

### 3 A força da justiça

#### 3.1. Herança metafísica e interesse pela justiça

A desconstrução não pode ser considerada como um método, seja de análise, de crítica ou de escrita. Essa concepção reduziria a desconstrução a uma técnica, com suas regras e receitas, e isso é precisamente o que Derrida recusa.<sup>1</sup> Simon Critchley critica a idéia popular que vê a desconstrução como um método que pinça, nos mais variados textos filosóficos, especialmente nos “canônicos”, oposições binárias como fala/escrita, masculino/feminino, dentro/fora, razão/loucura, entre outras, para desconstruí-las em nome de uma posição política vagamente considerada progressista. Isso tornaria a desconstrução um método formalista, quando poderia ser mais bem entendida como práxis, uma “práxis de leitura”.<sup>2</sup> Nessa práxis, é comum encontrar um movimento de dupla face que, segundo Critchley, por um lado reconstrói rigorosamente o texto, em sua linguagem própria e seu contexto e, por outro, promove uma abertura do texto por meio de seus “pontos cegos”, de uma interpretação de conceitos ambíguos, cuja polissemia escapa da possibilidade de controle pelas intenções do texto. Essa leitura provoca uma “explosão que vem de dentro” e não pode ser imposta a partir de fora do texto. “É uma questão de pensar o impensado no âmbito do pensamento de um texto filosófico específico.”<sup>3</sup> Não é destruir o texto, mas mantê-lo vivo, sob outro ponto de vista, como o parasita que suga do corpo hospedeiro e deposita ovos críticos em sua carne.<sup>4</sup> Nesse sentido, pode-se afirmar que é necessário que o texto possa desconstruir-se em si mesmo antes que algo ou alguém venha forçar sua desconstrução. A grande lição de Derrida, segundo

---

<sup>1</sup> La democracia como promessa. Entrevista de Elena Fernandez. *Jornal de Letras, Artes e Ideias*. 12 de outubro, 1994, pp. 9-10.

<sup>2</sup> Derrida: the reader. *Cardozo Law Review*, vol. 27:2, 2005, pp. 553-554.

<sup>3</sup> Simon Critchley, Derrida: the reader. *Cardozo Law Review*, vol. 27:2. 2005, pp. 555-556.

<sup>4</sup> A imagem do parasita é, segundo Simon Critchley, do próprio Derrida (idem, *ibidem*).

Critchley, que inclusive vê no autor um forte caráter pedagógico, é ter ensinado que todo grande texto da história da filosofia possui tais “características auto-desconstrutivas”.<sup>5</sup>

As referências de Derrida a Hegel, Nietzsche, Husserl e Heidegger são particularmente importantes em sua obra, já que, em grande medida, o que o autor faz é situar-se em relação a esses eles. O que estaria em foco nessas referências seria, eminentemente, a questão da superação da metafísica. Para Barry Stocker, “parte do que Derrida está fazendo é uma mediação entre os – ou combinação de – caminhos pelos quais Nietzsche e Heidegger tentam trazer a metafísica a um fim...”.<sup>6</sup> A leitura que Derrida faz da filosofia faz emergirem as contradições da metafísica, de modo a tornar evidente a violência que se pratica sempre que se postula um conceito universal ou a verdade de uma determinada apreensão da realidade.

Uma maneira de buscar entender a metafísica é percebê-la como a investigação filosófica que busca apreender a identidade em face da diferença. Ela orienta-se, basicamente, a partir da questão “o que é?”, tanto no sentido de delimitar aquilo que existe na realidade quanto apreender a essência da realidade ou a natureza própria do Ser<sup>7</sup>. À pergunta primordial sobre o Ser muitas respostas foram oferecidas pela filosofia: eu existo, o mundo existe, Deus existe, as coisas existem, inclusive em forma de combinações dessas respostas (as coisas e eu, entre elas; eu, mas não as coisas, já que elas são apenas representações minhas e não existem em si, mas apenas em mim; eu e as coisas como ser em outro ser, em Deus).<sup>8</sup>

Os filósofos da Antiguidade e da Idade Média postularam a existência de uma realidade (independente da existência de um sujeito) ou de um Ser em si que seria organizado racionalmente e poderia, como tal, em sua essência, ser conhecido pela razão humana. A verdade seria obtida com a adequação do pensamento aos objetos reais, a partir do momento em que o conhecimento passasse a refletir a realidade. O método seria a construção e o aprimoramento de

---

<sup>5</sup> Derrida: the reader. ob. cit., p. 556.

<sup>6</sup> *Routledge philosophy guidebook to Derrida on deconstruction*. New York: Routledge, 2006, p. 14.

<sup>7</sup> Marilena Chauí. *Convite à Filosofia*. 9ª ed. São Paulo: Ática, 1997, p.207.

<sup>8</sup> García Morente, *Lecciones preliminares de filosofía*. 1ª ed. 2ª reimp. Buenos Aires: Editorial Losada, 2005, p. 67.

conceitos que promovessem essa aproximação. O “Ser em si”, nesse período, não só foi concebido como o universo observável da natureza, como também uma realidade anterior, seja ela invisível como o mundo das idéias platônico, seja ela sobrenatural, como o Deus da tradição cristã.

Na Modernidade, esse realismo sofreu uma mudança, pois antes de se investigar a realidade seria preciso questionar a possibilidade de se conhecê-la. A teoria do conhecimento e a questão do método adquiriam preponderância. As respostas oferecidas variaram de Descartes a Hume, mas mantiveram um resíduo de realismo ao afirmarem, sempre, a existência de uma coisa que pudesse ser considerada em si mesma. Descartes afirma a possibilidade de a razão conhecer a realidade, sendo o “eu”, “Deus” e a “extensão” as substâncias em si.<sup>9</sup> Hume é cético quanto a essa possibilidade. Para ele, somente o que há são puras vivências e impressões subjetivas. O que se poderia conceber como substância, essência ou identidade seriam apenas construções, derivações ou suposições usadas habitualmente para explicar a coerência das vivências, a partir de sua regularidade, constância e frequência.<sup>10</sup>

Kant inaugurou uma filosofia que se caracterizou como racionalismo crítico, ao buscar superar a dicotomia entre racionalismo e empirismo.<sup>11</sup> Ele será, no oposto a Aristóteles (exemplo mais acabado do realismo), o exemplo mais acabado da perspectiva idealista da metafísica.<sup>12</sup> Com Kant, a relação entre sujeito e o objeto do conhecimento é estabelecida de forma plena e elimina-se o resíduo de realismo que considera a existência de algo “em si”. O objeto é objeto de um sujeito e não “em si”, enquanto o sujeito, tampouco, é ou existe em si, mas somente na medida em que é ou está destinado a conhecer um objeto.<sup>13</sup> Não é possível saber como é a realidade sem saber como é o sujeito que se propõe a conhecê-la (e vice-versa). “‘Sujeito’ e ‘objeto’ são, portanto, para Kant, termos relacionais, que só podem ser considerados como parte da relação de conhecimento, e não autonomamente”.<sup>14</sup>

<sup>9</sup> Morente, ob.cit., pp. 159-174.

<sup>10</sup> Idem, pp. 198-206; 288. Também cf. Marilena Chauí, ob. cit., pp. 230-231.

<sup>11</sup> Danilo Marcondes, *Iniciação à História da Filosofia: dos pré-socráticos a Wittgenstein*. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998, p. 207.

<sup>12</sup> Chauí, ob.cit., p. 235.

<sup>13</sup> Morente, ob. cit., p. 291.

<sup>14</sup> Marcondes, ob. cit., p. 209.

O conhecimento, que exige a possibilidade da relação entre sujeito e objeto do conhecimento, depende de formas puras (no sentido de anteriores – *a priori* – à experiência) de sensibilidade (espaço e tempo) e do entendimento (as categorias).<sup>15</sup> Essas formas puras o sujeito põe ou supõe no objeto para poder relacionar-se com ele ou conhecê-lo.<sup>16</sup> Somente aquilo que se apresenta à experiência (o que Kant denomina “fenômeno”) pode ser conhecido. A experiência da “coisa em si”, ou o conhecimento da essência da realidade não é possível e, com isso, Kant encerra a metafísica que tradicionalmente se desenvolvia e que tinha a pretensão de produzir conhecimento efetivo do real.<sup>17</sup>

Para Kant, no entanto, há uma realidade (“nômeno”) que, apesar de não poder ser conhecida por não se apresentar à sensibilidade nem ao entendimento, pode ser objeto do pensamento puro, sem relação com a experiência. Trata-se de uma “coisa em si” que enseja um uso especulativo da razão, já que aquilo para o que ela se volta não aparece sob as formas do espaço e tempo e não pode ser categorizado pela intuição. Não se pode, por exemplo, tomar a idéia de Deus como objeto do conhecimento, demonstrar sua existência, apreender sua realidade, mas é possível e até inevitável que se pense sobre ela. Desse modo, para Kant haverá, ainda, uma metafísica possível, qual seja aquela que, no campo teórico, estuda as condições gerais da objetividade, isto é, de um conhecimento universal e necessário dos fenômenos. No campo prático, essa metafísica estuda a ação humana como ação moral, ou ação livre por dever, já que na vida humana haveria a possibilidade de escolhas livres que se orientam por finalidades, ao contrário do reino causal da natureza.<sup>18</sup> A metafísica vê-se obrigada a abandonar a pretensão de conhecimento ou de saber e reconhecer que lida com elementos de crença ou de fé.<sup>19</sup>

As referências de Derrida a Kant e a filósofos anteriores a ele têm, em geral, a função de constituir a metafísica e as tensões que lhes são inerentes, ou os pontos nos quais ela tende a se contradizer.<sup>20</sup> Hegel é importante para seu pensamento por permitir revelar os limites da metafísica e do sistema filosófico,

---

<sup>15</sup> Marcondes, ob. cit., p. 209. Chauí, ob. cit., p. 232.

