

# A utopia da diferença

Miroslav Milovic

Podemos parcialmente concordar com Vattimo de que “muito mais do que qualquer pensador presente no nosso horizonte cultural, Nietzsche e Heidegger modificaram de uma maneira substancial a própria noção de pensamento, pelo que, depois deles, ‘pensar’ assume um significado diverso do de antes”<sup>1</sup>. Essa modificação fica ligada ao conceito da diferença e com a confrontação com o conceito de identidade da filosofia tradicional e moderna. Neste mesmo contexto Vattimo vai tentar limitar o conceito da diferença, ligando-o com a filosofia de Heidegger, porque, segundo Heidegger “Nietzsche não pode considerar-se um pensador da diferença”<sup>2</sup>. Gostaria de discutir essa tese de Vattimo, para ver onde e como o conceito da diferença pode ser articulado como a ruptura com a metafísica. Assim pode ficar mais claro se a diferença tem o próprio *topos* na filosofia heideggeriana.

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

O ser, assim, ficou ainda escondido. Heidegger encontrou uma nova perspectiva na filosofia para desvelá-lo, agora com a hermenêutica. Em lugar de pensar o sujeito, a hermenêutica, em Heidegger, vai questionar a autenticidade do próprio

indivíduo além da metafísica. A hermenêutica transformou-se numa possibilidade de destruição da metafísica. Por isso, a questão principal de *Ser e tempo* não é como o ser pode ser interpretado, “mas como a compreensão é o próprio ser”<sup>3</sup>. A compreensão é, desse modo, a condição da abertura para a questão sobre o ser, sobre uma nova ontologia. A compreensão desliga-nos do mundo, do dado, ou – como Heidegger diria – do ôntico e nos relaciona com o novo, autêntico, diferente. Aqui está o início do projeto heideggeriano sobre a diferença ontológica. Isso é seguramente um dos conceitos mais importantes na filosofia contemporânea. Melhor dizer que, com este conceito, se articula, inclusive para nós, a possibilidade de sermos contemporâneos.

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

Para Heidegger, a pergunta sobre os Outros vai ser apenas uma promessa – como dirá Habermas – que ele nunca vai cumprir. A filosofia heideggeriana não é a filosofia dos Outros. Um específico egoísmo, talvez o egoísmo europeu, domina sua filosofia. Assim, a filosofia de Heidegger se transforma numa específica geopolítica<sup>4</sup>. O próprio Husserl, falando sobre a crise atual da humanidade, aponta a Europa como a única alternativa. Mas o que dizer sobre a tradição européia e essa impossibilidade filosófica de incluir a questão sobre o Outro? O que dizer sobre esse específico autismo europeu? O conceito da Europa, por exemplo, se iniciou e se fortaleceu – como algumas interpretações históricas estão sugerindo – com as Cruzadas, dentro dessa identidade militar e, não, dentro da pergunta sobre os Outros e sobre a diferença. Por causa disso, pode ser que o atual discurso sobre a grandeza européia seja somente a tentativa de esconder a sua mediocridade.

Por isso é compreensível a desconfiança que Derrida tem sobre Heidegger. A profunda filosofia heideggeriana não fez dele um democrata<sup>5</sup>. Assim, parece que o projeto da confrontação com a tradição e a modernidade, o esboço da destruição da metafísica fica ainda aberto. O projeto não se realizou com a hermenêutica heideggeriana. É preciso pensar uma nova perspectiva, talvez uma nova articulação

da diferença ontológica<sup>6</sup>. É o ponto inicial da filosofia de Derrida; é o ponto para abordar a desconstrução da filosofia. A discussão começa já na confrontação com Husserl no livro *Voz e fenômeno*. Aqui a questão ainda parece só acadêmica, ligada com a herança kantiana, porque se refere às condições da síntese da consciência transcendental. O que é importante para Derrida, nesse contexto inicial, é que a questão sobre a consciência, nem para Kant, nem para Husserl, ficou ligada com a problemática da linguagem. A linguagem chega tarde para quase toda a história da filosofia. Isso é o que Derrida quer questionar, mostrando que a linguagem está no centro da estrutura da consciência. As condições transcendentais da consciência não podem ser articuladas sem a linguagem. Os signos lingüísticos referem-se aos objetos ausentes. A consciência, por um lado, precisa da síntese dos dados diferentes e a síntese, por outro, precisa dos signos, precisa de algo que vai ocupar o lugar dos objetos ausentes. Assim, a linguagem é a condição da síntese na consciência. A consciência é sempre a relação com algo diferente, com a linguagem. A consciência é mediada pela linguagem e, por causa disso, não podemos falar sobre a subjetividade constitutiva<sup>7</sup>. A identidade é sempre mediada pela diferença. Aqui temos o início do projeto derridiano de gramatologia. O que agora existe são apenas os signos ou, melhor dizendo, pegadas, porque Derrida, com essa idéia da linguagem, não quer criar o novo lugar da condição transcendental.

