

1

Introdução

O objetivo desta tese é estabelecer uma reflexão sobre justiça e ética em Jacques Derrida, que é desenvolvida no solo da problemática sobre a alteridade através da idéia de justiça. Ao eleger essa idéia para falar da alteridade, o autor procura demonstrar o que ela traz de abertura para pensar o problema da exclusão em geral – então tratado como uma exigência infinita (ou incalculável) de se fazer justiça às singularidades.

Esta justiça é informada pela *différance*, uma referência à alteridade que permite pensar o problema da exclusão “para além” do discurso familiar, previsível, calculável. E desse ponto de vista, o “para além” é o que permite questionar (por exemplo) a delimitação focalizada no *télos* do homem e no seu desejo de presença (i.e. da permanência do pensamento do ser como presença). Isso porque uma tal delimitação, que é uma delimitação sobre o “nós” (os homens), leva em geral à exclusão do “outro”.

Este problema, que foi discutido no primeiro capítulo (Ética, humanismo e o fim do homem), explica em parte o fato da justiça derridiana, e da idéia de responsabilidade que a acompanha – responsabilidade sem limite -, ser tratada como uma possibilidade a ser alcançada; e onde essa idéia de responsabilidade traduz o esforço, por parte do autor, de assegurar a possibilidade da justiça face à gama incalculável de problemas que se faz necessário enfrentar, quando se está comprometido em discutir a exclusão em geral – e que para assegurá-la é preciso assumir um compromisso ético com a justiça.

A indicação deste compromisso é orientada pela problemática da *différance* como um indecível, diferencialidade (primeira) que suporta, contorna e acolhe ao mesmo tempo (no jogo da escrita) a heterogeneidade, ou as oposições. Daí não se poder falar (no registro desse discurso) de uma ética desvinculada da justiça. Mas na medida em que essa *différance* – que em um primeiro momento poderia ser traduzida como uma volta ao mesmo, como idêntico – alude também a um “entre”, ela traz consigo a necessidade de se abrir um espaço para “mediar” essa ligação, que no nosso caso foi feita através da discussão sobre a possibilidade da justiça.

O desenvolvimento desta problemática teve como contraponto o pensamento de Heidegger, cuja escolha foi motivada pela indicação fornecida por Derrida (cf. *Os fins do homem*) sobre a importância dos questionamentos heideggerianos acerca dos limites da noção de homem (e dos valores presentes nos humanismos estabelecidos), tal como efetuados na *Carta sobre o Humanismo*.

Em função disto, e procurando compreender melhor as razões dos argumentos derridianos apresentados na sua discussão sobre os fins do homem, procurei reconstituir (no capítulo 2) a crítica do humanismo em sua relação com a ética. A articulação dessa reconstituição com a discussão indicada, deixou entrever que o tema da ligação entre justiça e ética, já estava sendo anunciada através do esforço de Derrida de repensar o humanismo sem voltar ao humanismo – ou ainda, sem cair no que geralmente vem orientando as discussões sobre a ética, o pensamento do homem. Ou seja, ainda que o autor não fale diretamente sobre essa problemática, ela se deixa mostrar através da sua discussão sobre a relação (em Heidegger) entre humanismo e verdade do ser. Isso que foi feito a partir da discussão do “nós” no pensamento metafísico, permitiu demonstrar os limites da crítica heideggeriana do humanismo, que consistiu em substituir o homem simplesmente metafísico (“nós-os-homens”), por uma concepção mais própria de homem (“nós-homens”), o *Dasein* – o ente exemplar que mantém uma proximidade com o ser. O que seria um indício de que Heidegger continua preso à delimitação focalizada no *télos* do homem; uma delimitação que informada por uma verdade mais própria – a verdade do ser -, e que nesse âmbito parece não reconhecer nenhum outro, leva em geral à exclusão do “outro”.

Esta exclusão, que pode ser entendida como uma referência à exclusão em geral, está intrinsecamente ligada à violência que se atualiza na dinâmica do jogo da linguagem, e do etnocentrismo que vigora no âmbito da linguagem metafísica que, por sua vez, está associada ao que se recebe na linguagem e também ao que se exclui por meio dela. O que quer dizer ainda que nessa dinâmica o sentimento de pertencimento está ligado ao sentimento de exclusão – que se reproduz como uma espécie de paradigma quando estabelecemos qualquer tipo de relação, por exemplo, a relação com a lei, com a escrita, com a lei do direito ...

Como se verá no capítulo 3 (Uma leitura sobre o pensamento de Jacques Derrida), o etnocentrismo da metafísica será discutido a partir do questionamento derridiano sobre a linguagem, em articulação com a *différance* e a alteridade. Uma

discussão que vai colocar o problema da tradicional definição do conceito de escritura – o da ligação do *logos* como verdade com o modelo da escritura fonética, atualizado no âmbito da linguagem -, e da afirmação da escritura como indecível, uma das faces da *différance*.