<sup>16</sup> Morente, ob. cit., p. 291.

<sup>17</sup> Marcondes, ob. cit., p. 212.

<sup>18</sup> Chauí, ob.cit., pp. 233-235.

<sup>19</sup> Marcondes, ob.cit., p. 212.

<sup>20</sup> Barry Stocker, ob. cit., p. 14.

com suas tentativas exaustivas de estabelecer objetivos metafísicos do Ser e do espírito absoluto. Husserl, por sua vez, porque, ao procurar descrever a experiência de um modo puro e desvinculado da metafísica e da teoria, teria revelado a persistência das abordagens metafísicas em quaisquer tentativas de definir aparecimentos puros ou puros conteúdos de consciência.<sup>21</sup>

O discurso metafísico, para Derrida, apresenta-se estruturado sempre em torno de um centro, um ponto de presença, uma origem fixa com função de orientar e de equilibrar, ou seja, de organizar e dar coerência à estrutura. A função desse centro é também a de limitar o que poderia ser chamado de “jogo de estrutura” (mesmo permitido o jogo dos elementos em seu interior). O centro sempre representou a própria condição da *episteme* como filosofia ou ciência: chamado indiferentemente de origem ou de fim (*arquê* ou *telos*), dava sentido (e até um sentido histórico) às repetições, às substituições, às transformações e às permutas no interior do jogo. A conformação e a nomeação desse centro, fundamento ou princípio sucederam-se regularmente, sempre designando “o invariante de uma presença (*eidos*, *arquê*, *telos energeia*, *ousia* [essência, existência, substância, sujeito] *aletheia*, transcendentalidade, consciência, Deus, homem, etc.).”<sup>22</sup>

Segundo Derrida, quando se começou a pensar a “estruturalidade” da estrutura, ou a lei que comanda o desejo do centro e explica a determinação da estrutura, o próprio conceito de estrutura passou por um acontecimento, na forma de uma ruptura e um redobramento.<sup>23</sup> “Ruptura” no sentido de se buscar uma estrutura na qual o próprio centro deixaria de ser pensado como algo natural, presente, para ser concebido como uma função, uma espécie de não-lugar marcado pela substituição indefinida de signos. A estrutura passaria por um “descentramento”.<sup>24</sup> É o momento em que a linguagem cobra sua participação:

Foi então o momento em que a linguagem invadiu o campo problemático universal; foi então o momento em que, na ausência de centro ou de origem, tudo se torna discurso – com a condição de nos entendermos sobre esta palavra – isto é, sistema no qual o significado central, originário ou transcendental, nunca está

<sup>21</sup> Barry Stocker, *idem*, pp. 14-15.

<sup>22</sup> Jacques Derrida, “A estrutura, o signo e o jogo no discurso das ciências humanas”, *ob. cit.*, p. 231.

<sup>23</sup> *Idem*, p. 229.

<sup>24</sup> *Idem*, pp. 231-232.

absolutamente presente fora de um sistema de diferenças. A ausência de significado transcendental amplia indefinidamente o campo e o jogo da significação.<sup>25</sup>

A produção do “descentramento” é algo que Derrida prefere associar à “totalidade de uma época, que é a nossa”, mas que desde sempre se anunciou e trabalhou.<sup>26</sup> De todo modo, ele aponta que os discursos que se aproximaram mais radicalmente desse movimento seriam as críticas de Nietzsche – “da metafísica, dos conceitos de ser e de verdade, substituídos pelos conceitos de jogo, de interpretação e de signo (de signo sem verdade presente)” –, Freud – “da presença a si, isto é, da consciência, do sujeito, da identidade a si, da proximidade ou da propriedade a si” – e Heidegger – “da metafísica, da onto-teologia, da determinação do ser como presença”.<sup>27</sup> O “redobramento” por que passa o conceito de estrutura, como se verá, decorre da impossibilidade de o pensamento abandonar a estrutura metafísica.

Derrida herda de Heidegger a crítica à metafísica e questiona o modo de pensar da tradição filosófica ocidental para propor a indagação do que vem antes das questões – metafísicas – inaugurais da filosofia (“o que é?”; “o que existe?”; “o que se entende por ‘Ser’?”), daquilo que se mostra como sua condição ou pressuposto do entendimento sobre o Ser. A história da metafísica, para Heidegger, “é uma seqüência de determinações do significado do Ser, do conceito de *eidōs* de Platão, passando pela *causa sui* da escolástica medieval e progredindo (ou, ainda, regredindo) até a modernidade, com a noção de *res cogitans* de Descartes.”<sup>28</sup> É uma história – ocidental – de intensificação da subjetividade e que culmina na “vontade de poder” de Nietzsche. A marca dessa história é a perda do sentido originário do Ser como revelação ou desvelamento, para uma compreensão da verdade na relação sujeito-objeto (base da epistemologia moderna).<sup>29</sup> O desejo de se interpretar o Ser como presença, nessa tradição, deve

---

<sup>25</sup> Idem, p. 232.

<sup>26</sup> Aqui o verbo ‘trabalhar’ toma aqui uma forma intransitiva, indicando que é um processo que simplesmente acontece (sem significar que seja um processo simples).

<sup>27</sup> Idem, ibidem.

<sup>28</sup> Simon Critchley, Derrida: the reader, ob. cit., pp. 556.

<sup>29</sup> Marcondes, ob. cit., p. 267.

ser visto com suspeita, pois a própria pergunta sobre o Ser sempre foi feita em função das oportunidades e olhares do homem.

Para Heidegger, o modo de pensar que se desenvolveu na filosofia como metafísica teria excluído ou ocultado outra possibilidade de pensamento, havendo, pois, uma “potencialidade pré-filosófica (ou pós-filosófica) inexplorada”.<sup>30</sup> De Platão a Nietzsche a metafísica teria exaurido todas as possibilidades de dizer o significado do Ser, e essa “completude da metafísica” abriria a possibilidade de um questionamento filosófico renovado sobre o Ser, uma nova experiência de pensamento sobre o Ser.<sup>31</sup> Seria preciso, pois, recuperar a ontologia, precisamente pela retomada da questão sobre o “sentido do ser”, um Ser temporalizado, já lançado no mundo, com uma memória do passado e voltado para o futuro.<sup>32</sup>

Diferente de Heidegger, Derrida “não admite que exista uma pergunta mais autêntica e mais originária sobre o Ser a contrapor à metafísica (à filosofia tradicional) e à ciência (última promanação do saber filosófico).”<sup>33</sup> Derrida não quer dar um passo para antes da tradição platônica (como buscou Heidegger, “em falso” no espaço pré-socrático). Derrida percebe, na tradição metafísica, uma valorização do Ser, como presença, sobre toda forma de ausência e exterioridade, uma associação entre Ser e o *logos*, assim como uma primazia da fala sobre a escrita. Para o autor, é preciso manter uma suspeita sobre o privilégio que a tradição filosófica ocidental atribui à identificação do ser no tempo presente, à “presença do presente”, ao “Ser como presença presente”.<sup>34</sup> O encerramento da metafísica não é o fim da metafísica (assim como não é o fim da filosofia, o fim do sujeito ou o fim da história), mas uma delimitação das possibilidades de leitura, uma circunscrição do âmbito em que se realiza o pensamento. No encerramento da metafísica, Derrida não vê a possibilidade de uma nova experiência do sentido do Ser, mas sim a possibilidade de “uma experiência de leitura que desmantela ou des-estrutura [sic] os esquemas conceituais que moldaram o que, pelos últimos milênios, nós muito complacentemente

---

<sup>30</sup> Franca D’Agostini. *Analíticos e Continentais: guia à filosofia dos últimos trinta anos*. Trad.: Benno Dischinger. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2003, p. 65.

<sup>31</sup> Simon Critchley, ob. cit., pp. 556-557.

<sup>32</sup> Marcondes, ob. cit., pp. 266-267.

<sup>33</sup> D’Agostini, ob. cit., p. 71.