A subjetividade e outros lugares privilegiados do pensamento tradicional têm de ser desconstruídos. A metafísica que pensa a identidade – ou a metafísica da presença<sup>8</sup> – tem que ser superada pelo pensamento da diferença. Essa específica emancipação ou afirmação do signo<sup>9</sup> não se refere à hermenêutica e ao projeto heideggeriano. Derrida não é um autor hermenêutico ou estético, como pensa Vattimo.<sup>10</sup> A hermenêutica de Heidegger ainda afirma os lugares privilegiados para pensar a autenticidade do ser. Assim, ela ainda não é a diferença verdadeira, a diferença que produz a diferença. A diferença de Heidegger parece mais uma diferença reificada, determinando – poderíamos dizer assim – os lugares para a aparição do autêntico. A diferença heideggeriana ainda não é utópica. Heidegger ainda ficou preso no horizonte da moderna metafísica da subjetividade. Por isso o projeto da destruição da metafísica tem de ser superado pelo projeto de sua desconstrução. Derrida vai entender a diferença não como a diferença entre o ser e o ente onde Vattimo, seguindo a inspiração heideggeriana, quer situar – lá<sup>11</sup>, mas como a diferença dentro do ser.

Verifica-se, então, que desconstrução está ligando novamente a linguagem com a metafísica. Na história da filosofia, essa relação é bastante explícita. Assim, a problemática da linguagem sempre foi marginalizada em relação às questões do ser e do conhecimento. Nesse caminho, chegamos até o próprio Husserl.

Entretanto, Derrida não quer somente se preocupar com essa marginalização da linguagem dentro da história da metafísica. Ele também quer mostrar que a própria linguagem possui a estrutura metafísica. No início do seu livro *Gramatologia*,

Derrida tenta reconstruir a natureza do signo lingüístico. A análise começa com Saussure e com a diferença que Saussure, falando sobre o signo, estabelece entre o significante e o significado. O significado é o conceito para ser articulado e o significante é a possibilidade de fazer isso, utilizando, por exemplo, a voz ou a escrita. Na sua história, a filosofia sempre afirmou a primazia do significado. Isso se pode ver em Hegel. Alguns intérpretes<sup>12</sup> chamam a filosofia de Hegel de a reconstrução da última ceia cristã onde aparecem pão e vinho. Pão e vinho são dois significantes do espiritual. Porém, qual é o sentido deles? O pão comemos e o vinho bebemos. Então, os significantes são algo que passa, que desaparece; eles só se referem ao significado. Nenhum significante pode ocupar o lugar do significado. O que acontece no mundo são só as manifestações dos significantes que passam, as manifestações do significado dominante. Na época dos gregos, o significante foi *logos*; na época dos cristãos, Deus; na época dos modernos, o espírito hegeliano, por exemplo. Nesse contexto, Hegel, como os cristãos, fala sobre o mundo no sentido da falta. Ele também vai abordar a estrutura linear do tempo, em que o sentido, para nós, sempre vem do futuro e no qual nunca se afirma a autenticidade do presente que Heidegger irá depois procurar.

Com outras palavras, os significantes sempre tinham que articular o que dominava o interesse da filosofia, seja isso a questão sobre o ser ou a questão sobre o conhecimento. Derrida dirá, como na discussão sobre a linguagem e a consciência, que o significado, o idêntico, sempre tem de ser mediado pelo significante, pelo diferente. Aqui Derrida, além de tratar da marginalização da linguagem e da natureza metafísica da própria linguagem, fará uma diferença importante dentro do próprio significante. É a diferença agora entre a voz e a escrita. A filosofia – pensa ele – sempre afirmava a primazia da voz. A voz parecia mais próxima ao espiritual. E a própria voz tem algo dessa perspectiva metafísica. A voz é quase a ilustração do tempo linear na metafísica tradicional. Ela mesma é linear; nela nós não podemos voltar atrás. Com poucas palavras, dentro da marginalização da linguagem e do significante, temos uma terceira silenciosa marginalização da escrita.