Esta outra face do pensamento da *différance* procura indicar (entre outras coisas) que é preciso romper com o círculo que alimenta e promove a multiplicidade de identidades, e também com o desejo de conservação da idéia de presença alojada no conceito de signo (de linguagem), que se conserva enquanto tal graças à estrutura dual que a alimenta – a diferença entre significante-significado, entre sensível-inteligível, um significante que é remetido a um significado onde o significante, nesse remetimento, continua diferente do significado.

Esta estrutura de remetimento (estrutura mais geral) é tratada por Derrida no âmbito da trama da diferencialidade, que enquanto resultante de um sistema de diferenças também não se deixa apoiar por dicotomias, como por exemplo, as dicotomias ideal e empírico, identidade e não-identidade, presença e ausência. Na diferencialidade, nada está simplesmente presente ou ausente. Na diferencialidade só existe “*diferença e rastros de rastros*”. É isso que o autor procura encontrar: o rastro da diferença inscrita nos textos, e que no âmbito deste trabalho foi focalizada primordialmente através da sua leitura do texto heideggeriano, onde a diferença aparece como a abertura de um rompimento, ou como uma problemática aberta sobre o esquecimento do ser, i.e. sobre o esquecimento da diferença entre a presença (o ser) e o presente (o ente).

O problema do rastro da diferença se mostrou mais compreensível quando interpelamos o pensamento da *différance* em sua dimensão espaço-temporal. Ou seja, quando tratamos a *différance*, o indecível, como resultante da ligação entre tempo e espaço, e que, segundo a nossa interpretação, foi implicitamente acionada pelo autor para afirmar a idéia de escritura como alteridade.

A partir daí abrimos a discussão sobre o tempo, e com o propósito de demonstrar que a referida ligação apontava para a possibilidade do estabelecimento de uma coexistência específica com o jogo das oposições, uma condição assaz importante para balizar a sua concepção de alteridade. Essa sugestão foi se delineando a partir da leitura de dois textos: *La différence*, e principalmente *Ousia e Grammé*, onde ele mostra que as análises aristotélicas efetuadas no livro *Física IV*, leva a duas definições

sobre o tempo: a definição tradicionalmente estabelecida, onde o tempo e o movimento são pensados a partir do ser como presença, e uma outra, onde a compreensão do tempo e do movimento como presença não são nem presentes nem ausentes. Essa última forjada no âmbito das análises do tempo como cálculo (i.e. em sua dimensão matemática), onde Aristóteles teria tomado a decisão conceitual de articular a “*diferença entre tempo e espaço*” como “*diferença constituída*”, e nos termos de uma cumplicidade: a “*do mesmo e do outro no interior do conjuntamente ... no qual o ser-conjuntamente não é uma determinação do ser, mas a sua produção mesma*”.

Isso levou a indicar que a *différance* como um indecível, não exclui a possibilidade de se estabelecer uma coexistência específica com o jogo das oposições. O que quer dizer que a ligação requerida pela *différance* traz também consigo a necessidade de se estabelecer uma coexistência específica, a saber, a que promove uma mediação (possibilitada pelo movimento de espaçamento dado pela *différance*, como “devir-tempo” do espaço, “devir-espaço” do tempo e) entre a justiça como diferencialidade primeira (como indecível, como incalculável) com a possibilidade da justiça.

Um outro aspecto desta discussão foi tratado no capítulo 4 (A questão do direito à justiça) a partir da linguagem atualizada no âmbito do direito - i.e. no âmbito do cálculo, ou do calculável -, onde procuramos focar o modo como Derrida lida com a possibilidade de se fazer justiça nesse âmbito; e cujo ponto problemático reside na pretensão do direito exercer-se em nome da justiça que, não obstante, exige instalar-se num direito que deve exercer-se pela força.

A longa atenção dada a um dos estudos de Giorgio Agamben (*Estado de Exceção*) neste capítulo se justifica pelo fato dele desnudar, a partir de uma situação limite (o estado de exceção), a complexa estratégia acionada pelo direito, por meio do conceito “força de lei”, para garantir a ordem jurídica em uma tal situação.

Este estudo que tem como referência principal o ensaio *A crítica da violência* de Walter Benjamin, é também contemplado por Derrida para compor o texto *Prenome de Benjamin*, e a partir deste o *Do direito à justiça*.