<sup>34</sup> Derrida. “On Being”. Entrevista. Material extra do documentário *Derrida*. Dir.: Amy Ziering Kofman. Zeitgeist Films; Jane Doe Films Inc., 2002.

denominamos de ‘o Oeste’.”<sup>35</sup> A desconstrução deixa de buscar “o que é?” para se perguntar “que limites existem para questionar algo?”

A práxis da desconstrução trilha, insistentemente, os limites – as margens – do discurso metafísico da filosofia, sem encontrar (ou buscar) possibilidade de sair ou ultrapassar a metafísica, já que é, ela mesma, herdeira dessa tradição, dependente de suas construções para acontecer como desconstrução (não como destruição, como pretenderam Nietzsche e Heidegger). O problema que Derrida encontra nos discursos que buscam superar ou destruir a metafísica é a tentativa de abandono da metafísica a partir da linguagem, sintaxe e léxico, lógica e conceitos, enfim, tudo aquilo que vem carregado de história e significações metafísicas. Para Derrida, “*não tem nenhum sentido* abandonar os conceitos da metafísica para abalar a metafísica.”<sup>36</sup> Aliás, não dispomos de nenhuma linguagem que seja estranha a essa história. Dessa forma é que o conceito de estrutura, como referido anteriormente, não passa apenas e simplesmente por uma ruptura, mas também por um “redobramento”.

É possível, segundo Derrida, ver, de um lado, uma “face triste, *negativa*, nostálgica, culpada, rousseauísta, do pensamento do jogo”, uma perspectiva que se volta à “presença, perdida ou impossível, da origem ausente”; de outro, a “*afirmação* nietzschiana, a afirmação alegre do jogo do mundo e da inocência do devir, a afirmação de um mundo de signos sem erro, sem verdade, sem origem, oferecido a uma interpretação ativa”.<sup>37</sup> Enquanto a primeira quer explicar o jogo buscando encontrar alguma verdade ou origem exterior à linguagem, a segunda afirma o jogo e busca superar o “homem” que foi moldado pela metafísica e o humanismo que, na totalidade de sua história, tranqüilizou-se ao sonhar com a origem e o fim do jogo.<sup>38</sup>

Derrida quer pensar “o ser como presença ou ausência a partir da possibilidade do jogo e não inversamente.”<sup>39</sup> Sem negar a importância e a necessidade do questionamento e da crítica, é preciso buscar compreender aquilo que vem antes da formulação das questões e se apresenta como condição ou pressuposto do questionamento. Nesse sentido é que o trabalho da leitura

<sup>35</sup> Simon Critchley, Derrida: the reader, ob. cit., p. 557.

<sup>36</sup> “A estrutura, o signo e o jogo...” ob.cit., p. 233.

<sup>37</sup> Derrida, idem, p. 248.

<sup>38</sup> Idem, p. 249.

<sup>39</sup> Derrida. “On Being”. Entrevista. Material extra do documentário *Derrida*. ob. cit.



“desconstrucionista” traz à tona as dualidades conceituais e as “contraposições hierárquicas violentas”, pressupostas ou ocultas em quaisquer questionamentos ou respostas, em toda problematização ou solução. Ela evidencia o centramento das estruturas conceituais na ordem do *logos* (“logocentrismo”). Mas não só. Na inversão dessa hierarquia há um deslocamento de tais oposições, para outro lugar com relação ao sistema a que antes pertenciam, qual seja sua inscrição em uma estrutura de remetimentos que não encontra um fim, no movimento da “trama diferencial da linguagem”, a escritura.<sup>40</sup>

Derrida, então, reinterpreta, desloca e reinscreve a crítica heideggeriana em termos de “rastro da escritura”.<sup>41</sup> Em todo lugar onde há escritura há o rastro, ou a alteridade irreduzível da linguagem. O rastro surge, segundo Derrida, como a “condição não-presente da presença”. Em outras palavras, acessar o Ser como presença exige a experiência do rastro, demanda “um reportar ao outro” que às vezes é “outro do Ser” (*other than Being*), um outro que não aparece no presente ou como presença e, até, uma outra experiência temporal.<sup>42</sup>

O rastro e a escritura põem em questão tanto a autoridade da questão (da forma questionadora da filosofia) sobre o Ser como a autoridade do presente ou da presença, mas também apontam para um movimento de pensar que começa com uma afirmação. Para Derrida, anteriormente a toda questão há uma alteridade irreduzível, decorrente da necessidade de se endereçar ou reportar ao outro e que tem a forma de uma afirmação:

Mesmo questões inocentes supõem uma afirmação primeira. Eu me endereço a alguém, um outro, e estou dizendo que é melhor falarmos que não falarmos, é melhor que eu me relacione com o outro do que não. E, então, afirmo um certo sim, uma certa aquiescência “anterior”.<sup>43</sup>

Nesse sentido, no momento em que se toma o caminho do pensamento ou do questionamento, já se pode verificar um rastro do outro. Antes do

---

<sup>40</sup> Paulo Cesar Duque-Estrada, “Derrida e a escritura”. ob. cit. V. também F. D’Agostini, ob. cit., pp. 71; 431-434.

<sup>41</sup> “On Being”. Entrevista. Material extra do documentário *Derrida*. ob. cit.

<sup>42</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>43</sup> “Even innocent questions presuppose a primary affirmation. I address myself so someone else, and I’m saying it’s better we speak than we don’t, it’s better that I relate to the Other than not. And so I affirm a sort of yes, a sort of ‘anterior’ acquiescence.” “On Being”, ob. cit.

questionamento, há um chamado do outro que o precede e se inscreve na filosofia e nos caminhos do pensar. Essa afirmação se renova em cada reinscrição do rastro. Em suas infinitas repetições, o rastro dessa afirmação surgirá como suplemento de todos os discursos, contaminará e assombrará e como promessa de memória de si mesmo.<sup>44</sup>

Na Modernidade, a justiça foi concebida sempre centrada no próprio, no mesmo e não outro. A fixação de um sentido do justo exige uma interrupção violenta do jogo, do movimento da escritura, uma força apoiada na metafísica que a desconstrução coloca em evidência, por provocar sempre a exclusão de algum outro. A justiça será concebida como impossível se pensada como fim do jogo, mas não enquanto o jogo se mantiver vivo. Os discursos que se dirigem diretamente ao tema da justiça, no sentido de justificar o direito em nome da justiça, acabam constituindo um centro que dá sentido à estrutura. Esses centros não serão senão a reafirmação do rastro, suplementos de ficção legítima que orientam o direito em nome da justiça.

Será preciso afirmar a impossibilidade da apropriação da justiça, a impossibilidade de seu barramento ou aprisionamento (e mesmo emparedamento), pois essas tentativas deixariam de fora, sempre, um outro, qualquer que seja esse outro, inclusive um outro impensável. A justiça sempre escapa e aparece sempre no não-lugar (que não se iguala a lugar nenhum, pois neste caso qualquer transformação seria desde já impensável e o Ser realizado seria inquestionável). A justiça é “inapresentável” e está sempre por vir; é a “experiência da alteridade absoluta”.<sup>45</sup> A força da *différance*, ou a justiça da desconstrução, ao assumir o jogo, não destrói o ideal de justiça, mas o mantém, pedindo respeito ao absolutamente outro. A impossibilidade da justiça constitui o que poderia ser pensado como sua própria “condição de possibilidade”.

---

<sup>44</sup> Derrida, “On Reading Heidegger: An Outline of Remarks to the Essex Colloquium”. ob. cit., p. 172.

<sup>45</sup> Derrida, *Força de Lei*, ob. cit., p. 55.

### 3.2. Justiça da alteridade e da singularidade

O pensamento sobre a justiça e a ética se conecta com a reflexão sobre a própria linguagem na medida em que, em ambas, o problema central é o da determinação de sentido, da delimitação do campo de consenso e inclusão que, por outro lado, também é o da delimitação da exclusão. A exclusão mostra-se tão necessária quanto o campo de consenso para que a comunicação e o uso da linguagem em geral se tornem possíveis.

Assim, o sentido, compreendido como condição de possibilidade da linguagem humana, sustém-se, e só se sustém, com uma exclusão não menos transcendental que a própria exigência. Ou, simplesmente, o senso comum, para ser senso comum, produto do contra-senso, dos insensatos, e do não-comum, do inumano.<sup>46</sup>

O sentido exige a afirmação do princípio da não-contradição. O discurso contraditório, ou sem sentido, é um contra-senso, algo que não corresponde à essência do homem, sendo, portanto, assustador, catastrófico, irracional. O sentido é sempre pressuposto, seja quando se diz que algo é ou que não é. O princípio da identidade é afirmado tanto ao se dizer que algo é como, também, que não é, pois para se refutar o dito, formular sua negativa, é preciso pressupor, antes, que aquilo que é dito tem uma identidade e sentido. Em outras palavras, todo discurso pressupõe a afirmação do princípio da não-contradição, ou da identidade, mesmo que seja para refutá-lo. O sentido é intolerante com a contradição.<sup>47</sup> Nessa lógica, o sentido não é necessariamente intolerante com a diferença, desde que a diferença se dê em relação ao outro, um outro definido e inconfundível, e não se dê no mesmo.

