionalidade, a postulação de Derrida visa ao que, nesta associação entre a soberania e o incondicional ainda permanece *condicionado*, a saber, à própria *associação*. Posição, portanto, que corresponde, por assim dizer, a levar a sério a exigência de incondicionalidade de um dos “pólos” da razão. Radicalizar e aprofundar o pensamento sobre esse “pólo”

⁵ O termo não é de Derrida.

consistirá então em pensar, “em nome da razão” (2003, p. 196), a possibilidade de “distinguir, ali mesmo onde isso parece impossível, entre, *de um lado*, a compulsão ou a auto-posição de soberania [...] e, *de outro*, essa postulação de incondicionalidade que se encontra tanto na exigência crítica quanto na exigência [...] desconstrutora *da razão*” (Derrida, 2003, p. 196).



Nesse sentido, Derrida propõe uma definição da “desconstrução”:

... a desconstrução, se algo assim existisse, seria a meu ver, antes de mais nada, um racionalismo incondicional que não renuncia nunca, precisamente em nome das Luzes por vir, no espaço a abrir de uma democracia por vir, a suspender de modo argumentado, discutido, racional, todas as condições, as hipóteses, as convenções e as pressuposições, a criticar incondicionalmente todas as condicionalidades, inclusive aquelas que fundam ainda a ideia crítica, a saber, a do *krinein*, da *krisis*, da decisão e do juízo binário ou dialético (2003, p. 197).

Incondicionada passa a ser então a *postulação* da incondicionalidade, que leva a uma crítica/desconstrução constante e atenta do que se constitui ou pode se constituir em soberania. Soberania incondicionada do incondicionado – tal parece ser a proposta da postulação derridiana, o que, evidentemente, se apresenta como um paradoxo, “tão difícil ou improvável que pareça, tão im-possível até” (Derrida, 2003, p. 197). E por isso Derrida enfatiza o fato de tratar-se de uma *postulação* e não de um *princípio* ou uma *axiomática*, já que a postulação é da ordem da demanda, do desejo ou da exigência imperativa, e não da ordem da “autoridade principesca e potente do primeiro, da *arkhè* ou da *presbeia*” (no caso do “princípio”), nem diz respeito a uma “escala comparativa e logo calculável dos valores e avaliações” (como é o caso de uma axiomática) (2003, p. 196).

O que está em jogo é um “outro pensamento do possível [...] e de um im-possível que não seria apenas negativo” (Derrida, 2003, p. 197). Neste sentido, a questão passa justamente por repensar o “acontecimento”, a ordem do possível e do impossível, o advir do que vem⁶, em sua *imprevisibilidade*. *Im-previsibilidade* que

⁶ O que, em francês, encontra uma “ligação semântica” particular, parcialmente traduzível para o português, entre futuro, devir, vir, vinda, acontecimento/evento, advento (*avenir, devenir, venir, venue, événement*) (Derrida, 2003, p.197).



aponta para o caráter de algum modo *visível, pré-visível* do que vem, que, em sua *pré-visão* a partir de algum horizonte que já o torna presente, apresentável, o neutraliza em sua irrupção (Derrida, 2003, p. 197). E Derrida acrescenta: “Onde quer que haja horizonte e onde se vê vir a partir de uma teleologia e do horizonte ideal [...], essa idealidade terá antecipadamente neutralizado o acontecimento” (2003, p. 198).

Ora, se é mister considerar que “não haveria nem ciência, nem linguagem, nem técnica [...], nem experiência em geral, sem a produção de alguma idealidade” (Derrida, 2003, p.198), a questão é justamente pensar essa “neutralização” do acontecimento que toda idealidade realiza, pois um “acontecimento” com esse nome é, para Derrida, o “outro” impossível, imprevisível, inapresentável – monstruoso, portanto. E, propõe Derrida, o que pode de algum modo ser reapropriado (a questão é justamente o “próprio”) por uma idealidade teleológica, por uma narrativa que dê continuidade ao que “aconteceu”, não seria de fato um “acontecimento”: esse é inapreensível e inapropriável e, assim, diz Derrida, “um acontecimento ou uma invenção são apenas possíveis como im-possíveis” (2003, p. 198).

O que Derrida tem em vista nessa questão é tanto a necessidade de pensar o “acontecimento” do “outro” inapropriável, quanto o perigo de que a pesquisa e o questionamento se vejam submetidos e submissos a algum controle político, militar, técnico-econômico ou capitalístico – a relação entre saber e poder se apresentando, para Derrida, com uma estanqueidade intransponível:

do mesmo modo que nenhum poder [...] saberá justificar com razão o controle ou a limitação de uma pesquisa científica, de uma busca da verdade, de um questionamento crítico ou desconstrutivo [...], tampouco nenhum saber enquanto tal, nenhuma razão teórica [...] poderá fundar uma responsabilidade e uma decisão de modo contínuo” (2003, p.199).

Para Derrida, uma decisão enquanto tal, digna desse nome, apenas engaja a responsabilidade na medida em que não pode ser programada ou prevista. Ela tem sempre algo de “louco”, o que, diz Derrida, “estou consciente, comporta um risco muito grave” (2003, p. 199). E, para Derrida, “o verdadeiro local de um problema da razão hoje” é o da técnica, do “próprio do homem”, do “próprio do corpo vivo” (2003, p. 200)

e a “metonímia” contemporânea de “todas as urgências que nos assaltam” (Derrida, 2003, p. 200) é justamente a questão da clonagem – evidente local no qual a questão da razão, do acontecimento, do outro, do possível e do impossível, do poder, da decisão e da responsabilidade se colocam à prova, de modo radical.

E se a questão sobre a clonagem mobiliza toda a conceituação proposta na conferência, toda a revisão conceitual, toda a racionalidade e a razoabilidade da razão – que, para não se perder de si mesma, não se perder a ponto de ter apenas a sua honra salva, deve, tal qual um imperativo, ser racional e razoavelmente repensada –, é porque ela mobiliza, em modo paroxístico, a reflexão sobre o acontecimento, o outro e o devir, de um modo tal que a associação estrutural entre soberania e incondicionalidade, marcante na exigência racional da filosofia, a rigor, não permite pensar. O que é, sem dúvida, como aponta Derrida, o que precisa urgentemente ser pensado.

Referências bibliográficas:

DERRIDA, J. “Le ‘monde’ des Lumières à venir (Exception, calcul et souveraineté)”. In: *Voyous – Deux essais sur la raison*. Paris: Galilée, 2003.

HUSSERL, E. “A crise da humanidade européia e a filosofia”. In: *A crise das ciências européias e a fenomenologia transcendental – uma introdução à filosofia fenomenológica*. Trad. Pedro M. S. Alves. Lisboa: Phainomenon/Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2008. Disponível em

http://www.lusosofia.net/textos/husserl_edmund_crise_da_humanidade_europeia_filosofia.pdf

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