O que mais chama a atenção nas duas leituras sobre este ensaio é o modo como ambas traduzem o termo aplicabilidade no âmbito do direito, e que ganha uma certa gravidade na medida em que ele está diretamente ligado à discussão sobre a distinção

meio-fim no tratamento da relação entre violência e direito (por conseguinte, também da relação entre justo e injusto), ou seja, está diretamente ligado ao conceito “força de lei”. Para Derrida, a palavra força está essencialmente implicada no conceito de “*justiça enquanto ela se torna direito, da lei enquanto direito*”, ou seja, está essencialmente ligada ao termo aplicabilidade, ou com a sua aplicabilidade como força de lei. O que contraria a interpretação de Agamben, para quem a força de lei definiria uma separação entre a “*aplicabilidade da norma e sua essência formal, pela qual decretos, disposições e medidas, que não são formalmente leis adquirem, entretanto, sua força*”.

As duas interpretações, que a seu modo questionam a idéia de que o direito possa estar ligada à de justiça, alertam para os discursos que justificam o recurso à violência, e que no âmbito dos respectivos trabalhos referem-se a duas situações: a que aciona esse recurso em nome das situações revolucionárias – onde se tenta promover, numa situação limite, a ligação entre direito e violência; e a que a aciona em nome do ideal de se fazer justiça no tratamento das leis, onde o elemento da violência está diretamente associado ao problema da língua (ou da linguagem).

O seguimento do capítulo (capítulo 4), que é motivado por estas indicações, procurou destacar a experiência da coexistência da justiça em articulação com a questão da responsabilidade, onde fica evidenciada a preocupação de Derrida em forjar uma negociação da justiça incalculável com a justiça postulada pelo direito – que nas modernas sociedades ocidentais é tido pelo autor como o lugar próprio “*da emergência e da autoridade do sujeito, do conceito de sujeito*”.

E é por conta deste dado que não se pode desconsiderar de todo a questão “*ético-político-jurídica da justiça*”, ou a oposição que está na base dessa questão, o justo e o injusto. Essa negociação, por sua vez, deve estar calcada em uma dupla concepção de responsabilidade: a responsabilidade sem limite, que aposta na memória histórica como meio de recuperação dos limites contidos nas concepções de lei, de direito e de justiça; e a que procura indicar que é preciso suspeitar da concepção de responsabilidade que nos é familiar, posto0 que alimentando um sentimento de pertencimento obscurece o fato de que há aí uma dinâmica que “*regula a justiça e a justeza dos nossos comportamentos, das nossas decisões teóricas, práticas, ético-políticas*”.

Levando em conta estes e outros dados, enfatizados no tópico 4.4 (A justiça presente e a justiça *por vir*) através da discussão sobre a urgência de se fazer justiça no direito, face ao horizonte do saber (que requer uma espera que o direito não pode esperar), procurei reconstituir uma pequena fatia do debate contemporâneo sobre a diferença, a partir de alguns dos posicionamentos de Derrida sobre as políticas da diferença.

Isto que foi feito no final do capítulo 4 (tópico 4.5)) permitiu destacar que uma das chaves para compreender o pensamento do autor, e o que ele traz de abertura, tem a ver com a sua concepção de evento, onde noções como a de decisão, de responsabilidade, de liberdade são questionados e aparecem a serviço da heteronomia, uma concepção que funciona como uma espécie de contraponto (mas não somente) para questionar os limites de uma lei que é hegemônica no Ocidente, a lei do ser.

No texto *Políticas da diferença*, onde Derrida também discute estas políticas em relação ao que os chamados comunitaristas defendem – por exemplo, a busca de reconhecimento e respeito no horizonte do saber -, ele argumenta que há situações em que essa busca não exclui a possibilidade de se apoiar uma discriminação momentânea – como a “*das mulheres, dos homossexuais e outros grupos*” -, e igualmente não exclui a possibilidade de se perceber o que há de potencialmente perverso, ou perigoso, na lógica que rege os “*que lutam contra esta ou aquela discriminação*”.

Esta concepção de responsabilidade política, ou o que para Derrida constitui uma das suas faces – a tomada de decisão por solidariedade -, é indissociável da concepção de evento, “*o que vem, o que virá, sob os nomes de uma outra ética, de uma re-politização à medida de um outro conceito político ...*”, e onde seria possível desatrelar a concepção de decisão de qualquer responsabilidade (responsabilidade na heteronomia); mas que no âmbito onde o autor efetivamente se movimenta, não pode prescindir de alguns questionamentos aí efetuados, como o de Heidegger, que na sua discussão sobre a ditadura do impessoal nos lembra que há uma idéia de responsabilidade que deve ser acionada, a responsabilidade de ser, face à expansão cada vez maior da objetivação - onde o outro, que passa a servir de medida para a minha existência, desaparece “*ainda mais em sua possibilidade de diferença e expressão*”.

A esta responsabilidade de ser, que alerta para as conseqüências da objetivação na lida com o outro, Derrida nos fala de uma responsabilidade sem limite, visando

assegurar a possibilidade da justiça face a gama de questões envolvidas na problemática sobre a exclusão em geral – o que leva à necessidade de se assumir um compromisso ético com a justiça.