Se o sentido não tolera a contradição, é preciso investigar a possibilidade de lidar e aceitar a diferença. Na tendência de o mundo do sentido engolir continuamente o que está fora dele, Barbara Cassin identifica que o ponto de litígio está “na obrigação de confundir alteridade e nada”. Com J.-F. Lyotard, a autora percebe que o regime semântico impede outros de serem nominados, de se

---

<sup>46</sup> Barbara Cassin, *Aristóteles e o logos: contos da fenomenologia comum*. Trad. Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Loyola, 1999, p. 25.

<sup>47</sup> Barbara Cassin, *idem*, p. 28.

tornarem audíveis e saírem da clausura. Reprime-se, até, o questionamento sobre o “sentido do sentido” e, assim, o sentido passa a ser confundido com o universal:

Definir o homem como animal dotado de *logos*, depois de definir o *logos* como exigência do sentido, é fazer, em um único gesto, com que certos homens possam não ser. Como se somente a exceção permitisse ao universal e ao evidente funcionar, e como se o universal fosse apenas o nome de dominação do ou de um normal.<sup>48</sup>

O mundo que Derrida propõe não é um mundo sem sentido (*logos*). Se a desconstrução é um modo de ver o mundo, a imagem que ela permite formar não é a de um mundo sem regras, ética ou política. Se a desconstrução é um tipo de pensamento, não é de uma violência aleatória e destruidora do *logos*.

A linguagem estruturada não em signos, mas em rastros, exige que Derrida seja cuidadoso ao tratar do problema da justiça. O autor verifica que as tentativas de apreensão ou conceituação da justiça falham, desde logo, por guardarem algum grau de arbitrariedade. Dessa forma, desenvolve uma abordagem não direta, mas sempre oblíqua do tema, ressaltando que essa abordagem não poderia ser diferente porque “não se pode falar *diretamente* da justiça, tematizar ou objetivizar a justiça, dizer ‘isto é justo’ e, ainda menos, ‘eu sou justo’, sem trair imediatamente a justiça, senão o direito.”<sup>49</sup> Não é possível dirigir-se diretamente à justiça, formular seu conceito, pois qualquer descrição ou tentativa de apreendê-la já não faria justiça a ela. A justiça transborda as limitações – as perspectivas – que lhe impõem os empreendimentos de sua conceituação.

Os discursos que se fecham na questão sobre “o que é” a justiça crêem poder responder ao que venha a ser a justiça. É responsável alertar que esses discursos só podem ter certeza de que jogam com os rastros, mas nunca de que poderiam encerrar o jogo ou lhe apresentar uma solução final. A “solução final” é

---

<sup>48</sup> Idem, p. 42. É certo que a autora encontra duas maneiras opostas de interpretar o *logos* em Aristóteles. Uma, observada em Hannah Arendt, que “consiste em banalizar a definição, a ponto de fazer dela uma mera herança dóxica, característica da maneira política grega em geral, e, aliás, a esse título, fundamental.” A outra, extraída de Jean-Louis Labarrière, que “valoriza, ao contrário, a definição, a ponto de assumir uma discursividade retórica, depois poética, como fio condutor para uma leitura afim da *Política* aristotélica.” A primeira interpretação é mais política, no sentido de “persuasão”, e aproxima o *logos* da razão; a segunda, no sentido de “discursividade”, é mais próxima da poética. (pp. 44-46)

<sup>49</sup> Derrida, *Força de Lei*, ob. cit., p. 17.

perigosamente arbitrária ou, ainda, o próprio nome do totalitarismo. Tais discursos não poderiam apresentar o que a justiça *vem a ser* sem, com isso, deixar de indicar a possibilidade de fazê-la *presente*, em sua essência, conhecida ou conhecível. Por outro lado, são discursos limitantes, pois não podem concluir que a justiça “nunca será” absolutamente, plena, presente, ao menos no horizonte e, ao mesmo tempo, fazer da justiça um instrumento de transformação.

É possível, porém, pensar em um discurso (“desconstrucionista”) sobre a justiça que, ao mesmo tempo em que reconhece a impossibilidade da justiça, faz dela a possibilidade de transformação.

A desconstrução não fornece regras, normas ou critérios seguros para distinguir a justiça dos discursos que dizem algo em nome da justiça (como o direito). A desconstrução sofre dessas ausências, como faz sofrer aqueles que desejam trazer os conceitos à presença. Seria, porém, injusto julgar a desconstrução como um pensamento conformado por um esteticismo apolítico. John Caputo nota que toda análise desconstrutiva é empreendida em nome de algo, algo que é afirmativamente *in-desconstruível*, que dá o impulso e movimento à desconstrução. Nem tudo pode ser desconstruído, ou não haveria a possibilidade mesma da desconstrução. O *in-desconstruível* é o que incita a desconstrução, fazendo dela afirmativa sem ser positiva, sem orientar um projeto planejável ou uma decisão programável.<sup>50</sup> Nesse caráter afirmativo é que pode despontar da desconstrução uma relevância ética e política. Deve-se, então, investigar como é possível conceber esses “algos” que não podem ser desconstruídos.

A justiça é um desses “*in-desconstrutíveis*”, como Derrida afirma em *Força de Lei*, ao contrário do direito, que possui uma estrutura desconstruível. A justiça torna a desconstrução possível, ou com ela se confunde. Dessa aparente identificação entre justiça e desconstrução e da diferenciação entre direito e justiça Derrida enuncia a seguinte consequência:

... a desconstrução ocorre no intervalo que separa a *in-desconstrutibilidade* da

---

<sup>50</sup> Caputo aponta como *in-desconstruíveis* a justiça, o dom (*gift*), a hospitalidade, o todo outro (*tout autre*), o porvir (*l'avenir*). Não são “nem ideais nem reais, nem presente nem futuro-presente, nem existentes nem idealizáveis, e é como e porque incitam nosso ‘desejo’, forçando e provocando o furor da desconstrução.” (*Deconstruction in a Nutshell*, ob. cit., pp. 128-129)

justiça e a desconstrutibilidade do direito. Ela é possível como uma experiência do impossível, ali onde, mesmo que ela não exista, se não está *presente*, ainda não ou nunca, *existe* a justiça. Em toda parte em que se pode substituir, traduzir, determinar o X da justiça, deveríamos dizer: a desconstrução é possível como impossível, na medida (ali) em que *existe* X (indesconstruível), portanto na medida (ali) em que *existe* (o indesconstruível).<sup>51</sup>

A indesconstrutibilidade da justiça se deve à impossibilidade de ela ser conceituada, definida, determinada, apreendida, tal como deseja fazer a tradição do *logos*. Essa tradição sempre buscou identificar “o X da justiça”, ou a estrutura que permite determinar seu sentido.

É certo que a herança teórica e conceitual sobre o pensamento sobre a justiça e tudo o que é legado em nome da justiça deve ser conhecido e considerado, até porque é essa tradição que conforma o debate sobre a justiça. No entanto, o interesse pela justiça não pode se render ao “sono dogmático” e a própria justiça se renegaria a si mesma se isso ocorresse.<sup>52</sup> É preciso observar a advertência de Derrida quanto à apreensão do sentido da justiça:

É preciso ser justo com a justiça, e a primeira justiça a fazer é ouvi-la, tentar compreender de onde ela vem, o que ela quer de nós, sabendo que ela o faz através de idiomas singulares (*Diké, Jus, justitia, justice, Gerechtigkeit*, para nos limitar a idiomas europeus que seria talvez igualmente necessário delimitar com relação a outros [...]) É preciso também saber que essa justiça se endereça sempre a singularidades, à singularidade do outro, apesar ou mesmo em razão de sua pretensão à universalidade.<sup>53</sup>

Derrida nota que a filosofia nasce com uma pretensão de universalidade que pode ser representada como uma “vontade de desenraizamento”. Se se admite que a raiz da filosofia seja grega, então seu projeto deverá ser visto como uma busca de manifestação e compreensão em mais de uma língua, um projeto que busca extrapolar os limites lingüísticos, territoriais, étnicos e culturais. Desse modo, a universalidade não é um dado, mas um processo contínuo e permanente de universalização.

---

<sup>51</sup> Derrida, *Força de Lei*, ob. cit., pp. 27-28.

<sup>52</sup> *Idem*, p. 38.

<sup>53</sup> *Idem*, p. 37.

[A filosofia] nasceu (...) como o projeto universal de uma vontade de desenraizamento. Se a filosofia tem uma raiz (a Grécia), seu projeto consiste ao mesmo tempo em soerguer as raízes e a fazer com que o que se pensa em grego – e mais tarde em alemão, segundo Heidegger – seja manifestado em ‘mais de uma língua’. A filosofia se manifesta então, tende pelo menos a se libertar celeremente de sua limitação lingüística, territorial, étnica e cultural. O universal assim projetado não é dado à maneira de uma essência, mas anuncia um processo infinito de *universalização*.<sup>54</sup>

É nítida a tensão existente no processo em que o pensamento filosófico, limitado lingüística, territorial, étnica e culturalmente, pretende alcançar a universalidade, inclusive a formulação de uma concepção universal do humano.

