

4

A questão do direito à justiça

Este capítulo vai procurar mostrar, à luz dos questionamentos apresentados nos capítulos anteriores, por que a justiça derridiana, anunciada no final do capítulo 2 como um indecível (como um incalculável), está intrinsecamente ligada à discussão que vigora no âmbito do cálculo, ou do calculável, e portanto, intrinsecamente ligada à linguagem atualizada no direito. Ou ainda, este capítulo vai procurar mostrar que ao se debruçar sobre a questão da justiça no direito, Derrida vai se deparar com um problema: a de como fazer justiça à singularidade do outro no âmbito da legalidade.

Esta outra face da discussão implementada pelo autor sobre a justiça, ou sobre a possibilidade da justiça, traz incluída algumas sugestões: uma delas, lançada no contexto da década de 1960 – e registrada nas *Políticas da diferença* – aponta para a idéia da necessidade de “*uma ética geral da vigilância ... a respeito de todos os sinais que, aqui ou lá, na linguagem, na publicidade, na vida política, no ensino, na escrita dos textos, etc. podem encorajar por exemplo a violência falocêntrica, etnocêntrica ou racista*”.²¹⁵

A outra sugestão, lançada no texto *Do direito à justiça*, no final da década de 1990, recorre à idéia de responsabilidade sem limite para acentuar a nossa responsabilidade diante do conceito de responsabilidade, que “*regula a justiça e a justeza de nossos comportamentos, de nossas decisões teóricas, práticas, ético-políticas*.”²¹⁶

Neste texto, que apresenta com especial clareza a dinâmica do jogo da linguagem, Derrida também recorre (como procedimento usual) à experiência da aporia (experiência da suspeita), o que vai permitir ao autor pôr em foco a pretensão do direito exercer-se em nome da justiça (ou em nome do ideal de se fazer justiça no tratamento das leis), uma justiça que “*exige instalar-se num direito que deve exercer-se (constituído e aplicado) pela força ‘enforced’*”.²¹⁷ E talvez essa exigência tenha a ver com o fato do direito se mostrar, nas modernas sociedades ocidentais, como a personificação privilegiada do conceito de sujeito, como “*o lugar*

²¹⁵ Derrida. *Políticas da diferença*, op.cit p. 42.

²¹⁶ Idem. *Do direito à justiça*, op.cit. pp. 33-34.

²¹⁷ Idem, p. 37.

próprio, um lugar privilegiado em todo caso, da emergência e da autoridade do sujeito, do conceito de sujeito".²¹⁸

A discussão desenvolvida no referido texto – que ao lado do *Prenome de Benjamin* (como indicado em nota no capítulo 2) constitui o *Força de Lei* – é informada por esta problemática, e que em termos mais amplos se liga ao questionamento sobre o pensamento do presente (do ser como presença) (cf. capítulos 2 e 3), que comparece para pôr em cheque, por exemplo, a “*presunção*” requerida pelo direito com relação a “*certeza determinante de uma justiça presente*”.²¹⁹

Esta discussão que se atualiza no registro de um discurso bastante específico, tem como “guia” a *différance* que, nesse registro, atua como elemento desestabilizador (mas não somente) da oposição entre *physis* e *nomos* que, como se sabe, tem a ver com a questão da justiça; uma questão que ocupou o pensamento dos filósofos na antiga Grécia, como o de Platão e o de Aristóteles. No que tange ao Estagirita, por exemplo, a referida relação repercute diretamente na sua concepção de justiça.²²⁰

²¹⁸ Derrida. *Imprevisível liberdade*, op.cit. p. 65

²¹⁹ Idem.. *Do direito à justiça*, op.cit. p. 40.

²²⁰ Para entendermos a concepção aristotélica de justiça, e as relações entre natureza e justiça, que ocupa o livro V da *Ética a Nicômaco* e boa parte da *Política*, é preciso não esquecer que aí também, como procedimento usual, Aristóteles procura encontrar um meio termo entre aqueles que reduzem a lei à mera expressão da natureza, e aqueles que faziam dela simples convenção. As relações entre lei e natureza, repercute na concepção de justiça. As primeiras análises (*Ética a Nicômaco*) revelam um duplo sentido para a justiça. No primeiro é a síntese das virtudes e, nesse caso, o justo pode ser tomado como sinônimo de virtuoso. No segundo, que só se revela pelo avesso, graças ao exame daquilo que os homens entendem por injustiça, vai corresponder à visão tradicional que estabelece: dar a cada um o que lhe é devido. Nesse caso, a justiça confirma-se como um “bem alheio” que implicará sempre na relação e inter-relação dos homens, e aproxima-se do conceito de legalidade

Essa legalidade por sua vez, apresenta na *Política* um âmbito muito mais abrangente que a lei convencional – o *nomos*, pois Aristóteles vai referir-se a uma “legalidade” fundada nos costumes, nas tradições e que, por ser de tal modo integrada à vida da comunidade, dispensa a formalização da convenção – essa lei não escrita, mas que comanda com um poder muito maior a vida dos homens, constitui o *ethos* de um povo.

A lei não é uma simples derivação da natureza. Ao mesmo tempo, não pode contrariá-la. Se a natureza nos revela uma tendência de todas as coisas a realizar-se em plenitude, essa tendência deve traduzir-se em atos concretos, em modos de vida, em formas de relação que permitam a essa tendência natural encontrar seu curso. E é esse o papel da lei, que traduz para o plano das ações dos homens essa tendência da natureza. E é na elaboração destas leis que se exige a prudência. Mesmo conhecendo teoricamente o que é a natureza e para onde ela tende espontaneamente, a distância permanece entre a teoria e a ação, pois trata-se de identificar entre as muitas ações possíveis aquela que nos permite atingir o fim visado.

A lei, por mais “justa” e sábia será sempre insuficiente, se não se sustentar sobre a virtude do indivíduo. E neste ponto, uma justiça para além da justiça é requerida. Aristóteles refere-se então ao conceito de *epikéia*, traduzido na modernidade por equidade.

No âmbito das discussões atualizadas no campo do direito, esta relação se desdobrou como uma oposição, formalizada a partir do século XIX, entre direito natural (jusnaturalismo) e direito positivo (positivismo jurídico);²²¹ que aparece como um dos eixos acionados por Derrida – principalmente por conta do texto *Prenome de Benjamin* - para levar a cabo o seu questionamento sobre os fundamentos do direito, da moral e da política.

Talvez não seja por acaso que em uma passagem *Do direito à justiça*, Derrida, ao tentar delimitar a concepção de justiça, e a concepção de justiça no direito, mostre em certo momento a encruzilhada em que se encontra para estabelecer tal delimitação. Diz ele:

Tudo seria ainda simples se esta distinção entre justiça e direito fosse uma verdadeira distinção, uma oposição cujo funcionamento permanecesse logicamente regulado e dominável. Mas acontece que o direito pretende exercer-se em nome da justiça e que a justiça exige instalar-se num direito que deve

O conceito de *epikéia* remete-nos ao conceito de uma lei natural que, em Aristóteles encontra sua coerência a partir de sua definição de homem como “animal político” – i.e. a cidade, sistema de governo em que a lei prevalece sobre o arbítrio do governante se explica e se justifica “naturalmente”, e responde a tendência para a plena realização das potencialidades humanas.

A justiça ocupa o centro desta articulação juntamente com a prudência. Pois se a justiça do ponto de vista da ética aparece como o coroamento de todas as virtudes morais e como sua síntese, do ponto de vista da política – como “bem alheio”, sustenta a cidade enquanto fim em vista do qual ela existe. Só é concebível a partir da relação de troca e interdependência dos membros da comunidade. A justiça exige portanto uma articulação entre o natural e o convencional.

A lei é convencional, uma vez que as leis “naturais” são universais e imutáveis. A justiça enquanto legalidade é fruto da convenção que regula o sistema de trocas e mantém o equilíbrio entre os interesses em conflito. Enquanto virtude articula-se à *physis* uma vez que é concebida como a excelência da natureza.

Cf. Bettencourt de Faria, Maria do Carmo e Abreu, Ana Cristina. *A equidade é uma divindade silenciosa que não pode ser ouvida – Kant, Metafísica dos Costumes*. Comunicação apresentada no Congresso Kant, PUC-BH, 2004.

²²¹O jusnaturalismo (segundo Perelman) defende a tese de que o homem encontraria seja na própria natureza, seja numa razão universal e objetiva, seja na crença numa divindade, o fundamento da lei e os critérios de julgamento. Do outro lado, encontramos as posições defendidas notadamente por Kelsen e os positivistas sobre a impossibilidade de se fundar o direito naquilo que consideram pressupostos metafísicos e que pretendem ater-se às questões positivas da operacionalidade da lei e do direito encarado como sistema de normas. E enquanto para jusnaturalistas o laço que une ética e direito é indissociável, apresentando ambos o mesmo fundamento, - a natureza, Deus ou razão, que estariam acima da lei positiva - (cf. Perelman, Chaim. *Ética e Direito*, SP, Martins Fontes, 1999), os positivistas negam qualquer articulação entre os dois planos: “O problema do Direito, na condição de problema científico, é um problema de técnica social, não um problema de moral. A afirmação: ‘Certa ordem social tem o caráter de Direito’, é uma ordem jurídica, não implica o julgamento moral de qualificar essa ordem como boa ou justa. Existem certos ordens jurídicos que, a partir de um certo ponto de vista, são injustas. O Direito, considerado como distinto da Justiça, é o Direito Positivo. E é o conceito de Direito Positivo que está em questão aqui; e uma ciência do Direito Positivo deve ser claramente distinguida de uma filosofia da justiça”. Kelsen, Hans. *Teoria Pura do Direito*, p. 8, Martins Fontes, SP, 2000.

exercer-se (constituído e aplicado) pela força “*enforced*”. A desconstrução encontra-se e desloca-se sempre entre os dois.²²²

Com estes dados iniciais se pode entrever que boa parte da discussão apresentada no referido texto é permeada pelo propósito de desmontar esta pretensão do direito: exercer-se em nome da justiça, ou de uma concepção de justiça, que não obstante exige instalar-se num direito que deve exercer-se pela força.

Uma tal justiça, que não é o direito, é o próprio movimento da desconstrução a operar no direito e na história do direito, na história política e na história *tout court*, antes mesmo de se apresentar como o discurso que assim se intitula na academia ou na cultura de nosso tempo – o “desconstrucionismo”.²²³

Neste questionamento trata-se de desestabilizar, complicar (ou deslocar) a oposição entre *nomos* e *physis*, convenção (lei, instituição) e natureza, e a cadeia de oposições que essa oposição vem condicionando, por exemplo, a oposição entre direito positivo (positivismo jurídico) e direito natural (jusnaturalismo). Cito uma passagem onde ele indica o motivo pelo qual um tal questionamento – sobre o direito e sobre a justiça – pode ser tido como um questionamento sobre os fundamentos do direito, da moral, da política.

Um questionamento desconstrutivo que começa ... por desestabilizar, ou complicar a oposição entre *nomos* e *physis*, entre *thesis* e *physis* – quer dizer, a oposição entre a lei, a convenção, a instituição, por um lado, e a natureza, por outro, com todas as [oposições] que elas condicionam, por exemplo, e não é senão um exemplo, a do direito positivo e do direito natural, *différance* é o deslocamento desta lógica oposicional ... um questionamento desconstrutivo que começa ... por desestabilizar, complicar ou lembrar aos seus paradoxos valores como os do próprio e da propriedade em todos os seus registros, o de sujeito, e portanto do sujeito responsável, do sujeito do direito e do sujeito da moral, da pessoa jurídica ou moral, um tal questionamento desconstrutivo é, de parte a parte, um questionamento sobre o direito e sobre a justiça. Um questionamento sobre os fundamentos do direito, da moral e da política.²²⁴

Para ampliar este debate sobre o direito, e sobre a justiça, ou sobre a sua relação, apresento duas leituras sobre o ensaio de Walter Benjamin, *Zur Kritik der*

²²² Esta passagem introduz os três exemplos de aporias para tratar o problema exposto: (1) “*a epokhé da regra*”, (2) “*a asombração [hantise] do indecível*” e (3) “*a urgência que barra o horizonte do saber*”. Derrida. *Do direito à justiça*, op.cit. p. 37.

²²³ Derrida. *Do direito à justiça*, op.cit. p. 42.

²²⁴ Idem, p. 16.

*Gewalt*²²⁵, a de Jacques Derrida - através do *Prenome de Benjamin* - e a de Giorgio Agamben, que no seu *Estado de Exceção*²²⁶ problematiza o sintagma “força de lei” a partir principalmente da reconstituição do debate entre o jurista alemão Carl Schmitt e Walter Benjamin;²²⁷ e que vai contribuir para melhor compreender um dos aspectos da discussão de Derrida acerca da relação entre direito e justiça: a discussão sobre as implicações da interpretação sobre o termo aplicabilidade, ou sobre a sua aplicabilidade como força de lei, que vai levar o autor a questionar a separação segundo a qual a referida relação está assentada – a separação entre a violência como força legitimada (força considerada justa porquanto pautada na lei) e como força não legitimada, onde nesse caso a violência é sempre tida como injusta.

4.1

Derrida e Agamben: duas leituras sobre *A crítica da violência (Zur Kritik der Gewalt)* de Walter Benjamin.

²²⁵ *Zur Kritik der Gewalt* pertence em 1921 “à grande vaga antiparlamentar e anti-*Aufklärung*” que floresceu na Alemanha nos anos 20 e no começo dos anos 30. Ele valeu a Benjamin uma carta de felicitações do jurista conservador católico Carl Schmitt, que Benjamin admirou e com o qual manteve uma correspondência; na época era “ainda constitucionista, mas se conhece a estranha conversão ao hitlerismo em 1933 e a estranha correspondência que manterá com Benjamin, Leo Strauss e com Heidegger, entre outros”. Cf. Derrida. *Prenome de Benjamin*, op.cit. p. 56.

²²⁶ Agamben, Giorgio. *Estado de Exceção*, Trad. De Iraci D. Poletti. São Paulo: Boitempo, 2004 (Estado de sítio).

²²⁷ Lembremos que Derrida não deixa de fazer alusão à estranha correspondência que Schmitt manterá com Benjamin e com Heidegger, entre outros; e que na introdução do *Prenome de Benjamin* aparece embutida na discussão sobre duas questões acerca dos contextos nos quais o autor começou a “ler este ensaio”. O primeiro foi por ocasião da relação de um longo seminário (três anos) sobre “nacionalidade e nacionalismos filosóficos”, onde por um ano tentou-se responder à pergunta: “*Was ist deutsch?*”, a partir de um sub-título: “Kant, o Judeu, o Alemão”. Do que foi discutido no referido colóquio Derrida destaca que uma analogia ali levantada – “entre os discursos de certos ‘grandes’ pensadores alemães não-judeus e de certos ‘grandes’ pensadores judeus alemães” – não dava conta da teia de afinidades que ligavam alguns pensamentos na época; ao contrário, se mostravam minimizados em função da interferência de “um certo patriotismo, muitas vezes um nacionalismo, por vezes mesmo um militarismo alemão”. É nesse contexto, continua o autor, “que certas afinidades, limitadas, mas determináveis, entre este texto de Benjamin e certos textos de Carl Schmitt, e até mesmo de Heidegger, me pareceram dever ser seriamente interrogados”. Das razões apresentadas muito pontualmente para a efetuação de tais interrogações, registro a que no texto pareceu apresentar uma certa relevância, “a temática da ‘destruição’, muito em voga na altura”. O que leva Derrida a interrogar-se sobre os laços que unem essa temática, com a “*Destruktion heideggeriana*”; que embora “não se confunda com o conceito da ‘Destruição’, que esteve também no centro do pensamento benjaminiano, pode perguntar-se o que significa, o que prepara ou antecipa entre as duas guerras, uma temática tão obsediante, tanto mais que em todos os casos, uma tal destruição quer também ser a condição de uma tradição e de uma memória autêntica”. É por esse motivo que no outro contexto, por ocasião do colóquio “*Deconstruction and the possibility of justice*” (cf. *Do direito à justiça*), Derrida imprime um outro estilo, ou um outro ritmo, à leitura do texto *Zur Kritik der Gewalt*. Derrida. *Prenome de Benjamin*, op.cit. pp. 53-55.

Começo pelo *Prenome*, que se abre enfatizando um aspecto curioso sobre o ensaio de Benjamin: este seria pautado pelo tema da aniquilação, e em primeiro lugar pela aniquilação do direito (com vistas à inauguração de uma “filosofia do direito”)²²⁸. Este texto *inquieta*, diz Derrida, é marcado pela “*aniquilação do direito, senão mesmo da justiça: e dentre esses direitos, pelos direitos dos homens, pelo menos tais como eles podem ser interpretados numa tradição jusnaturalista de tipo grego ou de tipo Aufklärung*”.²²⁹

Uma das principais questões levantadas por Benjamin neste ensaio concerne então, diretamente, a um conceito de tipo jusnaturalista (de tradição grega) que omitiu, ou excluiu a crítica da violência graças ao uso da distinção meio-fim (ou da atualização desse recurso).

Ou seja, uma das principais questões que o ensaio benjaminiano levanta diz respeito ao problema da exclusão do julgamento da violência ela mesma, que o sistema judiciário interdita ao tomar como critério de julgamento apenas a aplicação da violência. O que quer dizer ainda: no âmbito do direito e da justiça, ainda pautado na tradicional distinção meio-fim, o conceito de violência ficava circunscrito a uma crítica avaliadora. E seria exatamente contra essa distinção tradicional, de acordo com Derrida, que incide a crítica de Benjamin.