Assim ficam claras muitas conseqüências para a filosofia, incluindo a questão da hermenêutica<sup>13</sup>. Derrida não vai procurar a alternativa na hermenêutica, pensando, por exemplo, a polissemia ou a pluralidade das interpretações. Em lugar de polissemia, Derrida aborda a impossibilidade de controlar o sentido ou a disseminação que aparece como outra palavra para a discussão sobre a diferença. Na hermenêutica – e isso é para Derrida a dúvida principal – nós ainda temos os fundamentos, seja no sentido do ser-aí em Heidegger, seja no sentido do diálogo em Gadamer. Os fundamentos assimilam a diferença e a hermenêutica fica dentro da metafísica. Ela é ainda a afirmação do mesmo – ou como Derrida fala – da vontade do mesmo de se realizar no Outro. Derrida chamou a hermenêutica de Gadamer de a metafísica da vontade<sup>14</sup>. No entanto, criticando Gadamer, Derrida não seguirá o mesmo ca-

minho de Habermas, que também articula uma crítica forte contra a hermenêutica, no propósito de pensar as possibilidades de uma teoria crítica da sociedade. A crítica de Habermas pega um novo caminho lingüístico chamado de pragmática universal. Derrida, pensando sobre a herança metafísica na linguagem, vai tentar liberar a discussão sobre a escrita da ligação com a linguagem. Por isso, a alternativa dele é utópica, impossível, porque não existe o lugar ou o espaço privilegiado onde se articulam as alternativas. A desconstrução é o projeto do impossível. Podemos apenas acreditar nesse projeto, mas não com o apoio de uma das religiões existentes. A desconstrução é a religião sem a religião, a religião que questiona a própria herança metafísica. Pode ser, diríamos com Vattimo, que neste contexto, a verdade do cristianismo seria hoje a humanização das relações sociais<sup>15</sup>. Vejamos se, por outro lado, a religião cristã será capaz um dia de se confrontar com a própria metafísica.

Da discussão derridiana, não pode seguir agora a consequência da identificação da filosofia com a literatura. Habermas dirá que as intenções de Derrida são literárias, semióticas e, não, pragmáticas e discursivas.<sup>16</sup> Considero essa uma opinião equivocada. Vimos que, ao se confrontar com Husserl e afirmar o conceito do signo e, posteriormente, ao se confrontar com Heidegger e a hermenêutica, Derrida não quer articular uma nova perspectiva lingüística, semiótica ou pragmática. Isso seria a reviravolta para outra forma da identidade na filosofia. Nesse sentido, Derrida está seguindo os recados nietzschianos sobre a linguagem. O que temos na linguagem são só as metáforas e, não, as próprias coisas. Pensar a identidade entre a linguagem e as coisas seria somente a nova forma do fetichismo. A linguagem não tem a cor das coisas a que se refere. A linguagem está sem cor. Ela representa a mitologia branca do pensamento europeu<sup>17</sup>. Essa inspiração nietzschiana ainda não significa, como pensa Vattimo, que “as leituras de Derrida inspiradas em Nietzsche opõem ao Nietzsche heideggeriano, último metafísico e último platônico, um Nietzsche pensador da diferença”<sup>18</sup>.

Todavia, novamente, o projeto derridiano não significa que a filosofia possa ser entendida como forma literária, como novela. Não existe nada fora do texto – essas palavras de Derrida foram erroneamente interpretadas como uma específica ausência da referência. Derrida não nega a referência; ele apenas quer questionar a semântica da metafísica tradicional e moderna da presença. Dentro de uma polêmica com John Searle, Derrida fala que não quer dizer que tudo – incluindo as leis, a constituição, a declaração sobre os direitos humanos – sejam somente novelas e invenções literárias. Ele apenas deseja afirmar que isso não são as formas naturais, as formas do idêntico, e que tem origem na mesma perspectiva de onde se articulam as formas literárias.

Espero que essa afirmação da diferença não seja entendida como uma nova forma do autismo na filosofia, em que, depois do monólogo do sujeito moderno, tenhamos o monólogo do indivíduo pós-moderno. Afirmando a diferença, Derrida quer mostrar as possibilidades do Novo. O ser humano foi criado para que seja pos-

sível o Novo no mundo, afirmava Santo Agostinho. Todavia, o ser humano nunca chegou até à possibilidade de superar a metafísica e afirmar a própria autenticidade. Nesse caminho do Novo, Derrida, ao radicalizar também a filosofia de Lévinas, chega até às questões da ética e da política. A diferença não é assim a rememoração heideggeriana do ser esquecido, mas o projeto, que inclui o social.