O posicionamento de Derrida quanto ao sentido universal do homem mostra traços de aproximação e distanciamento da crítica heideggeriana ao humanismo. Derrida reconhece a unidade indissociável, afirmada por Heidegger, entre o humanismo e a metafísica. Heidegger investigou a gênese do conceito e do valor do “humano” e, em sua incursão arqueológica, encontrou, em toda forma de humanismo, uma determinação prévia da essência humana que sempre restou inquestionada. Uma essência humana, apesar de sempre ter sido postulada, nunca foi verdadeiramente pensada pelo humanismo. A tradição metafísica esforçou-se para conferir objetividade e universalidade ao conhecimento e à linguagem a respeito do homem, mas mergulhou “num esquecimento progressivo da diferença entre o ente e o ser do ente”.<sup>55</sup> O sentido do “homem” foi construído, sem que se percebesse – ou se questionasse – o sentido de se dotar o “ser” humano com uma essência. Derrida se aproxima dessa perspectiva heideggeriana de perceber o homem como um modo de “ser-no-mundo”, inscrito em um movimento de “referência ao ser”.<sup>56</sup>

Derrida passa a se distanciar de Heidegger na medida em que percebe, no filósofo alemão, uma insistência em pensar uma verdade sobre o “homem” ainda mais refinada e potente. A reflexão heideggeriana se mostra, então, também metafísica e “não abala a estrutura referencial da presença a si”, na medida em que faz “uma espécie de reavaliação ou de revalorização da essência e da dignidade do

---

<sup>54</sup> *De que amanhã...* p. 30.

<sup>55</sup> Paulo Cesar Duque-Estrada, “Derrida e a crítica heideggeriana do humanismo”, in *Jacques Derrida: pensar a desconstrução*. Evandro Nascimento (org.). Trad. Evandro Nascimento. São Paulo: Estação Liberdade, 2005, p. 249.

<sup>56</sup> Idem, p. 250.

homem” ao pretender pensá-la “antes e para além das suas determinações metafísicas.”<sup>57</sup> Segundo Derrida, Heidegger entende como “próprio” do homem estar “próximo” ao ser e vice-versa, uma “proximidade como inseparabilidade”. O sentido do homem, ou seja, a forma como seu ser-no-mundo se faz presente pela linguagem, passa a ser considerado “autêntico” quando se aproxima do sentido do ser.<sup>58</sup> Com Heidegger, portanto, mesmo que a filosofia passe a observar a existência do homem antes de se preocupar com sua essência, e admita a possibilidade de o homem reunir em si a contradição e a diferença, o pensamento permanece preso às idéias metafísicas de afirmação de um sentido, de uma verdade mais originária do ser, em relação à qual é preciso se afastar ou se manter em reserva.

A desconstrução do “homem”, tal como empreendida por Derrida<sup>59</sup>, não tem por objetivo liquidar, eliminar ou dissolver o sujeito e, sequer, posicionar-se de modo hostil ao ser humano. De acordo com Paulo Cesar Duque-Estrada essa seria uma imputação falsa, já que a desconstrução do sujeito seria, antes, “um questionamento e um deslocamento de sua pretensa centralidade, de seu pretenso caráter originário ou fundacional.” O pensamento sobre o sujeito adquire outra perspectiva, “a partir de múltiplas determinações, como ocupando certo lugar dentro de certa economia. Enfim, ele é reinscrito numa rede mais ampla de conceitos, e isso nada tem a ver com liquidação, eliminação ou dissolução.”<sup>60</sup>

Se não se trata, então, de um pensamento do inumano ou hostil ao conceito e ao valor do ser humano. O que afirma é, constantemente, uma suspeição quanto a princípios universais, finalidades ou ao *telos* do humano. É um pensamento que retira o “homem” da clausura de ser tratado como “algo” que reúne a todos em um “nós”, pois esse “nós”, com freqüência, esconde ou faz apagar “que ou quem é esse ‘nós’, quem afirma esse ‘nós’, com base em quê, com vistas a quê, em que condições esse ‘nós’ é afirmado, etc.”<sup>61</sup>

---

<sup>57</sup> Idem, pp. 250-251.

<sup>58</sup> Idem, pp. 252-253.

<sup>59</sup> O questionamento do sujeito foi desenvolvida de muitas outras formas; na França, notadamente, por Foucault, Deleuze, Lyotard e outros, como recorda Paulo Cesar Duque-Estrada (Idem, p. 253).

<sup>60</sup> Idem, p. 253.

<sup>61</sup> Idem, p. 254.



A desconstrução coloca sempre em suspeição a qualidade do “nós”, o pertencimento a uma comunidade – e uma teoria comunitarista – que pode se constituir tanto uma promessa como uma ameaça, uma crença na tradição e um conservadorismo excludente. Isso, porém, não alinha Derrida a uma perspectiva liberal, dado o conteúdo subjetivista da mesma, que não dá conta da responsabilidade pelo outro. Segundo John Caputo, Derrida seria um “in-vencionalista” (*in-ventionalist*), “porque seu olhar ou ouvido está sempre voltado ao que está por vir e porque ele se mantém em constante vigilância para todas aquelas forças que conteriam o que está vindo, que barrariam ou preveniriam a invenção do outro”.<sup>62</sup> A perspectiva derridiana, nesse sentido, alinha-se àquelas que são céticas a qualquer apelo à comunidade ideal.

Na leitura da desconstrução, a alteridade atravessa a construção da identidade e o que há é, antes, um “abalo de identidade”, um deslocamento de pretensões por identidades fixas para um movimento permanente, ativo<sup>63</sup> (porque sempre já operante) e passivo<sup>64</sup> (porque sua repetição indefinida é a própria condição de sua significação), de “identificação”. Dada a premência do rastro, a identidade nunca pode ser apropriada, fixada, apreendida em uma essência, descrita ou categorizada por uma fórmula universal. A identidade existe não apenas em relação à diferença (o outro), como a diferença a contamina, desde sempre. O termo “identificação” seria uma tradução melhor para esse movimento, esse “processo contínuo de ‘ex-apropriação’, de ‘alienação sem alienação’, de uma ‘propriedade (‘auto’) que jamais se perde e jamais se reapropria’, processo este que se repete ‘interminável, indefinidamente, fantasmático...’”.<sup>65</sup> Esse movimento de *différance* é o que demandará do direito sempre mais justiça.

Seria, portanto, “um erro reduzir a concepção derridiana de justiça como aporia à tolerância de diferenças”, pois isso equivaleria a “identificar a justiça com uma descrição positiva ou com valores ou normas jurídicas estabelecidas”.<sup>66</sup> A

---

<sup>62</sup> John Caputo, *Deconstruction in a Nutshell: A Conversation with Jacques Derrida*. New York: Fordham University Press, 1997, p. 109. No original: “... because his eye or ear is always turned to what is to come and because he keeps a constant watch for all those forces that would contain what is coming, that would forestall or prevent the invention of the other”.

<sup>63</sup> Cf. Paulo Cesar Duque-Estrada, “Derrida e a escritura”, in *Às margens: a propósito de Derrida* (org.). Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2002, p. 20.

<sup>64</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>65</sup> Duque-Estrada, *idem*, pp. 14-15 (citando trechos de Derrida em *O Monolinguismo do Outro*)

<sup>66</sup> Drucilla Cornell, *The Philosophy of the Limit*. New York: Routledge, 1992, p.181.

decisão com pretensão de fazer o justo reconhecimento de singularidades enfrenta as aporias da experiência jurídica e o paradoxo de decidir pela exclusão dos “outros outros”.<sup>67</sup> Um discurso jurídico sobre o reconhecimento de identidades e diferenças não poderia ser concebido “como medida de justiça”, senão “na esperança de justiça”. Se, por um lado, é justo – e necessário – que as demandas sociais conquistem o reconhecimento jurídico, não é possível estar seguro quanto à medida justa desse reconhecimento. O reconhecimento jurídico promove o enrijecimento das identidades, dificultando a diferenciação interna, a heterogeneidade e a permeabilidade da identidade.