O conceito de violência pertence à ordem simbólica do direito, da moral – de todas as formas de autoridade ou de autorização, ou pelo menos, de pretensão à autoridade. E só nesta medida um tal conceito pode dar lugar a uma crítica. Até aqui esta crítica inscreveu-se sempre no espaço da distinção entre meio e fim. Ora, objeta Benjamin, perguntar se a violência pode ser um meio em vista de fins (justos ou injustos) é interditar-se a julgar a violência ela mesma.²³⁰

Daí ser necessário colocar como questão, o problema da exclusão da avaliação e da justificação não inscrita na distinção meio e fim, “*seja ela um*

²²⁸ Na sua crítica da violência Benjamin lança mão de algumas distinções que poderão inclusive servir de subsídios para inaugurar a sua “filosofia do direito”. Derrida cita três distinções fundamentais: (1) “*a violência fundadora, a que institui e posiciona o direito*” e a “*violência conservadora, a que mantém, confirma, assegura a permanência e a aplicabilidade do direito*”; (2) a violência “*mítica*” (grega), que corresponderia a “*violência fundadora do direito*” e a violência divina (judaica), ou “*violência destrutiva*”; e (3) a “*distinção entre a justiça como princípio de toda e qualquer posição divina de fins*” e “*o poder como princípio de toda e qualquer posição mítica do direito*”.

²²⁹ Derrida. *Prenome de Benjamin*, op.cit p. 49.

²³⁰ Idem, p. 59.

simples meio, seja ela qual for o seu fim". O que vai permitir, por sua vez, que se veja o "círculo de proposições dogmáticas" em que estão encerrados tanto o jusnaturalismo como o positivismo jurídico. Esse último, apesar de se mostrar mais atento "ao devir histórico do direito",²³¹ também permanece "aquém do questionamento crítico reclamado por Benjamin".²³²

Para o jusnaturalismo, ou direito natural, os fins naturais são justos e, neste sentido, o recurso a meios violentos é "tão natural quanto o 'direito' do homem mover seu corpo em direção ao objetivo a alcançar". Diante dessa perspectiva (que segundo Benjamin forneceu, por exemplo, ao terror a base ideológica da Revolução Francesa), a violência seria um produto natural (*Naturprodukt*). Além do exemplo da Revolução Francesa, que exprime a naturalização da violência pelo direito natural, ele fornece outros, como a do Estado tal como enunciado por Spinoza no *Tratado teológico-político*, onde "o cidadão, antes do contrato formado pela razão, exerce de jure uma violência que dispõe de fato".²³³

A esta tese do direito natural, se opõe a tese do direito positivo, que apesar de não considerar todos os meios como bons, partilha com a tradição jusnaturalista da proposição de que "é possível atingir fins justos através de meios justos". Derrida cita então Benjamin:

O direito natural esforça-se por 'justificar' ('*rechtfertigen*') os meios através da justiça dos fins (*durche die Gerechtigkeit der Zwecke*); o direito positivo esforça-se por 'garantir' ('*garantieren*') a justiça (*Berechtigung*) dos fins através da legitimação (*Gerechtigkeit*) dos meios.²³⁴

Passemos agora a um outro aspecto (levantado por Derrida) da crítica benjaminiana da violência: a questão da monopolização da violência como um interesse constitutivo do direito; uma questão que traz em seu bojo a "alternativa" para a tomada de decisão, ou os meios para a tomada de decisão – e aqui se trata de uma decisão individual – entre a violência legal e a ilegal.

²³¹ Como avalia Derrida, embora Benjamin se mostre refratário em se posicionar favoravelmente com relação as duas tradições, ele "guarda da tradição do direito positivo o sentido da historicidade do direito". E não é menos verdade que o que ele diz da "justiça divina não é sempre incompatível com o fundo teológico de todos os jusnaturalismos". *Prenome de Benjamin*, pp. 60-61.

²³² Idem, p. 60.

²³³ Idem, pp. 59-60.

²³⁴ Benjamin apud Derrida. Idem, p. 60.

Isto porque, consoante com o direito europeu, este tende a interditar e a condenar a violência individual na medida mesma em que tal violência põe em cheque ou ameaça a ordem jurídica. Esse interesse do direito “*em posicionar-se e conservar-se a si mesmo*” ou em “*representar o interesse que justamente ele representa*” é constitutivo do próprio direito, que também pode ser dito de outro modo: “*excluir as violências que ameaçam a sua ordem*”. E é em vista do interesse em manter e/ou garantir a sua ordem que o direito monopoliza a violência, mas (como observa Derrida) no outro sentido que a palavra *Gewalt* apresenta, i.e. a violência como autoridade, como força de lei, apresentada através de uma frase de Benjamin que sintetizaria esse outro sentido: a de que existe um “*interesse do direito na monopolização da violência*”,²³⁵ monopólio que buscaria proteger o próprio direito, e não “*os fins justos e legais (Rechtzwecke)*”. O que para Derrida tem o ar de uma certa tautologia. No entanto (continua ele),

não será a tautologia a estrutura fenomenal de uma certa violência do direito que se posiciona ele mesmo, decretando ser violento, desta feita no sentido de forada-lei, tudo quanto não o reconhece? Tautologia performativa ou síntese *a priori*, que estrutura toda e qualquer fundação da lei a partir da qual performativamente se produzem as convenções ... que garantem a validade do performativo graças ao qual, desde então, nos damos os meios para decidir entre a violência legal e a violência ilegal.²³⁶

Isto explicaria (prosegue o autor) um exemplo dado por Benjamin sobre a figura do “grande” criminoso, e do fascínio que uma tal figura exerce sobre o “povo”, enquanto “*alguém que, desafiando a lei, põe a nu a violência da própria ordem jurídica*”.²³⁷

Esta questão é resgatada por Derrida, a propósito do que é problematizado no ensaio benjaminiano sobre a relação entre direito de greve e violência. E trata-se de uma questão importante porque aí o autor vai poder mostrar que o que na atualidade constitui uma das maiores ameaças para o Estado – para o direito na sua maior força – é a violência fundadora (a que institui e posiciona o direito). Daí ele procurar mostrar, apoiado na fala de Benjamin - a de que existe um interesse do direito na monopolização da violência -, que a “*violência não é exterior à*

²³⁵ Derrida. *Prenome de Benjamin*, op.cit.p. 61.

²³⁶ Idem.

²³⁷ Idem, pp. 61-62.

ordem do direito". Para chegar a isto Derrida comenta a posição do autor sobre o direito de greve.

Na luta de classes, nota Benjamin, o direito de greve é garantido aos trabalhadores que são portanto, ao lado do Estado, o único sujeito de direito (*Rechtssubject*) a ver garantido um direito à violência (*Recht auf Gewalt*) e, portanto, a partilhar o monopólio do Estado a tal respeito. Alguns puderam considerar que não se poderia falar aqui de violência, uma vez que o exercício da greve ... este "nada fazer" (*Nicht-Handeln*), não constitui uma ação. Assim se justifica a outorga deste direito pelo poder do Estado (*Staatsgewalt*) quando este não pode fazer de outra maneira. A violência viria do empregador, e a greve consistiria somente numa abstenção, num distanciamento não violento pelo qual o trabalhador, suspendendo as suas relações com o patronato e as suas máquinas, se tornaria para estes simplesmente estrangeira.²³⁸

Este argumento da não-violência da greve, como nota ainda Derrida, não é partilhado por Benjamin, e isso a partir da interpretação de que em tal situação os grevistas são portadores de direitos (como por exemplo, a imposição de condições para a retomada do trabalho), garantidos pela ordem estatal, podendo até mesmo "levar o direito de greve ao seu limite", ou seja, como greve geral. Essa passagem ao limite, ou esse limite, é julgado pelo Estado como abusivo, e a partir do argumento de que houve uma interpretação deturpada da intenção original da lei sobre o direito de greve, podendo então levá-lo a "condenar a greve geral como ilegal"; que não pode persistir, caso contrário se configuraria como uma situação revolucionária. E é exatamente em função de uma tal situação que se pode estabelecer um elo de ligação entre direito e violência, a violência como exercício do direito e o direito como exercício da violência. E não se trata aqui, essencialmente, de "exercer o poder ou uma força brutal, para obter este ou aquele resultado, mas em ameaçar ou destruir uma ordem de direito dado". O que nesse caso quer dizer: a "ordem do direito estatal que teve que conceder este direito à violência, por exemplo, o direito de greve".²³⁹ É essa contradição imanente ao direito do direito, que permite a Derrida voltar-se para a atualidade, com o exemplo do grande tráfico de drogas, motivado então pelo exemplo apresentado por Benjamin sobre a figura do "grande" criminoso.

²³⁸ Derrida. *Prenome de Benjamin*, op.cit. PP. 62-63. Derrida se refere aí ao que ele considera ser (em Benjamin) uma aparente contradição: a de que o direito de greve como direito à violência seria estrangeira "ao direito do direito".

²³⁹ Idem.

No entanto (para Derrida), o desnudamento da violência da ordem jurídica efetuada através desta figura, não abala o que para o Estado constituiria a principal fonte de sua preocupação, a violência fundadora, (que no texto de Benjamin corresponde à violência revolucionária) que traz em germe a capacidade de justificar, legitimar ou de transformar relações de direito, e portanto se apresentar como tendo um direito ao direito. Nesse sentido, o que preocupa de fato o Estado são as grandes organizações, como a da máfia ou do tráfico de drogas em larga escala; com o agravante de que na atualidade, estas “*instituições quase-estatais e internacionais*”, têm um “*estatuto mais radical que o de banditismo*”. Como acrescenta o autor, tais instituições “*representam uma ameaça com a qual muitos Estados não encontram maneira de lidar senão aliando-se a ela – e sujeitando-lhe, indo, por exemplo, buscar a sua quota parte no ‘branqueamento do dinheiro’ -, fingindo, embora, combatê-la por todos os meios*”.²⁴⁰

Voltemos ao ponto acerca da questão do direito de greve, em sua relação com a violência. Essa questão, como indicamos, serve de gancho para Derrida introduzir uma outra, apoiada na fala de Benjamin sobre o interesse do direito na monopolização da violência, onde ele afirma que a violência é constitutiva da ordem do direito. E isso na contramão do que Benjamin acredita: a de que o direito de greve como direito à violência seria estrangeira “*ao direito do direito*”. Ampliando o fio condutor fornecido pelo ensaio benjaminiano, o autor tenta solucionar essa aparente contradição, focando o que está em jogo quando se põe a questão da violência no âmbito do direito: para que “*uma avaliação interpretativa e significativa da violência seja possível, deve-se primeiro reconhecer que não é um acidente advindo do exterior do direito. O que ameaça o direito pertence já ao direito*”. Isto explicaria o fato da greve geral aparecer (para Derrida) como o fio condutor precioso da violência fundadora, capaz de transformar as relações de direito: a greve geral aparece então como direito concedido que se exerce para contestar a sua ordem (existente), bem como “*para criar uma situação revolucionária na qual se tratará de fundar um novo direito ... um novo Estado*”²⁴¹

²⁴⁰ Derrida. *Prenome de Benjamin*, op.cit. p. 64.

²⁴¹ Idem.

Acrescentemos (segundo Derrida) que a partir de 1921, as situações fundadoras, ou revolucionárias, ou os discursos revolucionários, principalmente na Europa, justificam o recurso à violência, “*alegando a instauração em curso ou por vir de um novo direito, de um novo Estado. Como este direito por vir legitimará por sua vez, retrospectivamente, a violência que pode ferir o sentimento de justiça, o seu futuro anterior já a justifica*”.²⁴²

Tais momentos, porque são aterradores, são também em si mesmos, “*e na sua própria violência, ininterpretáveis ou indecíveis*”, o que neste contexto Derrida chama místico. Para Benjamin, tal violência, não sendo estranha ao direito é “*legível, inteligível mesmo*”. No entanto, uma tal violência representa, no direito, o que “*suspende o direito*”.

Este momento de suspensão, esta *epoké*, este momento fundador ou revolucionário do direito é, no direito, uma instância de não direito. Mas é também toda a história do direito. Este momento tem sempre lugar e nunca tem lugar numa presença. É o momento em que a fundação do direito permanece suspensa no vazio ou por cima do abismo, suspensa de um ato performativo puro que não teria contas a dar a ninguém e diante de ninguém.²⁴³

Este momento de suspensão do direito é discutido por Giorgio Agamben com o fito de demonstrar, a partir de um caso exemplar – o estado de exceção (através do debate Schmitt-Benjamin) –, a estratégia acionada pelo direito para salvaguardar (ou garantir) a ordem jurídica. Para levar a bom termo essa estratégia o direito conta com um recurso: a “força de lei”, que enquanto termo técnico do direito permite operar uma separação (segundo Agamben) entre a aplicação da norma e o que é formalizado em “*sua essência*”, motivo pelo qual “*decretos, disposições e medidas, que não são formalmente leis, adquirem, entretanto, sua força*”.²⁴⁴

Começo pela discussão que procura destacar a inovação operada por Schmitt acerca da contigüidade essencial entre estado de exceção e soberania.

A contigüidade essencial entre estado de exceção e soberania foi estabelecida por Carl Schmitt em seu livro *Politische Theologie* (Schmitt, 1922). Embora sua

²⁴² Derrida. *Prenome de Benjamin*, op.cit. pp. 64-65.

²⁴³ Idem, pp. 65-66.

²⁴⁴ Agamben. *Estado de Exceção*, op.cit. p. 60.

famosa definição do soberano como “*aquele que decide sobre o estado de exceção*” tenha sido amplamente comentada e discutida, ainda hoje, contudo, falta uma teoria do estado de exceção no direito público, e tanto juristas como especialistas em direito público parecem considerar o problema muito mais como uma *quaestio facti* do que como um genuíno problema jurídico.²⁴⁵

Posteriormente Agamben retoma esta fala, mas com o intuito de problematizar algumas teses fundamentais sobre o estado de exceção na doutrina do jurista alemão. Agamben cita então um outro livro do autor, publicado em 1921, *Die Diktatur*, que ao lado do *Politische Theologie* (1922), configuraria uma “*complexa estratégia do estado de exceção no direito*”. No livro de 1921, o estado de exceção é apresentado como estado de sítio (que representa a figura da ditadura), uma suspensão do direito que diz respeito a uma “*exceção concreta ... até então não devidamente considerado pela doutrina do direito (Schmitt, p.XVII)*”.²⁴⁶

O objetivo dos dois livros seria salvaguardar a suspensão da ordem jurídica (i. e. inscrever o estado de exceção num contexto jurídico), ou garantir, ainda que “frouxamente”, uma relação do estado com a ordem jurídica. Pois, desde que o estado de exceção realiza uma tal suspensão, o que significa “*escapar a qualquer consideração do direito (Schmitt, 1921)*” - ainda que esta exceção se mostre como uma exceção concreta, (i.e. “*em sua consistência factual*”) -, um tal estado “*não pode aceder à forma do direito (Schmitt, 1922)*”.

No entanto, como observa Agamben, esta articulação entre estado de exceção e ordem jurídica é paradoxal, visto que o que “*deve ser inscrito no direito*” é estrangeiro a ele, i.e. é exterior à “*suspensão da própria ordem jurídica*”. Para confirmar o caráter paradoxal dessa articulação, cita uma frase de Schmitt: “*Em sentido jurídico ... ainda existe uma ordem, mesmo não sendo uma ordem jurídica*”²⁴⁷

O operador da inscrição da distinção do estado de exceção na ordem jurídica, no *Die Diktatur*, é a distinção entre ditadura comissária e ditadura soberana. A primeira inscrição (“de fora do direito”) baseia-se na divisão entre normas de direito e normas de realização do direito; a segunda baseia-se na divisão entre poder constituinte e poder constituído. Na primeira inscrição “a

²⁴⁵ Agamben. *Estado de Exceção*, op.cit. p. 11.

²⁴⁶ Idem, p. 53.

²⁴⁷ Idem. P.54.

constituição pode ser suspensa quanto à sua aplicação” e ainda assim permanecer vigorando, porque a suspensão é definida apenas como uma exceção concreta. A ditadura soberana (segunda inscrição), ainda que juridicamente “disforme”, estaria igualmente em condições de garantir o estado de exceção num contexto jurídico. E isto porque inscrito em um campo de ação, o campo político, onde a idéia de decisão se adequaria ao caso do poder constituinte não como uma questão de força, mas como “ ... *um poder que, embora não constituído em virtude de uma constituição, mantém com toda constituição vigente uma relação tal que ele aparece como poder fundador.*”²⁴⁸

No *Politische Theologie*, o operador que possibilita ancorar a distinção do estado de exceção na ordem jurídica, é a distinção entre norma e decisão, contexto em que a teoria schmittiana pode ser “confirmada” como ditadura da soberania. Cabe ao soberano, neste caso, decidir quanto ao estado de exceção, uma decisão que implica anular/suspender a norma. É por isto que Agamben, se interrogando mais adiante sobre o sintagma “força de lei”, vai poder afirmar que o estado de exceção é uma força de lei desprovida de lei. O estado de exceção

define um “estado de lei” em que, de um lado, a norma está em vigor, mas não se aplica (não tem “força”) e em que, atos que não tem valor de lei adquirem sua “força”. No caso extremo, pois, a “força de lei” flutua como um elemento indeterminado, que pode ser reivindicado tanto pela autoridade estatal (agindo como ditadura comissária) quanto por uma organização revolucionária (agindo como ditadura soberana). O estado de exceção é um espaço anômico onde o que está em jogo é uma força de lei sem lei ... algo como um elemento místico, ou melhor, uma *fictio* por meio do qual o direito busca se atribuir sua própria anomia.²⁴⁹

O autor chega ainda a tematizar a noção de *iustitium* do direito romano, com o intuito de ampliar estas questões, e anunciar a sua concepção do que seja estado de exceção por relação às doutrinas defendidas por Carl Schmitt. Vou destacar aqui apenas os pontos que irão esclarecer a perspectiva adotada pelo autor no debate entre Benjamin e Schmitt.