Alguns dos críticos consideram que Derrida nos deixou, ao criticar a metafísica da subjetividade, sem os sujeitos críticos, sem a ação, sem a discussão. A revolução derridiana – ou melhor, seu conservadorismo – acontece somente no texto.<sup>19</sup> De qualquer modo, o capitalismo não é uma forma de metafísica? No processo moderno do desencantamento, não aparecem os novos fetichismos e as novas identidades? A economia não é uma nova forma de metafísica? Por isso, o projeto de destruição da metafísica permanece ainda atual. Portanto, a desconstrução derridiana talvez articule uma nova política da diferença ontológica. Trata-se de uma crítica incansável<sup>20</sup> do capitalismo e de sua metafísica da presença. Trata-se, assim, de uma nova democracia que, apesar da própria impossibilidade, talvez aparecerá.

Num momento Vattimo vai dizer que “a preocupação de que nomear a diferença, chamando-lhe diferença ontológica, seja já um regresso ao horizonte da metafísica leva a esvaziar a diferença de todo o conteúdo e a retirar-lhe, em definitivo, toda a relevância...”<sup>21</sup>. Não concordo que Derrida queira esvaziar a diferença. Criticar a Identidade, afirmando a diferença, quer dizer também que o lugar da política e do direito tem que ficar vazio, para não criar as novas formas da ideologia. Ou, com as palavras de Claude Lefort, “a soberania popular junta-se à imagem de um lugar vazio, impossível de ser ocupado, de tal modo que os que exercem a autoridade pública não poderiam pretender se apropriar dela” (1987: 76).

No artigo “Crítica da violência: crítica do poder”, Walter Benjamin dirá que “a institucionalização do direito é institucionalização do poder e, nesse sentido, um ato de manifestação imediata da violência”<sup>22</sup>. Contra esse poder – que ele chamará de mítico – Benjamin vai confrontar o poder divino, o único capaz de se confrontar com as violências seculares. Contra a violência, que instaura o direito secular, ou o direito mítico, Benjamin vai confrontar a violência divina que o destrói. Assim, esse ato divino articula a justiça contra o poder. Derrida vai repensar esse conceito de poder no direito e essa relação entre o poder e a justiça<sup>23</sup>. Sua resposta não voltará para a justiça divina, mas para o mencionado conceito da diferença ou, poderíamos dizer, do vazio. Na perspectiva da desconstrução, não existe mais o fundamento puro, porém apenas a iterabilidade<sup>24</sup>.

A institucionalização do poder não articula essa iterabilidade na parte performativa e o deixa visível apenas na parte constantiva, que assim – só aparentemente – fala em nome do povo e da democracia. Esse equívoco Derrida vai encontrar também na Declaração da Independência norte-americana. Assim, quem assina a declaração assina não somente para si mesmo, mas também para os outros.<sup>25</sup> Mas, a

referência constantiva não aparece no ato performativo. O que Derrida quer enfatizar é esse momento de exclusão na articulação da política e na institucionalização do direito. O poder do direito é o poder contra o Outro. O sujeito do ato performativo, no caso da Declaração da Independência, não é o sujeito do ato constantivo<sup>26</sup>. Aparecem dois “nós” diferentes: um no ato performativo e outro no ato constantivo. Assim os “nós” do performativo não incluem os negros e os índios. Os “nós” do performativo excluem os Outros e, nesse aspecto, Derrida vê o paradoxo principal da constituição da democracia moderna.

É possível, todavia, a abertura para os Outros além da tolerância? Porque a tolerância é a forma de abertura em que ainda domina certo paternalismo. Nós aceitamos os Outros somente se eles seguirem as regras, a Identidade de nossa própria cultura. É possível a abertura para os Outros além da tolerância? É possível a abertura incondicional, que Derrida vai chamar de hospitalidade? É possível se abrir para “alguém que entra em nossas vidas sem ter sido convidado”<sup>27</sup>?