Ao se desconstruírem “as repartições que instituem o sujeito humano (...) como medida do justo e do injusto”, não se apaga tal diferenciação, não se promove a injustiça, nem mesmo se abdica do pensamento ético-político-jurídico da justiça. Trata-se, antes, de reinterpretar “todo o aparelho de limites nos quais uma história e uma cultura puderam confinar sua criteriologia.”<sup>68</sup>

Houve aliás um tempo, nem longínquo nem terminado, em que ‘nós os homens’ queria dizer ‘nós os europeus adultos machos brancos carnívoros e capazes de sacrifícios’. (...) Podemos fazer sofrer um animal, e nunca se dirá, no sentido dito próprio, que ele é um sujeito lesado, a vítima de um crime, de um assassinato, de um estupro ou de um roupo, de um perjúrio – e isto é verdade *a fortiori*, segundo se pensa, para aquilo que chamamos de vegetal ou de mineral, ou para as espécies intermediárias, como a esponja. Houve, há ainda, na espécie humana, muitos “sujeitos” que não são reconhecidos como sujeitos, e recebem esse tratamento do animal (...) O que se chama confusamente de animal, portanto o ser vivo como tal e sem mais, não é um sujeito da lei e do direito. A oposição do justo ao injusto não tem nenhum sentido no que lhe concerne.<sup>69</sup>

Derrida prossegue, aliás, com a afirmação de que o sacrifício carnívoro é algo essencial para a estrutura da subjetividade de “nossa” cultura (ocidental, antropocêntrica, moderna, industrial), sendo esse canibalismo, simbólico ou não, verificado “no aleitamento, no amor, no luto e, na verdade, todas as apropriações simbólicas ou lingüísticas.” Daí observar que o sacrifício carnívoro está no fundamento “do sujeito intencional e, se não da lei, pelo menos do direito, a diferença entre a lei e o direito, a justiça e o direito, a justiça e a lei permanecendo

<sup>67</sup> John Caputo, *Deconstruction in a Nutshell...* ob. cit., p. 139.

<sup>68</sup> Derrida, *Força de Lei*, ob. cit., p. 36.

<sup>69</sup> Idem, p. 34.

aqui aberta sobre um abismo.”<sup>70</sup> Falar de injustiça contra o que é chamado de animal exigiria, segundo Derrida, uma reconsideração da “totalidade da axiomática metafísico-antropocêntrica que domina, no Ocidente, o pensamento do justo do injusto”.<sup>71</sup>

O aspecto ético e político da desconstrução de Derrida, que o aproximará de Emmanuel Lévinas, é a abertura ao outro, ao devir que desestabiliza a autoridade da presença e a presença da autoridade, ainda mais, “ao imprevisível do que não é nem presença nem ausência (esta última sendo uma mera modificação da presença), mas sim outro.”<sup>72</sup> Na reflexão sobre o direito, essa abertura ética e política significará questionar “a origem, os fundamentos e os limites de nosso aparelho conceitual, teórico ou normativo em torno da justiça”<sup>73</sup>, impedindo que o interesse pela justiça seja neutralizado.

Eu seria tentado, até certo ponto, a aproximar o conceito de justiça – que tendo a distinguir, aqui, do direito – daquele de Levinas. Eu o faria em razão daquela infinidade, justamente, ou da relação heteronômica a outrem, ao rosto de outrem que me comanda, cuja infinidade não posso tematizar e do qual sou refém.<sup>74</sup>

Para Lévinas, a totalidade forja uma neutralidade na idéia de “homem”. Essa neutralidade, porém, é centrada no mesmo, na identidade não-contraditória, e exclui o outro, com toda sua diferença. Mesmo o pensamento crítico estaria inserido nessa ordem do *logos*, pois, como visto, a refutação reafirma o princípio da identidade, ao ter que pressupor aquele sentido para depois negá-lo. Lévinas considera que é preciso mudar o eixo da filosofia, tomá-la com outro sentido que seria, justamente, o do combate à ontologia. A proposta da Ética como filosofia primeira vem promover essa mudança de eixo do pensamento, ao priorizar a alteridade ou o outro como condição de possibilidade do pensamento. “A verdade supõe a justiça”.<sup>75</sup>

---

<sup>70</sup> Idem, p. 35.

<sup>71</sup> Idem, ibidem.

<sup>72</sup> Paulo Cesar Duque-Estrada, “Derrida e a crítica heideggeriana do humanismo”, ob. cit., p. 255.

<sup>73</sup> Derrida, *Força de Lei*, ob. cit., p. 37.

<sup>74</sup> Idem, p. 41.

<sup>75</sup> Apud Derrida, idem, p. 54.

A alteridade surge como condição de toda justiça possível. A verdadeira alteridade não é a do outro contraposto de maneira dialógica ao “eu” ou ao mesmo. Pode-se cogitar que, mesmo nessa relação, o outro seria inalcançável pela consciência, já que ter consciência do outro será sempre ter uma consciência de si, sem jamais poder “penetrar”, no sentido de adotar e se tornar a consciência mesma do outro. Ou que, sequer, seria possível intuir a existência do outro sem transformá-lo, de alguma forma, em mim mesmo e trair, imediatamente, sua alteridade. A alteridade radical, para Lévinas, vai além dessa relação e surge em face da emergência do terceiro que não se encontra em uma relação de simetria, mas sim a uma distância infinita, separado por um abismo assimétrico. Esse terceiro é inteiramente outro (*tout autre*), um “lugar” para além do ser, “tempo” que nunca existiu, uma dissimetria absoluta que só poderia significar como rastro.<sup>76</sup>

Do aparecimento do terceiro, aquele que não responde por si e perante o qual não se pode deixar de responder, a instância mais outra do outro, passa-se da experiência ética para o pensamento da justiça. Lévinas define a justiça como “a relação com outrem” e como “a direiteza da acolhida feita ao rosto”.<sup>77</sup> O “humanismo judaico” de Lévinas, cuja base é o conceito de “outrem” e não o de “homem”, permite-lhe falar que “‘a extensão do direito de outrem’ é a de ‘um direito praticamente infinito’.”<sup>78</sup> Desse modo, de acordo com Derrida, “equidade, aqui, não é a igualdade, a proporcionalidade calculada, a distribuição equitativa ou a justiça distributiva, mas a dissimetria absoluta.”<sup>79</sup>

O pensamento de Derrida “tem algo de um levinasianismo generalizado”, segundo a análise de John Caputo, pois o que para Lévinas “constitui o inteiramente outro, são estendidas por Derrida para *todo e qualquer outro*”, inclusive àquilo que é chamado de animal e, também, “as coisas materiais inorgânicas, pela simples razão de sua existência concreta, de sua insistência na e sobre a sua singularidade.”<sup>80</sup>

<sup>76</sup> Rafael Haddock-Lobo, “Persursos do outro: ontologia, ética e desconstrução”, in *Espectros de Derrida*, ob. cit., pp. 147; 151.

<sup>77</sup> *Totalidade e Infinito*, apud Derrida, *Força de Lei*, ob. cit., pp. 41-42.

<sup>78</sup> Derrida, idem, p. 42.

<sup>79</sup> Idem, ibidem.

<sup>80</sup> “Por amor às coisas mesmas: o hiper-realismo de Derrida”, in *Às margens...* ob. cit., pp. 36-37.

Somente a singularidade existe e esse é o axioma a que Derrida obedece. A representação da singularidade pelo âmbito lingüístico significa sua entrada na esfera da idealidade. O signo que dá nome ao singular, ele sim é repetível e universalizável, mas não a singularidade em si mesma, que é irrepetível. A linguagem abstrata, que encontra dificuldade de lidar com o fato particular, incorre no risco de abandonar a existência individual e concreta.<sup>81</sup>

... Derrida nos adverte sobre a desconstrutividade dos nomes próprios em vista, precisamente do caráter indeseconstruível da singularidade. Mas, pelo fato do singular ser a única coisa que existe, e as coisas que existem encontrarem-se em situações singulares, o que Derrida está dizendo- tomando-se todas as devidas precauções – consiste numa afirmação da natureza indeseconstruível da *hiper-realidade* do singular.<sup>82</sup>

O “hiper” do realismo que John Caputo percebe em Derrida refere-se à transcendência do outro. A “coisa em si” não pode ser vista senão como a pretensão de que algo se faça presente ou se passe por presença real. Aquilo que é transcendente, por sua vez, é inacessível, não por limitação das faculdades, mas pela estrutura mesma da transcendência. Para Derrida, a transcendência do inteiramente outro deve ser amada e respeitada em sua inacessibilidade, em sua inteira alteridade.<sup>83</sup> A desconstrução das estruturas de representação sua inscrição na iteração é um “gesto de amor, de justiça, de dar ao singular o que lhe é devido, de entrega e rendição a ele”.<sup>84</sup> De acordo com Drucilla Cornell, “Derrida pode ser entendido por deslocar com maior sucesso a dicotomia da transcendência e imanência pela exposição da ‘imanência’ da ética da alteridade na iteração.”<sup>85</sup>

A desconstrução confere atenção máxima à singularidade; e confere a tensão da singularidade com as estruturas que buscam representá-las. A representação é, a rigor, impossível. A representação da singularidade só pode pretender funcionar na medida de seu *uso* pragmático, de sua repetição, de seu sucesso performativo, e não pelo resultado de qualquer análise profunda de sua semântica. O

<sup>81</sup> John Caputo, *idem*, p. 37.

<sup>82</sup> *Idem*, p. 38.