É assim que, servindo-se do modelo do instituto do direito romano, Agamben vai afirmar inicialmente que o estado de exceção não pode ser

²⁴⁸ Schmitt apud Agamben, *Estado de Exceção* p. 55.

²⁴⁹ Agamben. *Idem*, p. 61.

interpretado segundo o modelo da ditadura,²⁵⁰ ou seja, “*como uma plenitude de poderes, um estado pleromático, mas, sim, como um estado kenomático, um vazio e uma interrupção do direito*”

Desta feita, sendo o estado de exceção “*um espaço vazio de direito, uma zona de anomia em que todas as determinações jurídicas ... estão desativadas*”, seriam falaciosas as doutrinas que tentam inscrever o estado de exceção num contexto jurídico, como por exemplo a de Schmitt, que tenta inscrevê-la indiretamente ao lançar mão de distinções como normas de direito/normas de realização do direito, poder constituinte/poder constituído, norma/decisão.

A segunda tese de Agamben é enunciada nos termos que seguem: se, por um lado, o vazio jurídico se apresenta como um impensável pelo direito, por outro, tal impensável, no âmbito da ordem jurídica “*se reveste de uma relevância estratégica decisiva e que, de modo algum, se pode deixar escapar*”.²⁵¹

As duas últimas teses referem-se a um problema que parece ser o mais desafiador: a de como lidar com ações cometidas, durante o vazio jurídico que “*não são nem transgressivos, nem executivos, nem legislativos*”, e que escapam, portanto, “*a qualquer definição jurídica*”. Essa indefinibilidade diante de tais atos situa-se, no campo do direito, em um não-lugar absoluto, e que para Agamben responde à idéia de uma força de lei sem lei. “*É como se a suspensão da lei liberasse uma força ou um elemento místico, uma espécie de mana jurídico ... de que tanto o poder quanto seus adversários, tanto o poder constituído quanto o poder constituinte tentam apropriar-se*”.²⁵²

O autor fecha esta discussão aventando uma outra possibilidade: a de que a idéia de uma força de lei sem lei, separada da lei, possa talvez ser melhor explicada através da definição do que Schmitt chama de “político”, definição que parece se mostrar indissociável da concepção de Agamben sobre o estado de exceção. Como diz ele, “*A tarefa essencial de uma teoria não é apenas esclarecer*

²⁵⁰ Embora o termo “ditadura” seja usado (no direito público moderno) para definir os Estados totalitários que surgiram após a Primeira Guerra Mundial, tal uso, como observa Agamben, é inadequado. Diz ele: “O que caracteriza tanto o regime fascista como o regime nazista é, como se sabe, o fato de terem deixado subsistir as constituições vigentes ... a constituição legal de uma segunda estrutura, amiúde não formalizada juridicamente, que podia existir ao lado da outra graças ao estado de exceção. O termo ‘ditadura’ é totalmente inadequado para explicar o ponto de vista de tais regimes, assim como, aliás, a estrita oposição democracia/ditadura é enganosa para uma análise dos paradigmas governamentais hoje dominantes.” *Estado de Exceção*, op.cit. pp. 75-76.

²⁵¹ Idem, pp. 78-79.

²⁵² Idem, p. 79.

a natureza jurídica ou não do estado de exceção, mas, principalmente, definir o sentido, o lugar e as suas formas de relação com o direito”.²⁵³ Assim, é com essa perspectiva em mente que Agamben mostrará a sua leitura sobre o debate entre Benjamin e Schmitt: “Luta de gigantes acerca de um vazio”.

Através desta leitura ele vai procurar demonstrar que a teoria de Carl Schmitt da soberania seria uma resposta à crítica de Walter Benjamin da violência (*Zur Kritik der Gewalt*). Para o nosso estudo, interessa destacar os pontos em que este debate permite ampliar a compreensão do ensaio de Benjamin.

Uma primeira questão a ser destacada refere-se ao que seria (segundo Agamben) o objetivo do ensaio: “*garantir a possibilidade de uma violência absolutamente ‘fora’ (ausserhalb) e ‘além’ (jenseits) do direito e que, como tal, poderia quebrar a dialética entre a violência que funda o direito e a violência que o conserva (rechtsetzende und rechtserhaltende Gewalt).*”²⁵⁴ Esta última qualificada como violência “pura” ou “divina”, e no âmbito dos negócios humanos “revolucionária”. O que não minimizaria o que para o direito constitui de fato uma ameaça: a existência de uma violência “fora” do seu sistema normativo, ou ainda, da sua existência fora do direito.

O que o direito não pode tolerar de modo algum, o que sente como uma ameaça contra a qual é impossível transigir, é a existência de uma violência fora do direito; não porque os fins de tal violência sejam incompatíveis com o direito, mas “*pelo simples fato de sua existência fora do direito*” (Benjamin, 1921, p. 183).

Isto quer dizer que o propósito de Benjamin seria provar a realidade (enunciada também como existência) de tal violência.

Se à violência for garantida uma realidade também além do direito, como violência puramente imediata, ficará igualmente demonstrado a possibilidade da violência revolucionária que é o nome a ser dado à suprema manifestação da violência pura por parte do homem (Benjamin, 1921, p. 202).²⁵⁵

Assim, se a estratégia da crítica benjaminiana busca garantir a existência (a realidade) de uma violência pura e anômica, em Schmitt trata-se de “*trazer tal violência para um contexto jurídico*”.

²⁵³ Agamben. *Estado de Exceção*, op.cit pp. 79-80.

²⁵⁴ Idem, p. 84.

²⁵⁵ Idem, p. 85.

No *Politische Theologie*, como vimos, tal inscrição é problematizada a partir da distinção entre norma e decisão, enunciada (de um outro modo) nos termos que seguem: com a suspensão da norma, o estado de exceção “*revela (offenbar) em absoluta pureza um elemento formal especificamente jurídico: a decisão (Schmitt, 1922, p. 19).*”²⁵⁶ Esse termo técnico, por sua vez, aparece na crítica de Benjamin assim formulada: se o direito “*reconhece a decisão espacial e temporalmente determinada como uma categoria metafísica*”, um tal reconhecimento, no fim das contas, corresponde somente “*a peculiar e desmoralizante experiência da indecibilidade última de todos os problemas jurídicos (Benjamin, 1921, pp. 189 e 196).*” E é em resposta à essa idéia que Carl Schmitt afirma a ditadura da soberania, i.e. “*afirma a soberania como lugar da decisão extrema*”,²⁵⁷ ainda que a decisão soberana sobre o estado de exceção não apareça incluída na ordem jurídica. Pelo contrário, o soberano que decide sobre um tal estado deve ser deixado fora dessa ordem.

E aqui entramos na discussão sobre a problemática da indecisão soberana, ou ainda, entramos na discussão de Benjamin (segundo a interpretação de Agamben) sobre a problemática da indecidibilidade, onde na sua obra de 1928, *Origem do drama barroco alemão (Ursprung des deutschen Trauerspiels)*²⁵⁸, ao operar a separação entre o poder soberano e o exercício de tal poder,²⁵⁹ mostra que o soberano barroco está, constitutivamente, na impossibilidade de decidir.

A antítese entre poder soberano [*Herrschermacht*] e a faculdade de exercê-lo [*Herrschvermögen*] deu ao drama barroco um caráter peculiar que, entretanto, apenas aparentemente é típica do gênero, e sua explicação não é possível senão com base na teoria da soberania. Trata-se da capacidade de decidir do tirano [*Entschlussfähigkeit*]. O príncipe, que detém poder de decidir sobre o estado de exceção, mostra, na primeira oportunidade, que a decisão para ele é quase impossível (Benjamin, 1928, p. 250).²⁶⁰

Com isto Benjamin quer também afirmar que entre o poder e o exercício do poder, há uma distância que nenhuma decisão é capaz de preencher E assim, se no *Politische Theologie* o estado de exceção aparecia como uma espécie de

²⁵⁶ Agamben. *Estado de Exceção*, op.cit. p. 56.

²⁵⁷ Idem, p. 86.

²⁵⁸ Benjamin, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. Trad. e org. Sergio Paulo Rouanet. São Paulo, Brasiliense, 1984.

²⁵⁹ Essa separação, no *Die Diktatur*, corresponde à separação entre normas de direito e normas de realização, base da ditadura comissária.

²⁶⁰ Agamben. *Estado de Exceção*, p. 88.

milagre, por meio do deslocamento operado por Benjamin, ele já não mais aparece como milagre, mas sim como uma catástrofe.

Como antítese ao ideal histórico da restauração, frente a ele [ao barroco] está a idéia de catástrofe. E sobre esta antítese se forja a teoria do estado de exceção ... e exatamente por isso [há] um mecanismo que reúne e exalta toda criatura terrena antes de entregá-la a seu fim [*dem Ende*] (Benjamin, 1928, p.246).²⁶¹

Como veremos agora com mais precisão, o que leva Benjamin a configurar o estado de exceção barroco como catástrofe, é o reconhecimento de que há uma escatologia barroca, ou escatologia branca, um fim do tempo vazio, um fim que leva a terra a entregar-se a um céu absolutamente vazio. Agamben cita Benjamin:

O além é vazio de tudo o que tem o menor sinal de um sopro de vida terrena, e o barroco lhe retira e se apropria de uma quantidade de coisas que escapavam tradicionalmente a toda figuração e, em seu apogeu, ele as exhibe claramente para que o céu, uma vez abandonado, vazio de seu conteúdo, esteja um dia em condições de aniquilar a terra com catastrófica violência (Benjamin, 1928, p. 246).²⁶²

Esta escatologia quebra também a correspondência, estabelecida por Carl Schmitt no *Politische Theologie*, entre monarca (imanência) e Deus (transcendência), e que diz respeito à própria definição do soberano, que “*é identificado com Deus e ocupa no Estado exatamente a mesma posição que, no mundo, cabe ao deus do sistema cartesiano (Schmitt, 1922, p. 260)*”. A função soberana é redefinida por Benjamin: o soberano “*fica fechado no âmbito da criação, é senhor das criaturas, mas permanece criatura (Benjamin, 1928, p. 264)*”. Com esta redefinição o estado de exceção vai aparecer como uma zona de indeterminação, entre anomia e direito, “*em que a esfera da criação e a ordem jurídica são arrastadas em uma mesma catástrofe*”.²⁶³

Em seguida Agamben lança mão da oitava tese do conceito de história (*Über den Begriff der Geschichte*, 1942) de Benjamin,²⁶⁴ o que para ele configura um documento decisivo do debate Benjamin-Schmitt. No documento enunciado nesta tese benjaminiana, destaca-se não o problema da indecidibilidade, mas o da indiscernibilidade entre norma e exceção. Pois uma coisa é postular, como fazia

²⁶¹ Agamben. *Estado de Exceção*, op.cit. pp. 88-89.

²⁶² Idem, p. 89.

²⁶³ Idem.

²⁶⁴ Benjamin, Walter. *Sobre o conceito da História*, in: *Obras Escolhidas*. Trad. e org. Sergio Paulo Rouanet. São Paulo, Brasiliense, 1985, vol. I.

Schmitt através da idéia da decisão soberana, o primado da exceção como o que torna possível a constituição da esfera normativa; e outra coisa é deixar que a exceção se torne a regra, onde nesse caso exceção e regra se tornam indiscerníveis. “A regra, que coincide agora com aquilo de que vive, se devora a si mesma”. Um exemplo concreto dessa convivência seria a do *Reich* nazista, que não mediu esforços para manter a “*organização do seu ‘Estado dual’ sem promulgar uma nova constituição*”.²⁶⁵ E é sob esta perspectiva que devemos ler, como alerta Agamben, a distinção operada por Benjamin – na oitava tese do seu conceito de história – entre estado de exceção efetivo e estado de exceção *tout court*.

A tradição dos oprimidos nos ensina que o “estado de emergência” em que vivemos tornou-se a regra. Devemos chegar a um conceito de história que corresponda a esse fato. Teremos então à nossa frente, como nossa tarefa, a produção do estado de exceção efetivo (*wirklich*); e isso fortalecerá nossa posição na luta contra o fascismo (Benjamin, 1942, p. 697).²⁶⁶

Esta distinção que já aparece no estudo de Carl Schmitt sobre a ditadura é pois reformulada por Benjamin, que exclui um estado de exceção fictício (em que exceção e caso normal são distintos temporal e espacialmente), e chama para o estado de exceção vivido, efetivo, que é indiscernível da regra. O estado de exceção que tentava promover a ligação entre violência e direito desaparece: “*não há senão uma zona de anomia em que age uma violência sem nenhuma roupagem jurídica*”. Essa tentativa do Estado de “*anexar-se a anomia por meio do estado de exceção*”, não passa de “*uma fictio iuris ... que pretende manter o direito em sua própria suspensão como força de lei [ou seja, como força de lei sem lei]*”.²⁶⁷

O ponto decisivo desta discussão, como destaca Agamben, é o estatuto da violência como código da ação humana, que à época de Benjamin, e de Schmitt, se realiza numa mesma zona de anomia: a que apregoa que a relação entre estado de exceção e direito deve ser mantida a todo custo; e a que renuncia a qualquer relação com o direito, em prol da violência revolucionária. E teria sido em prol dessa violência revolucionária que Benjamin (segundo Agamben) se mostra afeito a defender, ou elaborar a idéia da existência da violência fora do direito, como “violência pura”.

²⁶⁵ Agamben. *Estado de Exceção*, op.cit. p. 91.

²⁶⁶ Idem, p. 90.

²⁶⁷ Idem, p. 92.

Esta discussão em torno da anomia, que para a política ocidental parece ser tão decisiva (acrescenta Agamben), assemelha-se a uma outra, a discussão acerca do ser, que define a metafísica ocidental.

Ao ser puro, à pura existência enquanto aposta metafísica última, responde aqui a violência pura como objeto político extremo, como “coisa” da política; à estratégia onto-teo-lógica, destinada a capturar o ser puro nas malhas do *logos*, responde a estratégia da exceção, que deve assegurar a relação entre violência anômica e direito.²⁶⁸

A expressão violência pura (*reine Gewalt*), segundo Agamben, é de suma importância para Benjamin no ensaio de 1921. Violência pura denota uma ação humana que não funda nem conserva o direito, por conseguinte, não pode ser compreendida como “*uma figura originária do agir humano que, em certo momento, é capturada e inscrita na ordem jurídica*”. Isso porque a concepção de pureza (*Reinheit*) é relacional. E por ser relacional, e não substancial,²⁶⁹ o critério da pureza na crítica de Benjamin da violência (i.e. na “*exposição de sua relação com o direito e com a justiça*”), residirá em sua relação com o direito – o tema da justiça sendo tratado apenas em relação aos fins do direito.

Com estes esclarecimentos Agamben pode então apresentar o que para ele constitui propriamente a tese benjaminiana da crítica da violência, que envolve a discussão sobre a questão da distinção meio-fim. Através dessa discussão, veremos que o termo violência pura aparece desdobrado em tema da violência como “meio puro”. Vejamos primeiramente como o autor expõe a tese de Benjamin.

A tese de Benjamin é que enquanto a violência mítico-jurídica é sempre um meio relativo a um fim, a violência pura nunca é simplesmente um meio – legítimo ou ilegítimo – relativo a um fim (justo ou injusto). A crítica da violência não a avalia

²⁶⁸ Tanto no direito como na linguagem, há um conflito que incide sobre um vazio: “anomia, *vacuum* jurídico de um lado e, de outro, ser puro, vazio de toda determinação e predicado real”. Para o direito, “esse espaço vazio é o estado de exceção constitutivo.” No caso da ordem jurídica há ainda uma dimensão essencial: a zona onde se situa um agir humano sem relação com a norma, “coincide com uma figura extrema e espectral do direito, em que ele se divide em uma pura vigência sem aplicação (a forma de lei) e em uma aplicação sem vigência: a força de lei sem lei, ou força de lei desprovida de lei. *Estado de Exceção*, pp. 92-93.

²⁶⁹ “É um erro pressupor, em algum lugar, uma pureza que consiste em si mesma e que deve ser preservada [...]. A pureza de um ser nunca é incondicionada e absoluta, é sempre subordinada a uma condição. Esta condição é diferente segundo o ser de cuja pureza se trata; mas nunca reside no próprio ser. Em outros termos, a pureza de todo ser (finito) não depende do próprio ser [...]. Para a natureza, a condição de sua pureza que se situa fora dela é a linguagem humana (Benjamin, 1966, p. 205 e seg). Benjamin, Walter. *Briefe*. Suhrkamp, Frankfurt a. M. , 1966, 2vol. Cf. *Estado de Exceção*, p. 94.

em relação aos fins que ela persegue como meio, mas busca seu critério “numa distinção na própria esfera dos meios, sem preocupação quanto aos fins que eles perseguem (Benjamin, 1921, p. 179)”.

Como se pode notar, o tema da violência aparece como meio não atrelado à consecução de fins, no caso em questão, como meio não atrelado à consecução de fins justos. Ou seja, essa tese que procura desestabilizar a tradicional distinção meio-fim, não vai lançar mão de um meio, legítimo ou ilegítimo, para identificar fins justos. E aqui já estamos falando da violência como “meio puro”, que por sua vez requer o equacionamento de um problema: o de como estabelecer um outro modo de relação com o fim. Em suma, o problema é

caracterizar um outro tipo de violência que então, certamente, não poderia ser um meio legítimo ou ilegítimo para esses fins, mas não desempenharia de modo algum o papel de meio em relação a eles e manteria com eles outras relações [*nicht als Mittel zu Ihnen, vielmehr irgendwie anders sich verhalten würde*] (Benjamin, 1921, p. 196).²⁷⁰

Este outro modo de relação com o fim, que está referido ao conceito de meio “puro” não se encontra, portanto, numa relação de meio quanto a um fim. De acordo com esse raciocínio, pura é a violência que “*se mantém em relação com sua própria medialidade ... a violência pura se revela somente como exposição e deposição da relação entre violência e direito*”. Violência pura e violência jurídica mantêm assim uma estreita relação, posto que o critério de sua distinção – força de lei sem lei (ou seja, lei que está em vigor mas não se aplica ou se aplica sem estar em vigor) ou meio puro – se baseia, “*em todos os casos, na solução da relação entre violência e direito*”.