A situação é quase contraditória. O Outro pode, por um lado, negar a nossa soberania. E, por outro lado, somente com essa soberania aparece a possibilidade da hospitalidade incondicional. A abertura para o Outro parece um projeto complicado, quase impossível. E assim, também, a democracia, que Derrida liga com alteridade que não pode ser reduzida (*irréductible*).<sup>28</sup>

No último momento, a democracia “não significa uma democracia futura que um dia será ‘presente’”<sup>29</sup>. A democracia não está na presença. A presença, aprendemos a partir da história, é apenas outra palavra para a metafísica de nossa vida. Assim, também, no processo moderno do desencantamento, aparecem os novos fetichismos e as novas identidades. O capitalismo, a economia e a política não são as novas formas da metafísica, ocupando o lugar vazio da diferença e criando as novas identidades fortes? Por isso, o projeto de destruição da metafísica permanece ainda atual. Portanto, a desconstrução derridiana talvez articule uma nova política da diferença. “A hospitalidade incondicional, que não é nem jurídica nem política, ainda assim é a condição do político e jurídico”<sup>30</sup>.

No final do livro IX da *República* Platão apresenta a dúvida de que “a cidade que edificamos (...) na nossa exposição, está fundada só em palavras”, como um “modelo no céu”, que não se encontra em parte alguma da terra. Hoje podemos entender este aspecto utópico da filosofia e da política como a utopia da diferença.

Miroslav Milovic  
Professor da UnB  
milovic@unb.br

## Notas

1. Vattimo, G. *As aventuras da diferença*. Lisboa: edições 70, 1980, p. 9.
2. *Ibid.*, p., 75.
3. Gadamer, H.G. Zur Problematik des Selbstverständnisses. In: *Kleine Schriften*, I, Tübingen, 1967, p. 74.
4. Lévinas, E. *Entre nós*. Petrópolis, 1997, p. 160.
5. Cf. Derrida, J. *Vóyous*. Paris, 2003, p. 67.
6. Alguns autores como Ernildo Stein se perguntam se Derrida entendeu este conceito heideggeriano ou não. Comp. Stein, E. *Diferença e metafísica*. Porto Alegre, 2000. Vattimo poderia concordar com Stein porque fala que Heidegger fala do Mesmo, onde Derrida fala de diferença (cf. Vattimo, G. *ibid.*, p. 85).
7. Derrida, J. *La voix et le phénomène*. Paris, 1967, p. 94.
8. Derrida, J. *De la Grammatologie*. Paris, 1967, p. 41.
9. Caputo, J. *Radical Hermeneutics*. Bloomington, 1987, p. 140.
10. Cf. Vattimo, G. *Para além da interpretação*. Rio de Janeiro, 1999, pp. 73 e 150.
11. Cf. Vattimo, G. *As aventuras da diferença*, p. 92.
12. Barnett, S. *Hegel after Derrida*. New York, 1998, pp.131-145.
13. Michelfelder, D. Palmer, R., (eds.) *Dialogue & Deconstruction*. New York, 1989.
14. Derrida, J. Bonnes Volonté de puissance (Une réponse à Hans-Georg Gadamer). *Revue Internationale de Philosophie*, n. 151, Paris, 1984.
15. Vattimo, G. *Nichilismo ed Emancipazione*. Milão, 2003, p. 43.
16. HABERMAS, J. *Discurso filosófico da modernidade*. São Paulo, 2002, # 7.
17. Derrida, J. *Marges de la philosophie*. Paris, 1972, pp. 247-325.
18. Vattimo, G. *As aventuras da diferença*, p. 79. Derrida não fica longe, eu acho, da interpretação heideggeriana neste ponto. Cf. Derrida, J. Nous autres grecs. In: Cassin, B. (org.). *Nos grecs et leurs modernes*. Paris: Seuil, 1992, pp. 251-276 Também, com essa interpretação de Vattimo, não fica clara a diferença entre Deleuze e Derrida.
19. Krauss, D. *Die Politik der Dekonstruktion*. Frankfurt, 2001, p. 401.
20. Derrida, J. Roudinesco, E. *De que amanhã...* Rio de Janeiro, 2004, p. 103.
21. Vattimo, G., *ibid.*, p. 153.
22. Benjamin, W. *Crítica da violência*. [http://www.espacoacademico.com.br/021/21tc\\_benjamin.htm](http://www.espacoacademico.com.br/021/21tc_benjamin.htm), p. 4.
23. Cf. Derrida, J. *Force de loi*. Paris, 1994.
24. *Ibid.*, p. 94
25. Derrida, J. *Declarations of Independence*. Negotiations, Stanford University Press, 2002, p. 48.
26. Cf. também Benhabib, S. Demokratie und Differenz. In: Brumlik, M., Brunkhorst, H., *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*. Frankfurt am Main, 1993, p. 105. Aqui não vou seguir a crítica que Benhabib, com motivos habermasianos, articula contra Derrida. O primeiro argumento é de que Derrida não oferece uma resposta como corrigir ou melhorar os argumentos normativos (*ibid.*, p.108) e o segundo é que as complexas sociedades modernas não podem ser baseadas na idéia derridiana da amizade.