<sup>83</sup> *Idem*, pp. 38-39.

<sup>84</sup> *Idem*, p. 34.

<sup>85</sup> “From the Lighthouse”, in *Cardozo Law Review*, New York, vol. 11, nº 5-6, julho-agosto de 1990, p. 1708.

relacionamento com o absolutamente outro, ou infinitamente outro, é uma relação interrompida, já que esse outro não se “entrega por completo à relação”, não se coloca ao alcance e não se encaixa no horizonte de qualquer formulação.

Se o fechamento e a tentativa de totalização da justiça são impossíveis e não se dão senão como violência, por outro lado sua abertura ao porvir é estrutural, irreduzível e necessária. O porvir distingue-se do futuro, pois este pode surgir como a simples repetição da ordem presente, sem abertura à vinda do outro, sem a possibilidade de justiça. Se não há justiça possivelmente presente, o apelo à justiça terá a estrutura de uma promessa, um porvir sem horizonte de espera, para além de uma eventual expectativa do “futuro-presente” (esse futuro que pode ser antevisto porque resultado de movimentos no interior de uma mesma estrutura ou sistema). A experiência impossível da justiça se passa em outra experiência temporal. É a experiência que Derrida explica como aquela de:

... retornar a algo outro, a outro passado, presente ou futuro, a um outro tipo de temporalidade que é até mais antiga que o passado e mais além do futuro. É outra presença. Quero pensar em um passado ou um vir a ser, por vir, que não seja apenas um presente modificado, não o futuro-presente ou o passado-presente, mas outra experiência com relação ao passado e ao porvir, que se passa pela relação com o Outro ou Outros.<sup>86</sup>

Ocorre que, se nesses termos a “presentificação” da justiça é impossível, tampouco ela prescinde de uma resposta. O peso do outro, que força a desconstrução do direito, exige que se responda ao outro de maneira responsável, obriga que se fale ao outro e na língua do outro. A alteridade, que define essa forma de conceber a justiça, é, também, um chamamento à responsabilidade. Ao ser questionado sobre o que seria o “algo” que força a desconstrução das coisas, Derrida é direto:

É o outro; se podemos dizer-lo em uma palavra, é o outro. O que chamo justiça é o peso do outro, que dita minha lei e me faz responsável, me faz responder ao outro, obrigando-me a falar-lhe. De modo que é o diálogo com o outro, o respeito à singularidade e à alteridade do outro que me empurra, sempre de uma forma contínua e inadequada, a intentar ser justo com o outro (ou comigo mesmo como

---

<sup>86</sup> “On Being”. ob. cit.

outro).<sup>87</sup>

Derrida verifica um caráter afirmativo na “idéia de justiça” que lhe parece “indestrutível”. Trata-se da “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 da dominação reguladora.”<sup>88</sup> A tentativa de aproximar a estrutura desconstruível do direito da exigência infinita da justiça, responder a toda singularidade do outro, introduz a experiência da aporia como “condição de possibilidade” do direito justo.

### **3.3. Aporias e a possibilidade de decisão justa e responsável**

Derrida lembra que algumas das maiores injustiças históricas foram praticadas com a imposição lingüística, notadamente na violência da colonização e da hegemonia cultural sobre outros povos. Em diversos países, a experiência da colonização foi violenta, a começar pela imposição de um língua estranha às culturas locais. A imposição de uma língua oficial sobrepujando as diferenças entre minorias nacionais ou étnicas, de certa forma, pode ser observada nos próprios agrupamentos das formações dos Estados.

Foi o caso na França, pelo menos duas vezes, primeiro quando o decreto de Villers-Cotteret consolidou a unidade do Estado monárquico, impondo o francês como uma língua jurídico-administrativa e proibindo o latim, língua do direito e da Igreja, até que se permitisse a todos os habitantes do reino deixarem-se representar numa língua comum, através de um advogado intérprete, sem deixar que se lhes impusesse aquela língua particular que ainda era o francês. É verdade que o latim já carregava uma violência. A passagem do latim ao francês marcou apenas a transição de uma violência a outra. O segundo grande momento da imposição foi o da Revolução Francesa, quando a unificação lingüística adotou por vezes as formas pedagógicas mais repressivas, pelo menos as mais autoritárias. (...) O problema lingüístico existe ainda e será, por muito tempo, agudo, precisamente naquele lugar onde as questões da política, da educação e do direito são inseparáveis.<sup>89</sup>

---

<sup>87</sup> La democracia como promesa. Entrevista a Elena Fernandez. *Jornal de Letras, Artes e Ideias*. 12 de octubre, 1994, pp. 9-10.

<sup>88</sup> *Força de Lei*, ob. cit., p. 49.

<sup>89</sup> *Idem*, pp. 39-40.

O que acima se lê pode ser interpretado como metonímia daquilo que ocorre no julgamento de pessoas ou grupos que não compreendem a língua em que a lei está inscrita ou na qual o julgamento é pronunciado. São as situações violentas em que o “sujeito”, e notadamente o sujeito “de direito”, não compreende a linguagem em que o direito é enunciado, aí incluída a linguagem do direito processual que estabelece as regras do uso “técnico” dessa linguagem, bem como a exigência da representação “técnica” por meio de um advogado. O julgamento poderá ser dito justo se todos “aqueles que estabelecem as leis, os que julgam e os que são julgados, as testemunhas no sentido largo e no sentido restrito, todos os que são garantes do exercício da justiça, ou melhor, do direito”, ou seja, “todos os ‘sujeitos’ concernidos” puderem compreender e se expressar na mesma língua.<sup>90</sup>

O problema surge na tentativa de conciliar o direito com a exigência infinita da justiça. A justiça exige que o outro seja ouvido, mas não só. Ouvir o outro, naquilo que sua língua diz, na singularidade de suas regras, seus costumes e suas leis, é condição de toda justiça possível. Apenas ouvir, porém, no sentido de tolerar a diferença do outro, será insuficiente. A justiça exige que se *fale* a língua do outro.

Endereçar-se na língua do outro é, ao mesmo tempo, a condição de toda justiça possível, ao que parece, mas isso parece não apenas rigorosamente impossível (já que só posso falar a língua do outro na medida em que dela me aproprio, ou que a assimilo segundo a lei de um terceiro implícito), mas até mesmo excluído da justiça como direito, na medida em que parece implicar um elemento de universalidade, o recurso ao terceiro que suspende a unilateralidade ou a singularidade dos idiomas.<sup>91</sup>

O terceiro surge como um chamamento ao universal e, ao mesmo tempo, como a afirmação da alteridade irreduzível. O direito que se pretende justo deve buscar responder, com retidão, à singularidade do outro que se apresenta perante o sistema jurídico, mas sem poder recebê-lo em toda sua singularidade, na medida em que deve, também, ser formulado em caráter geral e manter-se aberto aos outros. Uma formulação do direito como justiça, de um direito que busque justiça ou que pretenda fazer justiça enfrentará o paradoxo de se endereçar à alteridade singular, totalmente outra, ao mesmo tempo em que empreende esse

---

<sup>90</sup> Idem, pp. 32-33.

<sup>91</sup> Idem, p. 32.



endereçamento em caráter geral, se não pela determinação de uma fórmula geral, ao menos por meio de uma linguagem que exige algum grau de compartilhamento e generalidade. O direito é necessário como direção, como retidão, o que supõe que ele seja corretamente formulado, no sentido de apresentar um endereçamento preciso:

“Não devemos carecer de endereço, mas sobretudo, não devemos errar de endereço. Ora, o endereço é sempre singular. Um endereço é sempre singular, idiomático; enquanto a justiça, como direito, parece sempre supor a generalidade de uma regra, de uma norma ou de um imperativo universal. Como conciliar o ato de justiça, que deve sempre concernir a uma singularidade, indivíduos, grupos, existências insubstituíveis, o outro ou eu *como* outro, numa situação única, com a regra, a norma, o valor ou o imperativo de justiça, que têm necessariamente uma forma geral, mesmo que essa generalidade prescreva uma aplicação que é, cada vez, singular?”<sup>92</sup>

Essa estrutura aporética do direito justo não afasta a necessidade da ordem jurídica; ao contrário, exige dela, sempre, cada vez mais. A impossibilidade da justiça, sua indesejabilidade, marca a possibilidade da desconstrução do direito. É possível ler, em Derrida, uma separação entre o direito e a justiça mas, ao mesmo tempo, a afirmação da indissociabilidade de ambos. Não é claro o limite entre direito e justiça e é impossível que esse limite seja claramente identificado.

Tudo seria ainda simples se essa distinção entre justiça e direito fosse uma verdadeira distinção, uma oposição cujo funcionamento permanesse logicamente regulado e dominável. Mas acontece que o direito pretende exercer-se em nome da justiça, e que a justiça exige ser instalada num direito que deve ser posto em ação (constituído e aplicado – pela força, “*enforced*”). A desconstrução se encontra e se desloca entre ambos.<sup>93</sup>

Derrida explora três exemplos de aporias, alertando que se trata de um “um único potencial aporético que se distribui infinitamente”.<sup>94</sup> O cálculo do direito justo, traçado na borda das experiências aporéticas do direito exige a tomada de

---

<sup>92</sup> *Força de Lei*, ob. cit., p. 31.