Enquanto a violência como meio fundador do direito nunca depõe sua relação com ele e estabelece assim o direito como poder (*Macht*), que permanece “intimamente e necessariamente ligado a ela” (Benjamin, 1921, p. 198), a violência pura expõe e corta o elo entre direito e violência e pode, assim, aparecer ao final não como violência que governa ou executa (*die schaltende*), mas como violência que simplesmente age e se manifesta (*die waltende*).²⁷¹

Logo após esta exposição do “*desmascaramento da violência mítico-jurídica operado pela violência pura*”, Agamben aborda um ponto intrinsecamente a ela ligada, a leitura benjaminiana do “novo advogado”; que ainda estudando “os nossos velhos códigos”, reproduz uma idéia do direito “*que não tem mais força*

²⁷⁰ Agamben. *Estado de Exceção*, op.cit. p. 95.

²⁷¹ Idem, p. 96.

nem aplicação”. Esta figura, ou imagem do direito corresponde à imagem de um direito tal como apresentado no ensaio de Benjamin sobre Kafka:²⁷² “*de um direito que não é mais praticado mas apenas estudado ... uma figura possível do direito depois da deposição de seu vínculo com a violência e o poder*”. Esse direito não mais praticado, mas estudado, não seria a justiça, mas apenas “*a porta que leva a ela*”.²⁷³

Constata-se pelo exposto que tanto Benjamin, através da leitura de Agamben, e o Agamben do estado de exceção, problematizam a idéia de que o direito enquanto ordem jurídica possa ser qualificada como justa, ou ainda, possa aparecer ligada à idéia de justiça. Citando o caso de Benjamin, vimos que através da crítica da violência ele procura desestabilizar uma tradicional equação: a de que direito/ordem jurídica diz o mesmo que justiça, que por sua vez se baseia na tradicional distinção meio-fim. Ora, desde que essa distinção implica em lançar mão de um meio, legítimo ou ilegítimo, para identificar fins justos, a noção de violência como meio “puro”, não pode aparecer atrelada à consecução de fins justos. De outra maneira isto é observado em Agamben, quando ao se interrogar acerca do sintagma “força de lei”, afirma que o estado de exceção não passa de uma força de lei sem lei. O estado de exceção “*define um ‘estado de lei’ em que, de um lado, a norma está em vigor, mas não se aplica (não tem ‘força’) e em que, atos que não tem valor de lei adquirem sua ‘força’*”. Para reforçar o seu argumento ele ainda indica: o conceito “força de lei”, enquanto “*termo técnico do direito, define 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’*”.²⁷⁴

4.2

A justiça em sua dupla face, ou em seu duplo movimento

²⁷² Benjamin, Walter. “*Franz Kafka*”. Suhrkamp, Frankfurt a. M. , 1934, vol2.2. Ed. Bras. “*Franz Kafka: A propósito do décimo aniversário de sua morte*”, in: *Obras Escolhidas*. Trad. e org. Sergio Paulo Rouanet. São Paulo, Brasiliense, 1985, vol. I.

²⁷³ Benjamin, Walter. “*Notizen zu einer Arbeit über die Kategorie der Gerechtigkeit*”. Frankfurter Adorno Blätter, n. 4, 1992. *Estado de Exceção*, p. 98.

²⁷⁴ Agamben. Idem, p. 60.

Isto posto, retorno ao texto de Derrida, *Do direito à justiça*, destacando o modo como o autor interpreta o termo aplicabilidade, a propósito da discussão sobre a questão da força implicada no conceito da justiça como direito.

A aplicabilidade, a “*enforceability*”, não é uma possibilidade exterior ou secundária que viria ou não juntar-se, simplesmente, ao direito. É a força essencialmente implicada no próprio conceito da justiça como direito, da justiça enquanto ela se torna direito, da lei enquanto direito (...) A palavra “*enforceability*” chama-nos pois à letra. Lembra-nos literalmente de que não há direito que não implique nele mesmo, *a priori*, na estrutura analítica do seu conceito, a possibilidade de ser “*enforced*”, de ser aplicado pela força (...) Há, por certo, leis não aplicadas, mas não há lei sem aplicabilidade ou “*enforceability*” da lei sem força, seja esta força direta ou não, ... Que diferença existe entre, por um lado, a força que pode ser justa, em todo o caso julgada legítima (não apenas o instrumento ao serviço do direito, mas o exercício e o próprio cumprimento, a essência do direito) e, por outro lado, a violência que se julga sempre injusta? O que é uma força justa ou uma força não violenta?²⁷⁵

Estas interrogações encontram-se no contexto da discussão sobre o idioma, em especial no que se refere à tradução do termo *Gewalt*, que tanto em francês como em inglês são traduzidos por violência, desconsiderando o fato de que para os alemães *Gewalt* também significa poder legítimo, autoridade, força pública – *Gesetzgebende Gewalt* (poder legislativo), *geistliche Gewalt* (poder espiritual), *Staatsgewalt* (autoridade ou o poder do Estado). *Gewalt* é assim tanto violência como poder legítimo, i.e. autoridade justificada. Mas como distinguir, pergunta Derrida,

a força de lei de um poder legítimo e a violência pretensamente originária que esta autoridade deve ter instaurado sem, ela mesma, poder autorizar-se qualquer legitimidade anterior, embora, neste momento inicial, ela não seja nem legal nem ilegal, outros apressar-se-iam a dizer, nem justa nem injusta?²⁷⁶

Esta pergunta traz implícita a discussão sobre a problemática envolvida na distinção entre direito e justiça, em especial no que diz respeito a pretensão do direito “*exercer-se em nome da justiça*”, uma justiça que (como já indicado) “*exige instalar-se num direito que deve exercer-se (constituído e aplicado) pela força ‘enforced’*”. Essa discussão, como se verá posteriormente, será tratada a partir de algumas aporias, ou ainda, a partir da idéia da justiça como aporia. Ela é inicialmente apresentada como uma experiência do impossível.

²⁷⁵ Derrida. *Do direito à justiça*, op.cit. pp. 12-13.

²⁷⁶ Idem, pp. 13-14.

Aporia é um não-caminho. A justiça seria, deste ponto de vista, a experiência daquilo de que não podemos fazer a experiência ... eu creio que não existe justiça sem esta experiência, tão impossível como ela é, da aporia. A justiça é uma experiência do impossível. Uma vontade, um desejo, uma exigência de justiça, cuja estrutura, não fosse uma experiência da aporia não teria qualquer chance de ser o que é, a saber, um justo apelo da justiça.

E como experiência do impossível, traz a exigência de que é preciso calcular com o incalculável.

O direito não é a justiça. O direito é o elemento do cálculo, e é justo que exista direito, mas a justiça é incalculável, exige que se calcule com o incalculável; e as experiências aporéticas são experiências tão improváveis quanto necessárias da justiça, quer dizer, momentos em que a decisão entre o justo e o injusto não está nunca assegurada por uma regra.²⁷⁷

Ou seja, enquanto a justiça exige que se calcule com o incalculável, o direito, como sistema normativo e regulador, parece não sobreviver sem a simetria, que de uma certa maneira garante o caráter estável da sua existência como legalidade. Essa justiça pensada e/ou praticada no direito só pode então garantir a máxima defendida neste âmbito, aplicar a justiça como direito nos tribunais, pela força “*enforced*”. O que remete necessariamente à discussão sobre o papel atribuído à figura do juiz, em especial aos momentos das tomadas de decisão, onde ele deve tentar produzir uma decisão justa. O que implica conciliar o ato de justiça, que diz respeito a uma necessária singularidade, “*a indivíduos, a grupos, a existências insubstituíveis, o outro ou o eu com o outro, numa situação única*”, com o caráter de generalidade do direito. Mas como conciliar um tal ato de justiça, com “*a regra, a norma, o valor ou o imperativo de justiça, mesmo se uma tal generalidade prescreve uma aplicação a cada vez singular?*”²⁷⁸

Este problema levantado por Derrida, que não é inédito, ganha uma certa gravidade quando ele põe em cena o problema da língua, ou ainda, quando ele relaciona o problema da língua com a questão da possibilidade de justiça. Derrida está se referindo às situações de violência nas quais uma pessoa, ou uma comunidade de pessoas supostamente passíveis de lei, sofrem um julgamento sem que os mesmos compreendam os seus direitos, nem tampouco o idioma no qual a lei está inscrita ou a sentença proferida.

²⁷⁷ Derrida. *Do direito à justiça*, op.cit. pp. 27-28.

²⁷⁸ Idem. p.29.

A violência desta injustiça ... não é uma violência qualquer, nem uma injustiça qualquer. Essa injustiça supõe que o outro, vítima da injustiça da língua ... seja capaz de [falar] uma língua em geral, seja ela um homem enquanto animal falante, no sentido de que nós, os homens, damos a esta palavra, linguagem. Houve aliás um tempo, que não está nem longe nem acabado, em que nós, os homens, “queria dizer” nós, os Europeus, adultos, machos brancos carnívoros e capazes de sacrifícios.²⁷⁹

É preciso, pois, reconsiderar em sua totalidade, o axioma metafísico-antropocêntrico que prevalece nas sociedades ocidentais acerca do pensamento do justo e do injusto. Isso não quer dizer que ao se efetuar um questionamento que institui o “*sujeito humano (de preferência e paradigmaticamente o macho adulto ...) como a medida do justo e do injusto*”, venha a apagar esta oposição. Um tal questionamento visa antes conduzir “*à reinterpretação de todo o aparelho de limites nos quais uma história e uma cultura puderam confinar a sua criteriologia*”. Dito de outro modo, isto não quer dizer que haja “*uma abdicação quase nihilista diante da questão ético-político-jurídica da justiça, e diante da oposição do justo e do injusto*”.²⁸⁰

No entanto, quando se olha o problema mais de perto, em especial no que se refere ao momento da tomada de decisão, há que se ponderar sobre o assunto. E aqui é preciso deixar claro que eu estou pensando esse momento tal como circunscrito na esfera judicial, onde o juiz comparece para aplicar a justiça como direito nos tribunais;²⁸¹ ou ainda, comparece para tentar produzir uma decisão justa, para tentar conciliar o ato de justiça, que diz respeito a uma necessária singularidade, com o caráter de generalidade do sistema normativo. O que explica a interrogação lançada pelo autor: como conciliar um tal ato de justiça com “*a regra, a norma, o valor ou o imperativo de justiça, mesmo se uma tal generalidade prescrever uma aplicação a cada vez singular?*”.²⁸²

Este problema levantado por Derrida, como indicamos anteriormente, envolve as situações de violência sofridas por parte de um estrangeiro, ou de uma comunidade de estrangeiros (supostamente passíveis de lei) quando submetidos a um julgamento – e que se mostra arbitrário porque não há uma compreensão

²⁷⁹ Derrida. *Do direito à justiça*, op.cit. pp. 30-31.

²⁸⁰ Idem. p. 32.

²⁸¹ Vale lembrar que a decisão de um juiz é apenas um exemplo do que para Derrida constitui este momento. Ou seja, esse momento da tomada de decisão diz respeito a todo tipo de relação, incluindo a simples relação com o texto.

²⁸² Derrida. *Do direito à justiça*, p. 29.

acerca de quais seriam os direitos de um estrangeiro, nem tampouco uma compreensão sobre o valor ou o imperativo de justiça que estaria informando o que é prescrito na lei escrita, e onde pelo menos em tese garantiria a justeza da sentença proferida pelo juiz.

Isto faz lembrar o que Agamben procurou problematizar no *Estado de Exceção*: que o direito possa estar ligado à idéia de justiça; e que é desmontado pelo autor quando ele põe em cena a complexa estratégia acionada pelo direito, com o auxílio de um dos seus mais potentes recursos, o conceito “força de lei”, para garantir a ordem jurídica na vigência do estado de exceção – que na época de Benjamin e de Schmitt, onde o código da ação humana era efetivamente informado pelo estatuto da violência, tentava promover a ligação entre direito e violência.

Lembremos que no registro do discurso derridiano, o elemento da violência está diretamente associado à violência da língua (cf. capítulo 3, tópico 3.1) que, no âmbito do direito, se aplica ao ideal de se fazer justiça no tratamento das leis; motivo pelo qual Derrida questiona (como registrado no início deste tópico), com base no elemento da força implicado no conceito de justiça no direito, a separação entre força legitimada, não violenta, a “força de lei”, que se considera justa, e a violência, força não legitimada, sempre tida como injusta.

É com base nesta pretendida separação, sobre a qual se assenta a correlação entre direito e justiça, que Derrida chega a afirmar que o direito, ou a justiça como direito “*assegura também a possibilidade da desconstrução*”, e visto que “*A desconstrução é a justiça*”,²⁸³ ela assegura também a possibilidade da justiça face à gama variada (ou infinita) de problemas que um tal pensamento coloca. E talvez seja por conta desta característica, que traz também consigo a exigência infinita de se fazer justiça, que se faz necessário assumir um compromisso ético com a justiça. Um compromisso que certamente nada tem a ver com a idéia de uma ética atrelada aos valores presentes nos humanismos estabelecidos (cf. capítulo 2), ainda que não descartando uma das categorias diretamente envolvidas na referida idéia, como a de responsabilidade. Mas antes de verificar como essa categoria é tratada no discurso derridiano, recorro uma passagem (já aqui reproduzida parcialmente) que a antecede.

²⁸³ Derrida. *Do direito à justiça*, op.cit pp. 25-26.

(...) ao desconstruir as partituras que instituem o sujeito humano ... como a medida do justo e do injusto, não se conduz necessariamente à injustiça, nem ao apagamento de uma oposição entre o justo e o injusto, mas talvez, em nome de uma exigência mais insaciável de justiça, à reinterpretação de todo o aparelho de limites nos quais uma história e uma cultura puderam confinar a sua criteriologia. Na hipótese que de momento perspectivamos superficialmente, aquilo que se chama correntemente de desconstrução não corresponderia de todo ... a uma abdicação quase nihilista diante da questão ético-político-jurídica da justiça, e diante da oposição do justo e do injusto, mas a um duplo movimento.²⁸⁴

Este duplo movimento incide sobre a questão da responsabilidade, que é esquematizado nos termos que seguem: primeiramente a colocação de uma responsabilidade sem limite, que é sem limite (ou incalculável) porque aposta na idéia de que é possível recuperar, através da memória histórica, os limites contidos nas concepções de lei, de direito e de justiça, prescritos no decorrer da história, ou historicamente construídos nas diferentes sociedades. E por se tratar de uma responsabilidade incalculável, é preciso ser justo com a justiça: escutá-la e compreender “*de onde é que ela vem, o que quer de nós, sabendo que o faz através de idiomas singulares*”, como por exemplo, *Díke, Jus, Justitia, Gerechtigkeit*. Esta justiça que “*se endereça sempre à singularidades, à singularidade do outro, apesar ou mesmo em razão de sua pretensão à universalidade*” não pode então ser vista como uma posição que abdica de qualquer interesse pela questão da justiça, ou seja, não quer dizer que haja uma insensibilidade face à injustiça.

É, pelo contrário, um sobrelanço hiperbólico na exigência da justiça, a sensibilidade a uma espécie de desproporção essencial que deve inscrever nela o excesso e a inadequação. O que leva a denunciar, não apenas limites teóricos, mas injustiças concretas, com efeitos mais sensíveis, na boa consciência que pára dogmaticamente nesta ou naquela determinação herdada da justiça.²⁸⁵

O segundo movimento acentua o sentido da responsabilidade perante a memória como uma responsabilidade perante a própria concepção de responsabilidade, ou seja, acentua esse sentido procurando indicar que a concepção de responsabilidade que nos é familiar (a que está mais próxima de nós), pode alimentar um sentimento de pertencimento que não nos deixa “enxergar”, em seus pormenores, a dinâmica que “*regula a justiça e a justeza dos*

²⁸⁴ Derrida. *Do direito à justiça*, op.cit. p. 32.

²⁸⁵ Idem. p. 33.

nossos comportamentos, das nossas decisões teóricas, práticas, ético-políticas".²⁸⁶

Este conceito de responsabilidade, que é inseparável do aparelho conceitual, teórico ou normativo da justiça, e que corresponde a um feixe de conceitos conexos, como o de *propriedade, vontade, liberdade, consciência de si, sujeito, eu pessoa, comunidade, decisão*, etc., não deve ser descartado.

No entanto, promete Derrida, haverá um momento (um por-vir) em que tais conceitos serão suspensos, onde então não será mais preciso falar da *justiça, da própria justiça*, ou do "*interesse teórico que se orienta para os problemas da justiça*". Este momento só pode encontrar o seu movimento na "*experiência de uma inadequação*", ou "*no apelo sempre insatisfeito, para além das determinações dadas do que se chama, em contextos determinados, a justiça, a possibilidade da justiça*".²⁸⁷

Derrida cita como exemplo duas experiências de inadequação, que ainda vigoram nos dias de hoje. Estas duas experiências, que são tratadas por ele como uma das formas de violência fundadora da lei, consistem em "*impor uma língua a minorias nacionais ou étnicas agrupadas pelo Estado*". Os dois momentos referem-se ao caso francês. O primeiro ocorreu por conta da consolidação

da unidade do Estado monárquico, impondo o francês como língua jurídico-administrativo, e interditando que o latim [que segundo Derrida já transportava uma violência], língua do direito e da Igreja, permitisse que todos os habitantes do reino fossem representados numa língua comum, através de um advogado intérprete, sem deixarem que lhes fosse imposta esta língua particular, que era ainda o francês.