27. Borradori, G. *Filosofia em tempo de terror. Diálogos com Habermas e Derrida*. Rio de Janeiro, 2004, p. 139.
28. Derrida, J. *Politiques de l'amitié*. Paris, 1994, p. 40.
29. Borradori, G., *ibid.*, p. 130.
30. Borradori, G., *ibid.*, p. 139

### Referências bibliográficas

- BARNETT, S. *Hegel after Derrida*. New York: Routledge, 1998.
- CAPUTO, J. *Radical Hermeneutics*. Bloomington: Indiana University Press, 1987.
- DERRIDA, J. *La voix et le phénomène*. Paris : PUF, 1967.
- \_\_\_\_\_. *A voz e o fenômeno*. Lisboa: Edições 70, 1996.
- \_\_\_\_\_. *De la Grammatologie*. Paris: Les Éditions de minuit, 1967.
- \_\_\_\_\_. *Gramatologia*. São Paulo: Perspectiva, 1973.
- \_\_\_\_\_. *L'écriture et la différence*. Paris: Seuil, 1967.
- \_\_\_\_\_. *A escritura e a diferença*. São Paulo: Perspectiva, 1971.
- \_\_\_\_\_. *Marges de la philosophie*. Paris: Les Éditions de minuit, 1972.
- \_\_\_\_\_. *Margens da filosofia*. Campinas: Papirus, 1991.
- \_\_\_\_\_. *Bonnes Volonté de puissance (Une réponse à Hans-Georg Gadamer)*. *Revue Internationale de Philosophie*, n. 151, Paris, 1984.
- \_\_\_\_\_. *Limited inc....* Paris: Galilée, 1990.
- \_\_\_\_\_. *Limited Inc..* Campinas : Papirus, 1991.
- \_\_\_\_\_. e DUFOURMANTELLE, A. *De l'hospitalité*. Paris : Calmann-Levy, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Da hospitalidade*. São Paulo: Escuta, 2003.
- \_\_\_\_\_. e ROUDINESCO, E. *De que amanhã....* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.
- GADAMER, H.G. *Kleine Schriften*. Tübingen: J.C.B.Mohr, 1967.
- HABERMAS, J., *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt: Suhrkamp, 1988.
- \_\_\_\_\_. *Discurso filosófico da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1976.
- \_\_\_\_\_. *Ser e tempo*. Petrópolis: Vozes, 1985.
- HUSSERL, E. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1992.
- \_\_\_\_\_. *A crise da humanidade européia e a filosofia*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Meditações cartesianas*. São Paulo: Madras, 2001.
- KRAUSS, D. *Die Politik der Dekonstruktion*. Frankfurt: Campus, 2001.
- LEFORT, C. *A invenção democrática*; São Paulo, 1987.
- LÉVINAS, E. *Entre nós*. Petrópolis: Vozes, 1997.
- MICHELFEIDER, D. e PALMER, R. (eds.). *Dialogue & Deconstruction*. New York: State University of New York Press, 1989.
- STEIN, E. *Diferença e metafísica*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.
- VATTIMO, G. *As aventuras da diferença*. Lisboa: Edições 70, 1980.
- \_\_\_\_\_. *Para além da interpretação*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Nichilismo ed Emancipazione*. Milão: Garzanti, 2003.

### **Resumo**

A desconstrução de Derrida pode ser entendida como a consequência radical da pergunta sobre a diferença ontológica. Segundo ele, o projeto heideggeriano ainda fica relacionado com uma específica reificação hermenêutica. A nova diferença derridiana tem importantes consequências éticas e políticas. É o contexto onde fica possível pensar a democracia para além da metafísica.

### **Palavras-chave**

Heidegger; Derrida.

### **Abstract**

Derrida's deconstruction can be regarded as a radical consequence of the question of ontological difference. According to him, Heideggerian project is still related to the specific hermeneutic reification. The new Derridian difference also has important ethical and political consequences. It is the framework within which it is possible to think democracy beyond metaphysics.

### **Key-words**

Heidegger; Derrida.