<sup>93</sup> *Idem*, pp. 42-43.

<sup>94</sup> *Idem*, p. 41

uma decisão “regrada e sem regra”, “assombrada pelo indecidível”, “urgente e sem horizonte”.

O direito é elemento do cálculo, da previsão, da segurança da repetição e da centralidade de uma ordem jurídica. Ele não é certeza da justiça, embora seja necessário à justiça, pois a “a justiça é incalculável” e “exige que se calcule o incalculável”.<sup>95</sup> A justiça, sendo o incalculável, manda calcular. A justiça sem força é impotente, como já disse Pascal.<sup>96</sup> Em outras palavras, sem a afirmação do direito justo, ou do direito que pretende fazer justiça, não pode haver justiça.

O direito não é a justiça. O direito é o elemento do cálculo, é justo que haja direito, mas a justiça é incalculável, ela exige que se calcule o incalculável; e as experiências aporéticas são experiências tão improváveis quanto necessárias da justiça, isto é, momentos em que a *decisão* entre o justo e o injusto nunca é garantida por uma regra.<sup>97</sup>

Uma decisão não pode ser considerada justa por simplesmente seguir uma fórmula pronta, anteriormente dada, como aplicação de um processo previamente calculado, ou a realização de um futuro planejado e já antecipado. Não se obtém justiça do resultado da operação de uma máquina, de um programa previamente concebido. Muito embora se possa considerar que uma decisão tomada nesses moldes obedece e está de acordo com o sistema jurídico, não se pode dizer com certeza que ela é conforme a justiça. Ao se aplicar uma regra a um caso particular, é possível dizer se o direito foi respeitado, mas se não a justiça o foi. Para Derrida, não se poderia, sequer, considerar esse ato uma verdadeira decisão, pois sendo resultado de um cálculo, de um programa, já poderia ser previamente conhecido. Derrida, então, continua:

Se eu me contentasse com a aplicação de uma regra justa, sem espírito de justiça e sem inventar, de certa maneira, a cada vez a regra e o exemplo, eu estaria talvez a salvo da crítica, sob a proteção do direito, agiria de modo conforme ao direito objetivo, mas não seria justo. Eu agiria, como diria Kant, *em conformidade* com o

---

<sup>95</sup> Idem, p. 30.

<sup>96</sup> V. capítulo 2, seção 2.3.

<sup>97</sup> Derrida, *Força de Lei*, ob. cit., p. 30.

dever, mas não *por dever* ou *por respeito* à lei.<sup>98</sup>

Agir em conformidade com as regras objetivadas do direito, ou de uma formulação generalizada da justiça, não será, portanto, o mesmo que respeitar o imperativo ético da justiça, da alteridade absoluta, conforme a percepção de Derrida. O momento da decisão, que não é simples, nem é simplesmente o da aplicação de regras (pois aí não haveria o que decidir), é mais que o momento da interpretação e aplicação do direito. É o momento necessário e inescapável do cálculo, um cálculo que deve reinventar o jogo em que está inserido.

Ainda que a decisão justa deva reinventar o jogo, ela deve também repetir algo, conformar-se a uma lei preexistente, conservar um direito, promover uma interpretação re-instauradora. Não se poderá dizer da justiça de uma decisão que não se refira a algum direito, ou que não possa considerar alguma regra como dada, para além daquela que resulta de sua interpretação “reinventiva”.

Para ser justa, a decisão de um juiz, por exemplo, deve não apenas seguir uma regra de direito ou uma lei geral, mas deve assumi-la, aprová-la, confirmar seu valor, por um ato de interpretação reinstaurador, como se lei não existisse anteriormente, como se o juiz a inventasse ele mesmo em cada caso.<sup>99</sup>

O julgamento justo, portanto, será aquele que reavalia as regras e reinventa o direito em cada caso. É fazer o que Stanley Fish descreve como “julgamento fresco” (*fresh judgement*), considerar cada caso como um caso singular, que exige uma decisão absolutamente única e que nenhuma regra anterior pode garantir de modo seguro. A decisão justa, nesse sentido, deve conservar a lei e, ao mesmo tempo, ser “suficientemente destruidora ou suspensiva da lei para dever reinventá-la em cada caso e re-justificá-la, reinventá-la pelo menos na reafirmação e na confirmação nova e livre de seu princípio.”<sup>100</sup>

A decisão que pode ser considerada livre é aquela que enfrenta a “experiência daquilo que é estranho, heterogêneo à ordem do calculável e da regra”. Derrida chama de “indecidível” aquele momento de suspense, em que não

---

<sup>98</sup> Idem, p. 31.

<sup>99</sup> Idem, p.44.

<sup>100</sup> Idem, p. 44.

se pode encontrar a regra que fundará a decisão e, ao mesmo tempo, há um “*dever*” de entregar-se à decisão (impossível). O indecidível não se refere à dúvida entre duas possíveis decisões. É, antes, não saber – e não poder saber – o que esperar.

Passada a prova da indecidibilidade, a decisão já terá seguido ou construído uma nova regra e já não poderá ser ou ter sido, desde então, considerada plenamente justa. De todo modo, a indecidibilidade não cessa tão simplesmente. A decisão conserva uma memória da indecidibilidade, um “rastro vivo” que marcará a decisão como tal e permanecerá alojado “ao menos como um fantasma”.<sup>101</sup> Não teria havido decisão se a indecidibilidade pudesse ter sido simplesmente resolvida, concluída, definida, solucionada ou reconciliada.

Dessa forma, a indecidibilidade previne que a decisão possa formular o conceito final da justiça. Ela assegura a desconstrutibilidade do direito contra qualquer decisionismo fundado em uma “axiomática subjetal da responsabilidade, da consciência, da intencionalidade, da propriedade”, qualquer possibilidade de assimilação de um ideal regulador do tipo kantiano ou horizontes do mesmo tipo.<sup>102</sup> Frente ao abismo do indecidível, “uma beirada onde a vertigem nos espreita”, o que se vê são apenas determinações concorrentes: “messianismo ou figuras messiânicas determinadas, de tipo judaico, cristão ou islâmico, idéia no sentido kantiano, escato-teleológico de tipo neo-hegeliano, marxista ou pós-marxista etc.”<sup>103</sup> A desconstrução não se coloca como pensamento que participa dessa concorrência; mas a observa e a acompanha, talvez até acelerando-a.<sup>104</sup>

O problema que Derrida vê nos “horizontes” é que eles indicam uma espera que não se coaduna com a urgência da justiça. A decisão justa é requerida imediatamente. A justiça exige, portanto, uma decisão que será sempre precipitada, porque não pode esperar e alongar-se ao infinito.

A experiência da aporia surge, então, como “condição de possibilidade” do direito que busca a justiça. Não há, segundo Derrida, possibilidade de justiça sem uma experiência aporética. Trata-se, pois, de uma experiência necessária, por impossível que seja; do contrário, não haveria justiça possível.

---

<sup>101</sup> Idem, pp. 47-48.

<sup>102</sup> Idem, pp. 48-50.

<sup>103</sup> Idem, p. 50.

<sup>104</sup> Idem, *ibidem*.

Aporia não é, portanto, uma impossibilidade lógica. É o lugar do abismo assimétrico, da abertura infinita em que é possível o acontecimento de uma “singular mistura de forças”. A experiência da aporia guarda uma relação como o que Derrida chamou de “místico”. Essa experiência pode ser entendida como uma “travessia” impossível, pois a aporia é o “não-caminho”, ou a experiência daquilo que não dá passagem, não permite que seja ultrapassada. A experiência impossível da justiça é uma experiência de algo que não pode ser plenamente experimentado.<sup>105</sup> Houvesse o caminho, seria possível identificar as regras que delimitam o jogo, saber como, se e quando a justiça foi alcançada. No entanto, “Uma vontade, um desejo, uma exigência de justiça cuja estrutura não fosse uma experiência da aporia, não teria nenhuma chance de ser o que ela é, a saber, apenas um *apelo* à justiça”<sup>106</sup>, um “apelo sempre insatisfeito”<sup>107</sup>, em que algum elemento de crença ou fé se mantém indissociável. A certeza da justiça não é possível “fora da figura da boa consciência e da mistificação”.<sup>108</sup> Dessa forma, a referência a uma experiência que “não pode ser ultrapassada” é, em si, fortemente ambígua. Ao mesmo tempo em que ela remete ao não-caminho da aporia, aponta para um futuro – porvir –, no sentido de uma exigência sempre renovada por justiça.

---

<sup>105</sup> Idem, p. 30.

<sup>106</sup> Idem, ibidem.

<sup>107</sup> Idem, p. 39.

<sup>108</sup> Idem, p. 32.