O segundo momento, o da Revolução Francesa, acentuou o que então ocorreu no primeiro, posto que a "*unificação lingüística assumiu, por vezes, os contornos pedagógicos mais repressivos, em todo o caso, mais autoritários*".²⁸⁸ Nos dois casos o problema lingüístico permanece ainda hoje (na França) agudo, aparecendo no âmbito das questões (que são inseparáveis) da política, da educação e do direito.

Neste ponto Derrida volta-se novamente para a discussão sobre a distinção entre o direito e a justiça, ou ainda, introduz o que tratará mais adiante acerca da

²⁸⁶ Derrida. *Do direito à justiça*, op.cit. pp. 33-34.

²⁸⁷ Idem, p. 34

²⁸⁸ Idem, p. 35.

problemática envolvida nessa distinção, a partir de algumas aporias. Nessa “introdução”, fica mais claramente delimitada a “afinidade” que o liga ao pensamento de Emmanuel Lévinas. Primeiramente Derrida se refere aos exemplos das aporias que serão dadas sobre a referida distinção, como “*um potencial único aporético que se distribui ao infinito*”. Esses exemplos

suporão aqui, explicitarão ou produzirão ali ... uma distinção difícil e instável entre, por um lado, a justiça (infinita, incalculável, rebelde à regra, estranha à simetria, heterogênea e heterotrópica) e, por outro lado, o exercício da justiça como direito, legitimidade ou legalidade, dispositivo estável, estatutário e calculável sistema de prescrições regradas e codificadas.²⁸⁹

Em seguida o autor se diz tentado a assimilar o caráter da infinitude da justiça defendido por Lévinas. Trata-se de uma breve referência, ainda que significativa para entendermos em que sentido a filosofia de Lévinas exerce neste escrito.

Estaria tentado, até um certo ponto, a aproximar o conceito de justiça – que aqui tendo a distinguir do direito – do de Lévinas. Fá-lo-ia, justamente, em razão desta infinitude e da relação heteronômica com outrem, com o rosto de outrem que me ordena, de quem não posso tematizar a infinitude e de quem sou refém.²⁹⁰

Essa presença de Lévinas na concepção de justiça de Jacques Derrida, ou esta aproximação, se mostra, pois, “*em razão desta infinitude e da relação heteronômica com outrem ...*”, visto que (e aqui ele cita o próprio Lévinas) “*a relação com outrem - quer dizer, justiça*”, i.e. “*retidão do acolhimento feito ao rosto*” (cf. *Totalité et infini*). Uma retidão que não se reduz ao direito, mas que é indissociável dele. Derrida faz em seguida alusão a um direito infinito, em Lévinas, que teria como base não “*o conceito de homem*”, mas “*o humanismo judeu*”, o de outrem: “*a extensão do direito de outrem*” é a de “*um direito praticamente infinito*”.

A extensão desse direito é infinita porque

Aqui a equidade não é a igualdade, a proporcionalidade calculada, a distribuição eqüitativa ou a justiça distributiva, mas a dissimetria absoluta. E a noção levinasiana de justiça aproximar-se-ia mais do equivalente hebreu que nós traduziríamos talvez por santidade.²⁹¹

²⁸⁹ Derrida. *Do direito à justiça*, op.cit. p. 36.

²⁹⁰ Idem.

²⁹¹ Idem. pp. 36-37.

Isto posto, Derrida abre a discussão em torno do problema da distinção entre justiça e direito. Como indicamos no início deste capítulo, o texto *Do direito à justiça* é permeado pelo propósito de desmontar essa distinção, uma tarefa que não é simples uma vez que ela não pode ser tida como uma verdadeira distinção, como “*uma oposição cujo funcionamento permanecesse logicamente regulado e dominável*”. O problema reside então na pretensão do direito em “*exercer-se em nome da justiça*” que, por sua vez, “*exige instalar-se num direito que deve exercer-se (constituído e aplicado) pela força ‘enforced’*”.²⁹²

O problema da distinção entre justiça e direito será tratado, inicialmente, a partir da relação entre decisão e justiça (primeira aporia), que traz em seu bojo o questionamento sobre a ação livre e responsável como condição do exercício da justiça.

O nosso axioma mais comum é o de que para ser justo – ou injusto, para exercer a justiça – , ou para a violar, tenho de ser livre e responsável pela minha ação, pelo meu comportamento, pelo meu pensamento, pela minha decisão. Não se dirá de um ser sem liberdade, ou pelo menos que não é livre neste ou naquele ato, que sua decisão é justa ou injusta. Mas esta liberdade ou esta decisão do justo deve, para ser e para ser dita tal, ser reconhecida como tal, seguir uma lei ou uma prescrição, uma regra.²⁹³

Neste ponto faço uma intervenção que está na base do que Derrida pretende problematizar. Refiro-me ao sistema de organização dos comportamentos voluntários, onde no mundo ocidental moderno a vontade constitui uma das dimensões essenciais da pessoa, vista em seu aspecto de agente, fazendo da liberdade um atributo do querer – um poder que se apresenta, portanto, como um poder sobre si mesmo ou sobre outro. E aqui reproduzo uma pergunta feita por Hannah Arendt:²⁹⁴ o que levou os modernos a interiorizarem a liberdade,²⁹⁵ a ponto da mesma não somente aparecer separada da política (da liberdade se mostrar independente), como também aparecer identificada com a segurança, e eu acrescento, com a soberania?

²⁹² Derrida. *Do direito à justiça*, op.cit. p. 37.

²⁹³ Idem, p.37

²⁹⁴ Arendt, Hannah. *Que é liberdade in: Entre o Passado e Futuro*. Ed Perspectiva S.A. SP, 2001.

²⁹⁵ Com esta interiorização pelos modernos da liberdade, o vínculo da política com a liberdade se desfaz porque esse vínculo não se mostra mais como ideal pertinente à esfera pública. Cf. Hannah Arendt.

No que tange à separação entre liberdade e política, pode-se dizer que ela se mostra como um corolário do sistema conceitual moderno, sistema que organizou os comportamentos voluntários pautados na idéia de livre-escolha (ou livre-arbítrio) e autonomia.

A categoria da vontade supõe uma orientação da pessoa em direção à ação, além de uma preeminência que, na ação, se atribui ao sujeito humano (agente) posto como origem, causa produtora de todos os atos que dele emanam. O agente apreende-se a si mesmo, nas relações com os outros e com a natureza, como um centro de decisão, como detentor de um poder que não depende nem da afetividade, nem da inteligência pura, poder que não comporta o mais e o menos. A vontade se apresentaria assim como um poder que não comporta divisão, e que se manifesta em particular no ato de decisão. Assim, desde que um indivíduo se empenhe numa opção (se decide), ele se constitui como agente, como sujeito responsável e autônomo que se manifesta em atos e por atos que lhe são imputáveis.

Ou seja, só há ação na medida em que há um agente individualizado que seja o centro e fonte dela; só há agente com um poder que ligue o ato ao sujeito que o decidiu e que, ao mesmo tempo, assuma a responsabilidade por ele.²⁹⁶

A vontade no ocidente moderno, no sistema de organização dos comportamentos “voluntários” se define portanto pela autonomia e pela livre-escolha, pelo querer e pelo poder de escolha, pelo mandar e ser obedecido, e também, como observa Hannah Arendt, pelo conflito entre o que eu quero e o que eu posso.

4.3

Decisão, justiça e indecível: o questionamento derridiano sobre a idéia de justiça presente

Com isto podemos voltar ao texto de Derrida, mais especificamente ao ponto da discussão introduzida anteriormente sobre a relação entre decisão, justiça

²⁹⁶ Cf. Dumont, Louis. *O Individualismo*, Rocco, 1985.

e indecidível, que é indissociável do questionamento sobre a ação livre e responsável como condição do exercício da justiça no direito. Relembro o que foi dito por Derrida: “*O nosso axioma mais comum é o de que para ser justo – ou injusto, para exercer a justiça – , ou para a violar, tenho de ser livre e responsável pela minha ação, pelo meu comportamento, pelo meu pensamento, pela minha decisão*”.

Este ato de decisão, pautado na idéia de autonomia e liberdade, deve seguir uma regra (uma lei ou uma prescrição), “*deve poder ser da ordem do calculável ou do programável, como ato de equidade, por exemplo*”.²⁹⁷ Mas para que haja decisão e para que uma decisão seja tida como justa, o ato não “*consiste simplesmente em aplicar uma regra*”.

Nesta discussão Derrida toma como exemplo a decisão de um juiz, com o propósito de mostrar que nenhuma decisão, *presentemente*, pode ser tida como justa, ou “*puramente justa (quer dizer, livre e responsável)*”.²⁹⁸

Reconstituo esta aporia nos termos que seguem. Para que uma decisão possa ser tida como justa (livre e responsável), é preciso que cada caso seja avaliado *presentemente*, no seu *momento próprio*, sem dispensar o que prescreve a lei geral ou a regra de direito. Essa pureza almejada pelo sistema normativo visaria legitimá-lo “*confirmar-lhe o valor, por um ato de interpretação restaurador, como se no limite a lei não existisse antes, como se o próprio juiz a inventasse em cada caso*”.²⁹⁹ E isso apoiado na crença de que haveria um momento próprio para proferir uma decisão justa e responsável, ou seja, ao mesmo tempo, “*conservadora da lei*”, regrada, e sem regra, “*suficientemente destrutiva ou suspensiva da lei para dever, em cada caso, reinventá-la, rejustificá-la, reinventá-la pelo menos na reafirmação e na confirmação nova e livre do seu princípio*”. Cada caso quer dizer que cada decisão é diferente que, por sua vez, vai exigir uma interpretação que atenda a demanda, ou as demandas que cada caso apresenta. Ou seja, vai exigir uma “*interpretação absolutamente única que nenhuma regra existente e codificada pode nem deve absolutamente garantir*”. Com isso nos deparamos com duas alternativas: se a decisão for referendada pela regra existente, ou pelo menos “*a garantir de modo seguro*”, o

²⁹⁷ Derrida, *Do direito à justiça*, op.cit. p. 37.

²⁹⁸ Idem, p. 39.

²⁹⁹ Idem, p. 38.

juiz vai ser posto sob suspeita a partir da alegação de que ele não estaria sendo puramente justo, livre e responsável. Em suma, ele seria avaliado como

uma máquina de calcular; o que às vezes acontece, o que acontece sempre em parte e segundo uma parasitagem, irreduzível pela mecânica ou pela técnica, que introduz a iterabilidade das sentenças; mas, nesta medida não se dirá do juiz que ele é puramente justo, livre e responsável.³⁰⁰

Na outra alternativa o juiz também será posto sob suspeita, e a partir da mesma alegação referida: a de que ele não estaria sendo puramente justo, livre e responsável. É quando o juiz se mostra propenso a não se referir a nenhuma lei escrita, a nenhuma regra, “*ou se, devido a não ter nenhuma regra por dada, para além da interpretação, ele suspender a sua decisão, parar no indecível ou, ainda, improvisar fora de qualquer regra e de qualquer princípio*”.³⁰¹

Através do resultado do paradoxo apresentado nesta primeira aporia pode-se compreender melhor, ainda que de um outro ângulo, o jogo da submissão e da subtração a que Derrida se referia no seu questionamento sobre a metafísica como pensamento do presente - discutido no capítulo anterior a partir principalmente do *Ousia e Grammé*, onde o autor reconstitui a leitura heideggeriana de Aristóteles e de Hegel tal como efetuada na época do *Ser e Tempo*.

Este jogo (acrescento) pode ser verificado no âmbito do direito, que na sua pretensão de exercer-se em nome da justiça, e de tentar produzir, no *momento próprio* (presentemente), uma decisão justa (livre e responsável), obscurece o fato de que essa pretensão está submetida à ordem do calculável, sem a qual o direito não poderia garantir a estabilidade da sua existência como legalidade. Essa problemática que é destacada por Derrida através do exemplo da decisão de um juiz, é redimensionada – é quando ele levanta a idéia de que, em momento algum, se pode dizer (presentemente) que alguém “*é um justo, menos ainda ‘eu sou justo’*”. Para ser justo com a justiça, seria melhor admitir que esse ‘justo’ refere-se ao que é “*legal ou legítimo*”, que por sua vez está “*em conformidade com um direito, regras e convenções que autorizam um cálculo, mas com um direito cuja*

³⁰⁰ Derrida. *Do direito à justiça*, op.cit.p. 38.

³⁰¹ Idem, pp. 38-39.

origem fundadora mais não faz do que arredar o problema da justiça".³⁰² Isso porque (continua Derrida),

no fundamento ou na instituição deste direito, o mesmo problema terá sido posto, violentamente resolvido, quer dizer, enterrado, dissimulado, recalcado. O melhor paradigma é aqui a fundação dos Estados-Nações ou o ato instituinte de uma constituição que instaura aquilo que, em francês, se chama o *estado de direito*.³⁰³

Isto leva a pensar em um aspecto da discussão efetuada por Agamben sobre a problemática da decisão como indecibilidade, que foi abordada a partir de uma situação limite, o estado de exceção, mas nem por isso menos paradigmática para a compreensão das inúmeras estratégias que o direito aciona – também por meio do conceito “força de lei” – em uma situação onde vigora o chamado estado de direito. E é isso que vimos, através da reconstituição de alguns pontos da interpretação do autor sobre *A crítica da violência*, de Walter Benjamin; interpretação que se mostrou afinada com a inquietação que o ensaio benjaminiano trazia, em relação ao questionamento de que o direito poderia estar efetivamente comprometido com a justiça.

Este questionamento foi igualmente trazido à tona por conta do conceito de decisão, mais especificamente por conta da intervenção de Carl Schmitt, que no *Politische Theologie* o apresenta nos termos de uma distinção, entre a norma e a sua realização, entre norma e decisão. Distinção que pretende legitimar um estado (o estado de exceção) que escapa à norma a partir de um “*elemento formal especificamente jurídico: a decisão (Schmitt, 1922, p. 19)*”. O que para Benjamin não passa de uma “*peculiar e desmoralizante experiência da indecibilidade última de todos os problemas jurídicos (Benjamin, 1921, pp. 189 e 196)*”. E nesse ponto (como vimos) Agamben recorre à obra de 1928 (*Origem do drama barroco*

³⁰² Lembremos que neste texto não encontramos referências longas ao pensamento de Heidegger, mas apenas alusões (já registradas aqui em nota), como a alusão sobre a estranha correspondência que Carl Schmitt manteve com Heidegger e Benjamin, entre outros. Além disso ele procura mostrar, ainda que rapidamente, ou muito fortuitamente, que não se pode confundir a temática da Destruição heideggeriana, com o conceito da “Destruição”, que esteve também no centro do pensamento benjaminiano, em especial no seu *Zur Kritik der Gewalt*. E será por conta da intrincada ligação operada na época (década de 1920), que este texto de Derrida procura imprimir um outro ritmo, ou um outro estilo, à leitura da obra de 1921. Talvez seja por este motivo que a decisão, que no âmbito do direito é tido como um termo técnico, ou seja, provido de absoluta pureza, se mostre tão cuidadosamente apresentado nesta primeira aporia.

³⁰³ Derrida. *Do direito à justiça*, op.cit. p. 39.

alemão), onde o problema da indecibilidade (segundo a interpretação do autor italiano) aparece inscrita no âmbito da discussão sobre a questão da indecisão soberana, onde Benjamin opera uma separação entre o poder soberano e o exercício de tal poder; separação que põe em cena a idéia de que entre o poder e o exercício do poder, há uma distância que nenhuma decisão é capaz de preencher.

Esta separação, que corresponde à separação entre normas do direito e normas de realização do direito, entre norma e decisão, pretende denunciar o caráter metafísico presente no conceito schmittiano de decisão: com a suspensão da norma, o estado de exceção “*revela (offenbar) em absoluta pureza um elemento formal especificamente jurídico: a decisão (Schmitt, 1922, p. 19)*”.³⁰⁴

Assim, tomando como referência a discussão entre norma e decisão efetuada por Schmitt, concluiu-se que a discussão benjaminiana sobre a decisão posta no âmbito da problemática da indecisão soberana – interpretada por Agamben nos termos de uma indecibilidade - põe em cheque a identificação entre poder e exercício do poder requerida pela teoria schmittiana da soberania, erigida então (mas não somente) a partir da categoria decisão tal como pensada metafisicamente. Entre *Macht* e *Vermögen*, há uma distância, ou um vazio, que nenhuma decisão é capaz de preencher.

O soberano que, a cada vez, deveria decidir a respeito da exceção, é precisamente o lugar em que a fratura que divide o corpo do direito se torna irrecuperável: entre *Macht* e *Vermögen*, entre o poder e seu exercício, abre-se uma distância que nenhuma decisão é capaz de preencher.³⁰⁵

No âmbito da segunda aporia (“a assombração do indecidível”), Derrida deixa entrever que esta distância entre *Macht* e *Vermögen*, para explicar o problema da indecisão – ou da impossibilidade de decidir – estaria calcada na idéia de decisão livre e responsável. E talvez seja por isso que ele apresente um questionamento mais incisivo sobre essa idéia, que dependeria da prova do indecidível para ser tida como uma decisão verdadeiramente livre.

Ele abre essa aporia questionando a idéia de que na forma do direito, haveria a possibilidade de se falar de um exercício da justiça com vistas a sua

³⁰⁴ Derrida. *Do direito à justiça*, op.cit. p. 56.

³⁰⁵ Idem, p. 88.

efetivação. Salvo por uma decisão cortante, a de que a decisão de calcular não pode fazer parte da ordem do calculável.

Esta decisão de justiça não consiste apenas na sua forma final, numa sanção penal, por exemplo, equitativa ou não, na ordem da justiça proporcional ou distributiva. Começa, deveria em direito ou em princípio começar, com a iniciativa de tomar conhecimento, de ler, de compreender, de interpretar a regra, e mesmo de calcular. Porque se o cálculo é cálculo, a decisão de calcular não é da ordem do calculável, e não deve sê-lo.³⁰⁶

É por este motivo (igualmente) que se faz necessário dissipar a associação do “*tema da indecibilidade*”, com o que no âmbito da desconstrução entende-se por indecível. Dirá Derrida: “*O indecível não é apenas a oscilação ou a tensão entre duas decisões*”,³⁰⁷ mas a “*experiência daquilo que, estrangeiro, heterogêneo à ordem do calculável e da regra, deve no entanto – é de dever que é preciso falar – entregar-se à decisão impossível, tendo embora em conta o direito e a regra*”.³⁰⁸

Mas isto que para Derrida constitui a prova do indecível, não poderia ser concebido como um momento ultrapassado ou relevado (*aufgehoben*) na decisão. Para melhor explicar essa fala, reconstituo os passos dos argumentos efetuados pelo autor.

Primeiramente ele faz referência à liberdade que a experiência do indecível proporciona: uma decisão só pode ser tida como efetivamente livre quando se faz a experiência do indecível. Caso contrário, “*ela não passaria da aplicação programável ou do desenrolar contínuo de um processo calculável*”. E nesse caso então, a decisão poderia ser talvez legal, mas não justa, o mesmo valendo para o momento em que se efetua a experiência da suspensão do indecível, onde ela também não é justa. Nesse ponto Derrida introduz o enunciado que segue: “*só uma decisão é justa*”,³⁰⁹ que na verdade (como se verá adiante), se refere à “idéia de justiça” infinita. Com o enunciado só uma decisão é justa, o autor está querendo demonstrar que é possível falar de decisão sem que para isto tenhamos que nos referir “*à estrutura de um sujeito ou à forma*

³⁰⁶ Derrida. *Do direito à justiça*, op.cit. p. 39.

³⁰⁷ Ou seja, não é tão somente a oscilação “entre duas significações ou entre duas regras contraditórias e determinadas, mas igualmente imperativas”. Por exemplo, o “respeito do direito universal e da equidade, mas também da singularidade sempre heterogênea e única do exemplo não subsumível”.

³⁰⁸ Derrida. *Do direito à justiça*,. p. 40.

³⁰⁹ Idem.

proposicional de um juízo". E ainda que a cultura ocidental procure reforçar a idéia de autonomia e liberdade a partir do ato de decisão, sempre referido a um "sujeito", esse (de uma certa maneira) não pode nunca decidir nada. O sujeito seria "mesmo aquilo a que uma decisão não pode acontecer senão como um acidente periférico que não afeta a identidade essencial e a presença a si substancial, que fazem de um sujeito um sujeito".³¹⁰

Através destas intervenções, o autor vai poder mostrar o que no decorrer deste trabalho vem se mostrando recorrente: *o questionamento sobre a metafísica como pensamento do presente (como pensamento do ser como presença)*. E não é por acaso que a categoria decisão, tão crucial como termo técnico, ou como uma regra, com vista à afirmação da idéia de justiça no direito, se apresente (pelo menos até o momento) como uma espécie de caso exemplar para o desdobramento do enunciado só uma decisão é justa – enunciado que pretende pôr em cheque "toda a presunção à certeza determinante de uma justiça presente".³¹¹

Voltemos à prova do indecível. Derrida acentua que uma decisão só pode ser tida como uma decisão livre após passar por essa experiência; onde então ela pode ser experimentada como uma regra, mas como uma regra distinta da convencionalmente estabelecida, i.e. "presentemente justa, plenamente justa".³¹² A peculiaridade dessa prova é que, enquanto experiência, não pode ser concebida como um momento ultrapassado ou relevado na decisão. Nessa experiência o indecível permanece alojado como um fantasma, ainda que alojado como "um fantasma essencial ... em todo o evento [événement] de decisão".³¹³

Através do uso desta metáfora, Derrida quer acentuar que a passagem pela prova do indecível pode redimensionar a idéia de decisão, como uma decisão livre. É quando a decisão, nesse percurso, "volta a seguir uma regra ... inventada ou reinventada, reafirmada" e nessa condição, não mais presentemente e plenamente (absolutamente) justa. Como invenção ou reinvenção, reafirmação, não se pode dizer que a decisão "foi tomada como uma regra" e, nesse sentido, "nada permite dizê-la justa", ou que "já seguiu uma – que, por sua vez, nada

³¹⁰ Derrida. *Do direito à justiça*, op.cit. p.40.

³¹¹ Idem. p. 41.

³¹² Idem, p. 40.

³¹³ Idem, p. 41.

garante absolutamente". E se fosse plenamente garantida, "a decisão ter-se-ia tornado cálculo e não se poderia dizê-la justa".³¹⁴

A experiência (ou prova) do indecível, que guarda em sua memória um rastro vivo, atua (no interior da própria experiência) como uma espécie de fantasma, ou de assombração, sobre toda "segurança de presença, toda a certeza ou toda a pretensa criteriologia que nos asseguraria da justiça de uma decisão, na verdade do próprio evento da decisão". E quem poderá assegurar (questiona o autor) que o ato de decisão, erigido ou informado a partir desses critérios, "não seguiu, de acordo com este ou aquele rodeio, uma causa, um cálculo, uma regra, sem mesmo ter procedido a esta suspensão imperceptível que decide livremente da aplicação ou não de uma regra?"³¹⁵

Como acrescenta Derrida, a axiomática que comanda o discurso jurídico atual e hegemônico, bem como a categoria de decisão – a axiomática "*subjectale*" da responsabilidade, da consciência, da intencionalidade, da propriedade – sendo uma axiomática limitada (ou frágil) afeta o decisionismo (em sua forma ingênua ou elaborada) que, por sua vez, se manifesta através de casos mais tangíveis. E aqui o autor está querendo acentuar o dogmatismo obscuro que marca os discursos sobre a responsabilidade nos momentos das audiências – onde são produzidas as decisões – que conta até mesmo com o auxílio dos "especialistas".

O dogmatismo obscuro, que marca os discursos sobre a responsabilidade de um acusado, sobre o seu estado mental, o caráter passional, premeditado ou não, de um crime, as deposições incríveis de testemunhos ou de "especialistas" a tal respeito, bastariam para atestar, na verdade para provar, que nenhum rigor crítico ou criteriológico, nenhum saber são acessíveis a tal respeito.³¹⁶

Vale lembrar que o que aí é dito, já traz em germe o que será tratado na terceira e última aporia ("a urgência que barra o horizonte do saber") onde o questionamento sobre "toda a presunção à certeza determinante de uma justiça presente", passa a ser discutido em sua relação com a justiça *por vir*. No âmbito da segunda aporia esse questionamento é apresentada nos termos que seguem:

se há desconstrução de toda a presunção à certeza determinante de uma justiça presente, ela opera, ela mesma, a partir de uma "idéia de justiça" infinita, e infinita porque irreduzível, e irreduzível porque devida ao outro – devida ao outro

³¹⁴ Derrida. *Do direito à justiça*, op.cit. p. 40.

³¹⁵ Idem.

³¹⁶ Idem. p. 41.

antes de todo e qualquer contrato, porque *vinda*, a vinda do outro como singularidade sempre outra.³¹⁷

Uma tal justiça, que desmonta a pretensão do direito exercer-se em nome da justiça,

é o próprio movimento da desconstrução a operar no direito e na história do direito, na história política e na história *tout court*, antes mesmo de se apresentar como o discurso que assim se intitula na academia ou na cultura do nosso tempo – o “desconstrucionismo”.³¹⁸

No entanto, esta “idéia de justiça” não pode levar a pensar imediatamente em todos os horizontes, mas a um tipo de horizonte, como, por exemplo, o horizonte pressuposto na idéia reguladora de justiça no sentido kantiano, ou no do acontecimento messiânico. Nesse caso, a reserva de Derrida incide sobre o fato de serem horizontes; ou ainda, sua reserva é precisamente devido a serem horizontes. E para corroborar essa reserva ele recorre a indicação que a língua grega oferece sobre o nome horizonte. Um horizonte “*é ao mesmo tempo a abertura e o limite da abertura que define, quer um progresso infinito, quer uma espera*”.³¹⁹

4.4

A justiça presente e a justiça *por vir*

Na última aporia Derrida vai discutir a questão da justiça presente em sua relação com a justiça *por vir*; que está ligada à reserva apontada presedentemente, onde a justiça presente, posta pelo direito – marcada pela imediaticidade do ato de decisão – será redimensionada face ao horizonte do saber, que requer uma espera que, no âmbito do direito, não pode esperar:

a justiça, por mais inapresentável que seja, não espera. Ela é o que não deve esperar ... uma decisão justa é sempre *imediatamente* requerida, imediatamente, o

³¹⁷ Neste ponto Derrida alude ao pensamento de Pascal, ou a sua maneira de falar sobre esta idéia de justiça, que contra qualquer ceticismo teria se mostrado propenso a defender a indestrutibilidade dessa idéia “no seu caráter afirmativo, na sua exigência de dom sem troca, sem circulação, sem reconhecimento, sem círculo econômico, sem cálculo e sem regra, sem razão ou sem racionalidade teórica, no sentido de dominação reguladora”. Derrida. *Do direito à justiça*, pp. 41-42.

³¹⁸ Idem, p. 42.

³¹⁹ Idem, p. 43.

mais depressa possível. Não consegue obter a informação infinita e o saber sem limites das condições, das regras ou dos imperativos hipotéticos que a poderiam justificar.³²⁰

E ainda que pudesse dispor destes recursos (continua Derrida), o “*momento da decisão, enquanto tal, o que deve ser justo, deve permanecer um momento finito de urgência e de precipitação*”. Isso quer dizer que a decisão - como ato(s) de justiça ou de direito - é estruturalmente finita, e constituída por esse momento finito.

Estes atos “tout courts”, que são marcados pelo “avanço excessivo de interpretação”, e nomeado como transbordamento do performativo (performativo que vigora nos “atos de linguagem”), tem um valor instituidor que se mostra tanto ou mais eficaz na medida em que o performativo corrente lança mão de uma convenção anterior. Como explica o autor, um performativo só poderia ser justo, “*no sentido da justiça, senão fundando-se em convenções, e portanto sobre outros performativos escondidos ou não*”, conservando “*sempre em si qualquer violência eruptiva. Não responde mais às exigências da racionalidade teórica*”. E ainda que esse constativo (que constitui uma dimensão de justeza e de verdade) repouse na estrutura performativa (na estrutura da certeza baseada no *a priori*), ele não responde mais às exigências da certeza *a priori*. Daí se poder falar de uma precipitação essencial da dimensão de justiça dos enunciados performativos, precipitação que acontece com “*uma certa dissimetria*” e com “*alguma qualidade de violência*”.³²¹ Essa interpretação efetuada a partir da proposição apresentada por Lévinas – a de que “*a verdade supõe a justiça*” -⁻ conduz Derrida a indicar o que há de paradoxal neste transbordamento do performativo.

Paradoxalmente, é por causa deste transbordamento do performativo, por causa deste avanço sempre excessivo da interpretação, por causa desta urgência e desta precipitação estrutural da justiça, que ela não tem horizonte de espera (regulador ou messiânico).³²²

³²⁰ Derrida. *Do direito à justiça*, op.cit pp. 43-44.

³²¹ Idem. p. 45.

³²² Idem. Derrida se refere aqui, como já indicamos, ao horizonte pressuposto na idéia reguladora kantiana, ou ao do acontecimento messiânico. Trata-se portanto de um tipo de horizonte, “cujas espécies seriam numerosas e concorrentes”, e concorrentes porque semelhantes e com a pretensão de “ter sempre o privilégio absoluto e a singularidade irreduzível. A singularidade do lugar histórico ... permite-nos entrever o próprio tipo como a origem, a condição, a possibilidade ou a promessa de todas as exemplificações (messianismo ou figuras messianicistas determinadas de tipo judaico, cristão ou islâmico, idéia em sentido kantiano, escato-teologia de tipo neo-hegeliano, marxista ou pós-marxista, etc.). *Do direito à justiça*, p. 42.

E por isto mesmo (continua o autor) a justiça tem

talvez, um porvir (*avenir*), justamente, um por-vir (*à-venir*) que será preciso distinguir rigorosamente do futuro. Este perde a abertura, a vinda do outro (que vem) sem a qual não há justiça; e o futuro pode sempre reproduzir o presente, anunciar-se ou apresentar-se como um presente futuro na forma modificada do presente. A justiça permanece *por vir* (*à venir*), *ela tem* que vir ... *Talvez* seja por isso que a justiça, na medida em que não é apenas um conceito jurídico ou político, abra ao porvir a transformação, a reforma ou a refundação do direito e da política.³²³

Estas palavras, que ensaiam o “fechamento” *Do direito à justiça*, remetem para o que falamos no âmbito deste capítulo: a de que haverá um momento (um *por-vir*) em que, diante do que nos encontramos, e somos responsáveis, a justiça venha a se realizar, ainda que como uma promessa. O que só vêm a confirmar a importância do vínculo estabelecido pelo autor entre responsabilidade, memória e justiça, condição assaz importante para uma possível efetuação da referida abertura.

Esta condição está assentada na idéia da justiça como experiência do impossível (cf. tópico 4.2, A justiça em sua dupla face, ou em seu duplo movimento), que traz consigo a exigência de se calcular com o incalculável. “A *justiça incalculável manda calcular*”. Esse duplo movimento da justiça, “comandado” por uma promessa, a saber, a promessa de se poder fazer a experiência da justiça como “*experiência da alteridade absoluta*”, nos é apresentado nos termos que seguem. A justiça que permanece por vir (I), ainda que inapresentável, seria “*a chance do evento (événement)*” se tornar possível, e que, enquanto evento, “*excede o cálculo, as regras, os programas, as antecipações, etc.*” Mas esse excesso em relação ao direito e ao cálculo, ou esse “*transbordamento do inapresentável em relação ao determinável*”, não (II) “*pode ou não deve servir de álibi para o alheamento das lutas jurídico-políticas, no interior de uma instituição ou de um Estado, entre instituições ou entre Estados*”.³²⁴

De acordo com estas duas perspectivas, a justiça que *manda* calcular deve observar duas outras condições. Primeiramente a de que seria preciso calcular em

³²³ Derrida. *Do direito à justiça*, op.cit, p. 46

³²⁴ Idem.

relação ao que está mais próximo da associação que geralmente se faz sobre a justiça, como é o caso do direito, ou do campo jurídico; um campo que, por sua vez, não é capaz de assegurar as suas fronteiras, visto que há outros campos “*que intervêm nele e que não são apenas campos: a ética, o político, a técnica, o econômico, o psico-sociológico, o filosófico, o literário, etc*”.

Além disto, seria preciso forjar uma negociação para além “*do lugar onde nos encontramos e para além das zonas já identificáveis da moral, da política ou do direito, para além da distinção entre o nacional e o internacional, o público e o privado, etc*”.

Daí ser necessário reinventar uma “ordem” (ou seja, forjar uma invenção do impossível) que não pertença nem à justiça, nem ao direito, nem tampouco à politização aí envolvida, que é interminável; e que ao ser tratada como uma oposição entre complexidade e simplicidade, obriga a reinterpretar “*os próprios fundamentos do direito, tal como eles previamente tenham sido calculados ou delimitados*”. O que teria ocorrido, por exemplo, nas lutas emancipadoras em favor da Declaração dos Direitos do Homem, da abolição da escravidão, etc., então informadas pelo ideal clássico de emancipação. O que não implica desqualificá-lo, ou mesmo renunciar a ele, ainda que, diante da politização envolvida no âmbito jurídico – ou da “*jurídico-politização*” em sua vertente geopolítica, i.e. como direito internacional – se faça necessário reelaborar o próprio “*conceito de emancipação, de franqueamento ou de libertação*”.³²⁵

É preciso pois reelaborar esse conceito para além do direito e da justiça, e precisamente “*para além de todas as reapropriações determinadas e particulares do direito internacional*”; onde então outras zonas poderão abrir-se, ainda que inicialmente lhes possam parecer secundárias ou marginais. E essa marginalidade, acrescenta o autor,

significa também que uma violência, um terrorismo mesmo, bem como outras formas de fazer reféns estão a operar. Os exemplos mais próximos de nós deveriam ser procurados do lado das leis relativas ao ensino e à prática das línguas, a legitimação dos cânones, a utilização militar da investigação científica, o aborto, a eutanásia, os problemas da enxertia de órgãos, de nascimento extrauterino, a bio-engenharia, a experimentação médica, o “tratamento social” da sida (AIDS), as macro ou micropolíticas da droga, dos sem-abrigo, etc. (...).³²⁶

³²⁵ Derrida. *Do direito à justiça*, op.cit. p. 47

³²⁶ Idem. p. 48.

4.5

O *por vir* e as políticas da diferença

Levando em conta estes dados, vou reconstituir uma pequena fatia do debate contemporâneo sobre a diferença, a partir de alguns dos posicionamentos de Derrida sobre as políticas da diferença. Um posicionamento que é indissociável da sua discussão – apresentada no texto *Imprevisível liberdade* - sobre a concepção de evento (o *por vir*), e onde noções como a de decisão, de responsabilidade, de liberdade são questionadas mais incisivamente e aparecem a serviço de uma determinada lei, a da heteronomia.

Começo pelo que é tratado no texto *Políticas da diferença*,³²⁷ onde o autor busca inicialmente esclarecer o que no decorrer deste estudo já foi citado (cf. capítulo 3): a de como situar o pensamento da *différance* – que está mais próximo da associação que se faz do universal – diante das diferenças.

O que o motivo da *différance* tem de universalizável em vista das diferenças é que ele permite pensar o processo de diferenciação para além de qualquer espécie de limites: quer se trate de limites culturais, nacionais lingüísticos ou mesmo humanos. Existe a *différance* desde que exista um rastro vivo, uma relação vida/morte ou presença/ausência ... Existe *différance* desde ... que haja o rastro, através e apesar de todos os limites que a mais forte tradição filosófica ou cultural acreditou reconhecer entre o “homem” e o “animal” ... Há portanto aí claramente uma potência de universalização. Depois a *différance* não é uma distinção ... mas um movimento de espaçamento, um devir-espaço” do tempo, um “devir-tempo” do espaço, uma referência à alteridade, uma heterogeneidade que não é primeiramente oposicional. Daí uma certa inscrição do mesmo, que não é o idêntico, como *différance*.³²⁸

Estes esclarecimentos que aparecem no referido texto - publicado pela primeira vez em 1965 -, demonstram que o autor procura se posicionar – a partir do pensamento da *différance* – sobre a intrincada e polêmica discussão, que emerge na década de 1960, com relação às diferenças. Uma discussão que a partir da década de 1990³²⁹ passa a ser nomeada como “política do reconhecimento”,

³²⁷ Lembro que os dois textos (entre outros), foram publicados com o título *De que amanhã ... Diálogos*, juntamente com Elisabeth Roudinesco.

³²⁸ Derrida. *Políticas da diferença*, op.cit. p. 33.

³²⁹ Lembremos que os dois trabalhos (de Jacques Derrida) que constituem o *Força de Lei (Do direito à justiça e Prenome de Benjamin)* foram apresentados, nos EUA, por volta deste período. Cf. nota 215 deste capítulo.

como “multiculturalismo” ou como “pluralismo”; divisões que se subdividem em outras, como a famosa divisão (ou debate) entre “liberais” e “comunitários” no interior do chamado pluralismo³³⁰, debate que ganhou visibilidade com a retomada do contratualismo liberal de base kantiana por meio do trabalho de John Rawls, *Uma Teoria da Justiça*.³³¹

No texto *Políticas da diferença*, Derrida se pronuncia sobre os chamados comunitaristas nos seguintes termos.

De uma maneira geral (...) sempre desconfiei do culto do identitário, bem como do comunitário, que lhe é freqüentemente associado. Procuo sempre lembrar a dissociação cada vez mais necessária entre o político e o territorial ... (reticências do autor). Compartilho de sua preocupação diante da lógica comunitária, diante

³³⁰Para Gisele Cittadino, o pluralismo possui duas significações distintas: “ou o utilizamos para descrever a diversidade de concepções individuais sobre a vida digna (representados pelos liberais contratualistas: John Rawls, Ronald Dworkin e Charles Larmore); ou para assinalar a multiplicidade de identidades sociais, específicas culturalmente e únicas do ponto de vista histórico. Quanto a esta significação de pluralismo, são os representantes do pensamento comunitário – Michael Walzer, Charles Taylor, Michael Sandel e Alasdair MacIntyre – que a utilizam para salientar a multiplicidade de formas específicas de vida que compartilham valores, costumes e tradições. Cittadino, G. *Introdução*, pp.1-2, in: *Pluralismo, Direito e Justiça Distributiva*, Ed. Lumen Júris Ltda, RJ, 2000.

³³¹A *Theory of Justice*, Cambridge, Massachusetts, 1971; Trad. Bras. *Uma Teoria da Justiça*, Martins Fontes, SP, 1997. John Rawls levanta o problema da pluralidade de doutrinas compreensivas incompatíveis entre si – religiosas, filosóficas e morais -, tendo por finalidade o estabelecimento de um consenso. Para tanto faz questão de enfatizar que este problema – que diz respeito a uma concepção política de justiça –, não pressupõe nenhuma doutrina particular. Cada doutrina “funciona como um componente, um módulo que se pode acrescentar ou adaptar a numerosas doutrinas distintas ou que pode ser delas derivado. De certa maneira ela pode ser a base de um consenso”. (Cf. Rawls, J. *Préface* (p.10), in: *Justice et Démocratie*, Paris, Éditions du Seuil, 1993). Além disto, também não pressupõe nenhuma situação individual particular. No entender de Rawls, um indivíduo seria portador de um ideal de vida coletivo (de cooperação social) e, enquanto tal não pode ser dela separado – pois é isso que definiria a sua identidade pessoal como identidade política. A teoria política da justiça tentará engendrar uma adaptação através do estabelecimento de um liame indireto entre pluralismo moral e consenso político. O que implica incluir o debate sobre o modo como os indivíduos percebem e aderem os princípios que guiam a legislação e a esfera jurídica, nos regimes democráticos; implica portanto promover uma coexistência razoável entre as liberdades/direitos individuais e os seus limites através da justiça social, contribuindo para fazer brotar um consenso. Mas para que isto ocorra é preciso que os valores morais não sejam unificados como aplicações diretas de uma mesma doutrina compreensiva junto à sociedade, que para Rawls não constitui uma comunidade; entre elas há apenas uma estrutura parecida, resultante de um consenso em uma sociedade não homogênea. Os valores morais se exprimiriam então por meio das instituições políticas e de seu funcionamento; valores aos quais os indivíduos poderiam se identificar – a despeito de em outros lugares eles se identificarem com valores muito diferentes. E ainda que se trate de uma justificação endereçada aos que estão em desacordo conosco, ela deve sempre partir de premissas que nós e os outros reconhecemos como publicamente aceitáveis. Além disto, a teoria da justiça como equidade não pode permitir que os desacordos entre valores morais se reduzam a uma querela entre indivíduos – que são capazes de combinarem os valores sem no entanto chegarem a um consenso Rawls procura solucionar o problema através do que designa concepção política da sociedade e da pessoa, que define a sociedade como devendo realizar um ideal de cooperação social entre os cidadãos que querem ser tratados como pessoas morais, livres e iguais; concepção que permitiria aos mesmos reconhecerem o ideal político da democracia ao qual aspiram por razões variadas. (Cf. *La priorité du juste et les conceptions du Bien*, p.311 *Justice et Démocratie*).

da compulsão identitária, e resisto ... a esse movimento que tende para um narcisismo das minorias que vem se desenvolvendo por toda a parte ... Em certas situações, deve-se todavia assumir responsabilidades políticas que nos ordenam uma certa solidariedade para com aqueles que lutam contra esta ou aquela discriminação, e para fazer reconhecer uma identidade nacional ou lingüística ameaçada, marginalizada, minorizada, delegitimizada, ou ainda, quando uma comunidade religiosa é submetida a repressão.³³²

No entanto, dirá ainda o autor, “isto de modo algum impede que se desconfie da reivindicação identitária ou comunitária enquanto tal”.³³³ Com isso ele quer acentuar que diante de uma discriminação, ou de uma ameaça de discriminação momentânea, é preciso fazer uma aliança igualmente “momentânea, prudente”, ou seja, uma aliança “ao mesmo tempo apontando seus limites – tornando-os tão explícitos e inteligíveis quanto possível”. Através desse posicionamento com relação as inúmeras diferenças, e as causas que as acompanham – como por exemplo, “a das mulheres, dos homossexuais e outros grupos” – Derrida está querendo dizer que se faz necessário apoiá-las, um apoio que deve se extinguir no momento em que se percebe o que há de potencialmente perverso, ou perigoso, nessa lógica da reivindicação.

O comunitarismo ou o Estado-nacionalismo são as figuras mais evidentes desse risco, e portanto desse limite na solidariedade. O risco deve ser avaliado a cada instante, em contextos cambiantes que dão lugar a transações sempre originais. Nenhum relativismo nisso, trata-se ao contrário da condição de uma responsabilidade efetiva, se algo assim existe.³³⁴

Diante das complexas situações que as sociedades ocidentais apresentam, a responsabilidade política (para Derrida) vai ser acompanhada de uma sugestão: a de que as escolhas políticas não sejam mais pautadas por oposições nitidamente definidas. Essa responsabilidade reside em “*buscar calcular o espaço, o tempo e o limite da aliança*”. O que implica que as escolhas políticas sejam antes determinadas por “*acentuações do que por oposições nitidamente definidas: eu sou isto ou aquilo. Não, eu sou isto e aquilo; e sou antes isto do que aquilo, de acordo com as situações e as urgências*”.³³⁵

³³² Derrida. *Políticas da diferença*, op.cit p. 34.

³³³ Idem, p. 35.

³³⁴ Idem.

³³⁵ Idem.

Esta idéia de responsabilidade política remete para a discussão efetuada no tópico 4.4, onde a questão da justiça presente - em sua relação com o saber - é redimensionada. Se, no caso da justiça posta pelo direito, “*uma decisão é sempre imediatamente requerida*”, no âmbito do saber, ou do seu horizonte, é requerida uma espera – que aponta para um futuro – que “*perde a abertura, a vinda do outro (que vem)*”, sem a qual também não há justiça; e que se refere ao duplo movimento que a justiça traz consigo: a de que a justiça incalculável, a justiça que permanece por vir (um por vir que não é sinônimo de futuro), não pode ou não deve alimentar uma atitude de indiferença face ao momento da decisão, ou da imediaticidade do ato de decisão (o que deve ser justo).

Este momento, que deve permanecer como “*um momento finito de urgência e de precipitação*”, leva a pensar que uma das faces da responsabilidade política - defendida por Derrida - a tomada de uma decisão por solidariedade, diante das discriminações sofridas por inúmeros grupos (ou inúmeras diferenças), seria também marcada por um momento finito de urgência e precipitação; e que na qualidade de decisão finita precisa apontar os limites que uma tal decisão pode trazer consigo.

Portanto não hesito em apoiar, por mais modestamente que seja, causas como as das feministas, dos homossexuais, dos povos colonizados [trata-se aqui, segundo o autor, de “*compreender a urgência vital do reflexo identitário*”], até o momento em que desconfio, até o momento em que a lógica da reivindicação me parece potencialmente perversa ou perigosa.³³⁶

Como se pode notar até o momento, Derrida fala da categoria responsabilidade sem acionar uma das tantas outras que estão próximas da associação que se faz da mesma, como a do respeito. Uma categoria que n’A *Política do Reconhecimento* de Charles Taylor, por exemplo, se mostra importante para a defesa de sua tese sobre o reconhecimento das diferenças. A *Política do Reconhecimento* (ensaio publicado pela primeira vez em 1995) defende o reconhecimento das diferenças entre pessoas e culturas pautado na idéia, ou na crença, de um possível estabelecimento de uma fusão de horizontes;³³⁷ idéia que, por sua vez, está calcada (mas não somente) no seu

³³⁶ Derrida. *Políticas da diferença*, op.cit. p. 35.

³³⁷ Esta expressão cunhada por Gadamer, pretende ensinar (segundo Taylor) como devemos nos movimentar diante de uma cultura bastante distinta da nossa, onde a compreensão do que “significa ter valor”, por ser desconhecidas para “nós”, geralmente tende a provocar um certo

questionamento sobre o que chama teorias subjetivistas, freqüentemente invocadas neste debate. “*Derivando muitas vezes de Foucault ou Derrida, elas alegam que todos os juízos de valor se baseiam em padrões em última análise impostos por estruturas de poder que contribuem para consolidar*”.³³⁸ Levando à escolha e/ou valorização de um lado, por solidariedade, o que significaria renunciar à força que alimenta este tipo de política – a busca de reconhecimento e respeito.

Esta idéia lançada por Taylor remete para uma indicação já apresentada no decorrer deste trabalho, através de Hannah Arendt, sobre a separação entre liberdade e política - efetuada no limiar da modernidade em nome da liberdade individual, que para garantir a sua permanência deveria estar desvinculada da política.³³⁹ Um vínculo que, não obstante, parece se recolocar (na contemporaneidade) como uma condição importante para viabilizar a formação de um coletivo sem exclusões (por opção sexual, religiosa, por origem social, racial, etc.). E que ainda retém uma das principais idéias propagadas pelo projeto civilizatório instaurado na modernidade; que fundado em argumentos universalistas promete igual respeito e igual dignidade para todas as pessoas e culturas – por conseguinte, promete igual respeito à diferença.

É preciso não esquecer que o modelo que serve de base a inúmeras constituições democráticas modernas (o modelo político liberal clássico) é estruturado a partir de um espaço público supostamente igualitário; e enquanto tal precisa acionar certos mecanismos a fim de que esse postulado seja preservado. Daí se observar nestas constituições a presença da prática da tolerância, e até mesmo de certos artifícios “menos nobres”, como as políticas de favorecimentos,

estranhamento. Ou ainda, tende a ser sentida por “nós” como algo que ameaça o que até então “tínhamos por certo como a base da valoração”, como a base, portanto, da nossa identidade. Com a fusão de horizontes “aprendemos a nos movimentar num horizonte mais amplo em que aquilo que antes tínhamos por certo como a base da valoração pode ser situado como uma possibilidade ao lado da base diferente da cultura desconhecida. A fusão de horizontes opera por meio do desenvolvimento de novos vocabulários de comparação voltados para articular esses novos contrastes”. *A Política do Reconhecimento* (p.270) in: *Argumentos Filosóficos*, Edições Loyola, 2000.

³³⁸ Idem, p. 272.

³³⁹ Arendt, H. *Entre o Passado e o Futuro*, op.cit.

para que as diferenças não se mostrem publicamente, sob pena de arranhar o que se apresenta como um dos postulados de qualquer democracia liberal. O que quer dizer: homogeneizando as diferenças publicamente, ficaria garantido o ideal de tratamento igualitário de todos os indivíduos reunidos em uma democracia liberal.

E isto em nome do argumento do respeito. É assim que o respeito à diferença, por conseguinte o respeito à dignidade, enquanto uma das balizas constitucionais das democracias liberais, fez de sua capacidade de integrá-lo um dos fundamentos de sua legitimidade, e um dos principais argumentos de sua “superioridade” civil e moral.

A solução para tal consistiu, e ainda consiste, em “diluir” as diferenças nesta igualdade, observando que esta perspectiva de igualdade contribuiu para que a diferença aparecesse, paralelamente, sob a forma de uma desigualdade entre iguais.

E o que torna peculiar esta discussão sobre as diferenças no âmbito político, se deve ao fato dela recolocar, como condição para a viabilização de um coletivo sem exclusões, o que a modernidade sempre pretendeu ter na base de seu projeto civilizatório; por exemplo, valores como o universalismo, a igualdade, a justiça, o reconhecimento, o respeito.³⁴⁰

Para ficar no exemplo de Charles Taylor, defensor de uma política em prol do reconhecimento das diferenças, os beneficiários, ou os supostos beneficiários dessas políticas - “*as pessoas que poderiam de fato beneficiar-se do reconhecimento*” -, fazem uma distinção decisiva entre o que pode ser entendido “*como genuína expressão de respeito*” ou apenas paternalismo, i.e. apenas um ato de condescendência face “*as criações de outras culturas*” – onde nesse caso tende-se a “valorizar” as mesmas sem no entanto haver uma compreensão efetiva do seu valor. As pessoas que podem beneficiar-se do reconhecimento “*sabem que desejam respeito, e não condescendência. Toda teoria que desfaça a distinção parece, ao menos prima facie, distorcer facetas cruciais da realidade*”.

³⁴⁰ Uma situação que também envolve a discussão sobre a questão da exclusão econômica, no contexto de globalização dos mercados e da internacionalização do sistema financeiro; onde “valores como ganhos incessantes de produtividade, acumulação ilimitada e livre circulação de capitais converteram-se em imperativos categóricos”; atingindo com isto desde “a ordem jurídica forjada pelos Estados-nação com base nos princípios da soberania e da territorialidade”, até os padrões de reciprocidade entre as pessoas e/ou grupos sociais; que também se vêem modificados diante da instalação do desemprego estrutural; “inviabilizando até mesmo a partilha de uma cultura comum, onde todos possam ver-se como iguais”. Cittadino, G. *Introdução*, in: *Pluralismo, Direito e Justiça Distributiva*, op.cit. pp. 1-2.

E será neste contexto que Charles Taylor vai dirigir o seu questionamento sobre o que chama teorias subjetivistas. Cito mais uma vez a passagem que corrobora o que está sendo dito, e agora em sua íntegra.

Com efeito, teorias subjetivistas, mal-acabadas, neonietszchianas, costumam ser invocadas com frequência nesse debate. Derivando muitas vezes de Foucault ou Derrida, elas alegam que todos os juízos de valor se baseiam em padrões em última análise impostos por estruturas de poder que contribuem para consolidar.³⁴¹

O autor está se referindo especificamente às teorias que, buscando escapar da distinção anteriormente referida - i.e. a distinção entre ato de respeito e ato de condescendência (também nomeado pelo autor como “*juízo favorável dado por exigência*”) -, lançam mão de um outro recurso, o campo da solidariedade.

Os proponentes de teorias neonietszchianas esperam escapar desse nexo de hipocrisia [i.e. escapar do juízo favorável dado por exigência] transformando a questão inteira em questão de poder e contrapoder. Então, deixa-se o respeito e está-se no domínio de escolher um lado em que ficar, no campo da solidariedade.

Ao fazer esta escolha, continua Taylor, eles renunciam à força que alimenta este tipo de política – a busca de reconhecimento e respeito. E ainda que se pudesse exigir dos referidos proponentes a incorporação desta proposta, corre-se o risco de vê-los agir por condescendência. E para o autor,

a última coisa que queremos nesse estágio dos intelectuais eurocentrados são juízos positivos do valor de culturas que eles não estudaram exaustivamente. Porque reais juízos de valor supõem uma fusão de horizontes de padrões em que tenhamos sido transformados pelo estudo do padrão do outro, de modo que não estejamos simplesmente julgando a partir de nossos velhos padrões familiares. Um juízo favorável feito prematuramente seria não só condescendente como etnocêntrico. Ele louvaria o outro por ser como nós”.³⁴²

Esta outra face da ação por condescendência, i.e. “*da exigência peremptória de juízos de valor favoráveis*”, tende igualmente a homogeneizar as diferenças. Isso porque ela traz consigo (ainda que implicitamente) a idéia de que já dispomos dos padrões de valor das culturas para efetuar esses juízos, que no entanto nada tem a ver com os “*reais juízos de valor*”. E na medida em que não dispomos desses padrões reais, corremos o risco de incluir o diferente a partir de

³⁴¹ Taylor. *A Política do Reconhecimento*, op.cit. p. 272.

³⁴² Idem.

nossas referências, das categorias que fornecem uma certa inteligibilidade para nós – o que pode acabar tornando todo mundo igual.

Tentando escapar de nexos como estes, e de outros, Taylor sentencia: “*entre a exigência inautêntica e homogeneizante de reconhecimento de igual valor*”, e o “*autofechamento em padrões etnocêntricos do outro*”,³⁴³ deve haver um modo de defender o pressuposto de igual valor.

Embaraçado com a possibilidade de lidar com a idéia de pressuposto, que implica trazer à tona a idéia de fundamentação (e para ele “um fundamento proposto é religioso”), Taylor fecha a discussão sobre a sua política de reconhecimento dizendo: “*o que o pressuposto requer não são juízos peremptórios e inautênticos de igual valor*”, mas admitir que “*estamos muitíssimo longe do horizonte último em que o valor relativo de diferentes culturas possa ser evidente*”.³⁴⁴

A discussão efetuada até o momento procurou desdobrar a sugestão feita por Derrida sobre a idéia de campo, que fortuitamente colocada nos momentos finais *Do direito à justiça*, serviu para abrir as fronteiras de um debate que, até então, buscava questionar os fundamentos do direito, da moral e da política, ou ainda, buscava mapear os elementos do discurso jurídico-político como fazendo parte de um “campo” – e isso com o fito de pensar para além dos territórios ou das zonas já identificáveis no âmbito desse discurso. Isso que foi feito tendo como contraponto *A Política do Reconhecimento*, nos mostrou que uma das faces da idéia de responsabilidade política defendida por Derrida, a tomada de decisão por solidariedade, é vista com reserva por Charles Taylor; uma reserva que não tem a ver somente com a defesa do autor em torno da concepção de respeito – principal força que alimenta a sua idéia de reconhecimento -, mas também por conta da concepção de responsabilidade que Derrida apresenta, uma das forças que permite ao autor assumir, em certas situações, responsabilidades políticas que nos “*ordenam uma certa solidariedade para com aqueles que lutam contra esta ou aquela discriminação*”.

³⁴³ Taylor. *A Política do Reconhecimento*, op.cit. p. 273.

³⁴⁴ Idem, p. 274.

Para além desta idéia de responsabilidade, ou do que para o autor constitui uma das suas faces, encontra-se uma outra discussão que lhe é indissociável, o este que advém, ou deste que advém (o *por vir*): “o que vem, o que virá, sob os nomes de uma outra ética, de uma re-politização à medida de um outro conceito do político, de uma transformação em curso do direito internacional, etc.”³⁴⁵

No contexto do debate desenvolvido no texto *Imprevisível liberdade*, o questionamento do autor vai estar centrado na idéia de liberdade subjetiva, que de um modo geral procura pôr em cheque a idéia de que para se exercer a justiça – i.e. para ser justo, injusto, ou para violar a própria justiça – “tenho de ser livre e responsável pela minha ação, pelo meu comportamento, pelo meu pensamento, pela minha decisão”.³⁴⁶

Este questionamento, como indicado acima, é orientado pela concepção de evento (este que advém), onde noções como a de decisão, de liberdade, de responsabilidade serão redimensionadas.

O *deste que advém*, que constitui o próprio evento, é o que resiste, ou deve resistir, ao “imperialismo do discurso determinista [a da liberdade subjetiva]”, que “eu não chamaria sujeito, nem eu, nem consciência, nem menos inconsciência, mas faria disso um dos lugares do outro, do incalculável, do acontecimento”.³⁴⁷

Este advém, ou deste que advém é

o que imprevisivelmente surge, convoca e transborda ao mesmo tempo minha responsabilidade (minha responsabilidade *antes* de minha liberdade – que ela no entanto parece pressupor, minha responsabilidade na heteronomia, minha liberdade sem autonomia), o evento, o advento (deste) que advém mas ainda não tem figura reconhecível – e que portanto não é necessariamente um outro homem, meu semelhante, meu próximo.³⁴⁸

Através desta idéia de evento, Derrida procura demonstrar que é possível desatrelar a concepção de decisão de qualquer responsabilidade. O evento, ao chegar imprevisivelmente, surpreende de modo tão absoluto que “*não devo mais não responder de maneira tão responsável quanto possível*”. Assim, o que foi pressuposto como minha responsabilidade na heteronomia, minha liberdade sem

³⁴⁵ Derrida. *Imprevisível liberdade*, in: *De que amnhã ...* op.cit, p.68.

³⁴⁶ Idem. *Do direito à justiça*, op.cit. p. 37.

³⁴⁷ Derrida. *Imprevisível liberdade*, p. 68.

³⁴⁸ Idem.

autonomia, se reforça diante do enunciado o outro é a minha lei: “*o que chega ou que funda em mim, aquilo a que estou exposto, para além de qualquer controle. Heteronomia portanto, o outro é minha lei.*”³⁴⁹

Este que advém, por sua vez, não excede somente um determinismo, mas também as causas, os cálculos, as regras, e até mesmo as estratégias que cercam as categorias de domínio, soberania ou autonomia (“meu domínio, minha soberania, ou minha autonomia”).

Eis por que, mesmo que ninguém seja um “sujeito-livre”, nesse lugar, existe o “livre”, um certo espaço de liberdade se abre, ou em todo caso é suposto aberto por (este) que advém, um *espaçamento* liberado, *des-engajado* ... Eis por quê essa figura está ligada a todas as questões políticas da soberania. É aí que sou exposto e, felizmente, se ousa dizer, vulnerável. Ali onde outro pode chegar, existe “por vir” ou por-vir.³⁵⁰

De acordo com esta concepção de liberdade, a condição da decisão, que é suposta e requerida em toda parte, é a prova do indecível sob a forma do evento (deste que advém). “*Se sei que é preciso decidir, não decido*”.³⁵¹

E aqui Derrida está se referindo à problemática da decisão em sua relação com a autoridade do saber, do meu saber, e do poder – posto que a tomada de uma decisão, ou não, também está em meu poder. O fato de eu saber que preciso decidir, não implica que eu tenha que produzir uma decisão: “*um salto é requerido, mesmo sendo preciso saber mais e o melhor possível antes de decidir*”. Mas se o ato de decisão está também *em meu poder*, ou seja, se a decisão “*é meu ‘possível’*”, *se ela é apenas o predicado do que sou e posso ser, tampouco decido*”.³⁵²

A possibilidade da liberdade seria este que advém, o que seria não-cognoscível – o evento imprevisível, o indecível, o não-calculável –, um âmbito em que se abre um *espaçamento des-engajado*, e *para além de qualquer controle* sobre o outro. No evento, *o outro é a minha lei*. Eis por que

“minha” decisão é e deve ser a *decisão do outro* em mim, uma decisão “passiva”, uma decisão do outro que me exonera de qualquer responsabilidade. Proposição de que creio ser possível racionalmente ... demonstrar a necessidade inelutável e as implicações. Quando digo “racionalmente”, aludo evidentemente a uma

³⁴⁹ Derrida. *Imprevisível liberdade*, op.cit. p. 69.

³⁵⁰ Idem.

³⁵¹ Idem, p. 70

³⁵² Idem.

história da razão, e portanto também a seu por-vir. A (este) que advém sob o nome de razão.³⁵³

Esta concepção de decisão, ou esta prova do indecidível falada sob a forma “deste que advém” não corresponde, de todo, a uma abdicação nihilísta diante da questão da responsabilidade. Como vimos na discussão sobre as políticas da diferença, Derrida defende que, em certas situações, deve-se assumir responsabilidades políticas que nos ordenam uma certa solidariedade contra essa ou aquela discriminação. Na discussão sobre a imprevisível liberdade, o questionamento sobre a liberdade é radical, expressa a partir do que segue: a de que o “*pensamento mais ‘livre’ é aquele que transige o tempo todo com efeitos de máquina. Eis por que raramente me sirvo da palavra liberdade*”. E ainda que o autor defenda, ou venha a defender a liberdade “*como um excesso de complexidade em relação a um estado maquinal determinado, me baterei por liberdades, mas não falarei tranqüilamente da liberdade*”.³⁵⁴

Essa desconfiança quanto ao uso do termo liberdade, como já se pode notar, tem a ver com os pressupostos metafísicos associados a esse termo, ou a essa palavra. Essa palavra, como observa Derrida,

me parece freqüentemente carregada de pressupostos metafísicos que conferem ao sujeito ou à consciência – isto é, um sujeito egológico – uma independência soberana em relação às pulsões, ao cálculo, à economia, à máquina. Se a liberdade é um excesso de jogo, então militarei para que se reconheça essa liberdade e para que seja respeitada, mas prefiro evitar falar de liberdade do sujeito ou da liberdade do homem.³⁵⁵

Esta fala remete para o que foi amplamente tratado no decorrer deste trabalho, o questionamento sobre os conceitos de homem e de sujeito. E não é por acaso que esse questionamento não pode se esquivar da discussão sobre a possibilidade da justiça no âmbito do direito, visto que nas sociedades ocidentais esse seria “*o lugar próprio, um lugar privilegiado em todo caso, da emergência e da autoridade do sujeito, do conceito de sujeito. Se ele está mantido no direito, está por toda a parte*”.³⁵⁶

³⁵³ Derrida. *Imprevisível liberdade*, op.cit. p. 70.

³⁵⁴ Idem, p. 65.

³⁵⁵ Idem.

³⁵⁶ Idem, p. 74. Vale observar que trabalhos como o de G. Citadino, por exemplo, corrobora (ainda que por outros motivos) o que Derrida nos diz, sobre esta autoridade do sujeito do direito: é quando ela aponta (ainda que implicitamente) para o papel que o direito vem ocupando no âmbito

Diante disto (continua Derrida) como “*extirparíamos o sujeito do direito?*” E seria possível aventar essa possibilidade sem levar em conta o processo acentuado de mecanização na chamada era da informática? Dirá o autor: “*existe um ponto em que o cálculo encontra seu limite: o jogo, a possibilidade do jogo no interior das máquinas de calcular*”. Além disso, “*a relação do ser vivo com o outro – a relação tanto consigo tanto com o outro -, permanece, por definição, um incalculável, algo alheio a qualquer máquina*”.³⁵⁷

Este limite do cálculo é tratado pelo autor (no texto em pauta) através do que chama a “hospitalidade”.

O outro, a chegada do outro é sempre incalculável. Isso não deixa de produzir efeitos na máquina, mas não pode ser calculado pela máquina. É preciso pensar, que quer dizer aqui inventar, o que for preciso para não fechar nossos olhos diante da máquina e diante do extraordinário progresso do cálculo, compreendido ao mesmo tempo, no interior e no exterior da máquina, esse jogo do outro, esse jogo com o outro. Uma vez aceito seu princípio e entregue à exposição do outro – portanto ao acontecimento que vem nos afetar, portanto a esse afeto que é aquilo pelo que se define a vida -, nesse momento, é preciso se arranjar para inventar o advento de um discurso capaz de apreender isso.³⁵⁸

No contexto da imprevisível liberdade, a hospitalidade serve de gancho para abordar o problema dos fluxos migratórios, e das decisões políticas (ou dos discursos retóricos) tomadas até então a esse respeito. O que é requerido por Derrida é a possibilidade de se discutir uma política da imigração, i. e. um controle dos fluxos migratórios, sem dispensar o âmbito de um trabalho bem elaborado sobre a língua. E com isso o autor pretende indicar os limites e as ilusões de uma certa atitude política sobre a hospitalidade, que consistiria em

das reflexões de caráter ético-político, a ponto dele estar sendo problematizado como um “território” de desenvolvimento do paradigma ético. E isso principalmente por conta das novas demandas que surgem em decorrência do desenvolvimento acentuado das tecnologias, sobretudo no que diz respeito as pesquisas em informação, em engenharia genética, em biotecnologia, etc.(cf. Cittadino, G. *Pluralismo, Direito e Justiça Distributiva*, op.cit). Acrescento ainda que este papel que o direito vem ocupando atualmente é fruto de um processo (um longo processo) que antecede aos movimentos sobre as políticas das diferenças, de aspirações de reconhecimento, etc.. É quando o direito se vê chamado a formalizar e a regulamentar problemas relacionais e socioculturais (assédio sexual, comportamentos discriminatórios, casos de racismo, etc.) que antes estavam fora do campo jurídico, mas faziam parte de domínios obrigantes concernentes à exigência de respeito - como os valores familiares, a pressão dos pares, as tradições, as convenções, a etiqueta, etc. -, na esfera privada da vida dos indivíduos. É assim que, “*não encontrando resposta à sua exigência de respeito na esfera privada, os indivíduos, apelando ao direito, têm transferido seus problemas relacionais e socioculturais para a praça pública*”. (cf. Semprini, Andrea, *Multiculturalismo*, EDUSC, SP, 1999). O fato é que, no decorrer deste processo o direito tem se apresentado cada vez mais como um sistema que busca se afirmar como o *locus* privilegiado da justiça.

³⁵⁷ Derrida. *Imprevisível liberdade*, p. 75.

³⁵⁸ Idem. pp. 75-76.

querer dominar, por meio de argumentos pautados na idéia de hospitalidade *incondicional* – a de visita, ou a de convite – a questão da hospitalidade em geral. A idéia de hospitalidade incondicional (ou pura),

supõe que o que chega não foi convidado para ali onde permaneço senhor em minha casa e ali onde controlo minha casa, meu território, minha língua, lá onde ele deveria (segundo as regras da hospitalidade condicional, ao contrário) se curvar de certa forma às regras em uso no lugar que o acolhe.

Ou seja, a hospitalidade pura “*consiste em deixar sua casa aberta para o que chega imprevisivelmente, que pode ser um intruso, até um intruso perigoso, eventualmente suscetível de fazer o mal.*”³⁵⁹ O que explicaria o fato desse tipo de hospitalidade não aparecer como um conceito político ou jurídico. Isso porque,

para uma sociedade organizada, que possui suas leis e quer manter o controle soberano de seu território, de sua cultura, de sua língua, de sua nação, para uma família, para uma nação que quer controlar sua prática de hospitalidade, é preciso de fato limitar e condicionar a hospitalidade. Pode-se fazê-lo às vezes, com as melhores intenções do mundo, pois a hospitalidade incondicional também pode ter efeitos perversos.

Como se pode notar, as duas modalidades da hospitalidade (a de visita, e a de convite), “*permanecem irredutíveis uma à outra*”. O que quer dizer que essa distinção “*exige à referência à hospitalidade de que conservamos o sonho e o desejo às vezes angustiados, aquela da exposição a (este) que chega*”. Essa hospitalidade pura, que é válida para a “*passagem das fronteiras de um país*”, tem um papel que pode ser comparado ao que acontece na nossa vida corrente, onde também assumimos um risco, i.e. uma exposição – é quando, por exemplo, “*alguém chega, o amor chega*”. Mas para compreender essas situações (continua Derrida), “*é preciso manter esse horizonte sem horizonte, essa ilimitação da hospitalidade incondicional, embora sabendo que se pode fazer disso um conceito político ou jurídico. Não existe lugar para esse tipo de hospitalidade no direito e na política*”.³⁶⁰

Do que falamos sobre o tratamento acerca do limite do cálculo, destaco o que para o autor constitui uma condição necessária para se discutir uma política de controle dos fluxos migratórios, um trabalho bem elaborado sobre as palavras e sobre a língua.

³⁵⁹ Derrida. *Imprevisível liberdade*, op.cit. p. 77.

³⁶⁰ Idem.

O problema da língua está intrinsicamente ligada à possibilidade de se fazer justiça em relação à violência que ocorre no âmbito do jogo da linguagem. Isso foi ilustrado contundentemente através de uma das discussões levantadas por Derrida (neste capítulo) sobre as situações de violências sofridas por migrantes, supostamente passíveis de lei, diante de um julgamento onde eles não compreendem quais seriam os seus direitos. Daí o autor levantar inicialmente a pergunta: como conciliar uma singularidade - um ato de justiça - com o caráter de generalidade requerido pelo direito?, que posteriormente foi transposta para uma outra situação: a da linguagem em relação à singularidade que as línguas apresentam, cujo imperativo de justiça nem sempre coincide com o imperativo de justiça ditado pelo direito, ou pela lei do direito.

A língua comparece então como elemento importante para indicar os limites, ou “*o aparelho de limites nos quais uma história e uma cultura puderam confinar a sua criteriologia*”; confinamento que também poderia ser interpretado como uma vontade do direito manter o domínio, por meio de uma tecnologia – ou por um sofisticado critério de cálculo -, sobre a questão da decisão em geral. E não é demais dizer que talvez seja também por esse motivo que Derrida se mostre tão enfático ao denunciar as violências sofridas por migrantes

A violência desta injustiça ... não é uma violência qualquer, nem uma injustiça qualquer. Esta injustiça supõe que o outro, a vítima da injustiça da língua, aquela que todas as outras supõem, seja capaz de [falar] uma língua em geral, seja ela um homem enquanto animal falante, no sentido de que nós, os homens, damos a esta palavra, linguagem. Houve aliás um tempo, que não está nem longe nem acabado, em que nós, os homens, “queria dizer” nós, os Europeus, adultos, machos brancos carnívoros e capazes de sacrifícios.³⁶¹

³⁶¹ Derrida. *Do direito à justiça*, op.cit. pp. 30-31.

