

# ÉTICA E DESCONSTRUÇÃO

## JUSTIÇA E LINGUAGEM DESDE “FORCE DE LOI: LE ‘FONDEMENT MYSTIQUE DE L’AUTORITÉ’”, DE J. DERRIDA

Ricardo Timm de Souza\*

**SÍNTESE** – O texto propõe uma leitura da temática da justiça na obra de J. Derrida a partir não somente da interpretação dos textos em si mas também dos contextos de seu surgimento num determinado momento histórico-filosófico de reconsideração do estatuto da racionalidade e das conseqüências desta reconsideração para a filosofia em geral.

**PALAVRAS-CHAVE** – Ética. Desconstrução. Derrida. Linguagem. Justiça.

**ABSTRACT** – The article analyzes the known conference delivered by Derrida, stressing the dimensions which articulate the themes of ethics and justice with that of deconstruction, from the standpoint of the creation of language in the sense of a radical recasting of the great questions of philosophy and rationality in our days.

**KEY WORDS** – Deconstruction. Ethics. Justice. Language. Rationality.

*“La ruine n’est pas à mes yeux une chose négative”*  
J. Derrida<sup>1</sup>

*Car enfin où la déconstruction trouverait-elle  
sa force, son mouvement ou sa motivation  
sinon dans cet appel toujours insatisfait, au-delà  
des déterminations données de ce qu’on appelle, dans de  
contextes déterminés, la justice, la possibilité de la justice?*  
J. Derrida<sup>2</sup>

Muito diz sobre um determinado pensamento as reações que esse suscita. Tesituras mentais diletantes, fantasmagorias inofensivas, delírios mansos revestidos de pretensa credibilidade intelectual, reformismos, superfluidades e endogenias da tradição não costumam provocar mais do que olhares cúmplices ou complacentes.

\* Professor do Departamento de Filosofia da PUCRS, Porto Alegre.

<sup>1</sup> “Force de Loi: le ‘fondement mystique de l’autorité’”, in: *Deconstruction and the possibility of justice*, *Cardozo Law Review*, v. 11, July-Aug. 1990, n. 5-6, p. 1008. Esse texto será doravante abreviado “FL”. Para maiores referências dos textos citados, cf. as referências bibliográficas no fim do artigo. Com relação à terminologia usada, utilizamos ao longo do texto, por sua força expressiva, neologismos como “construível”, “desconstruível” e outros, derivados da linguagem de Derrida.

<sup>2</sup> FL, p. 956.

Seu lugar os espera ainda antes de surgirem; pertencem já à lógica das adequações, antes mesmo de se saberem adequados. Engrenagens tautológicas, seu vigor e sua vida consistem em se acoplarem às prévias determinações do “bom comportamento”, e é nisso que se esgotam. Não chegaram a nascer, ou melhor, morreram antes de nascer, porque o essencial de sua realidade é permanecerem inócuas à realidade à qual se dirigem.

Outros modelos de pensamento há, porém, que parecem ter o estranho poder de suscitar, no núcleo da racionalidade hegemônica, reações desmesuradas, históricas e mesmo francamente paranóicas; funcionam como catalisadores do delírio e da intolerância, e, por tocarem a medula de algo certamente muito precioso, verão mobilizadas contra si todas as armas que o medo e a insegurança podem destilar quando se vêem ameaçados, do preconceito<sup>3</sup> à ridicularização pura e simples.

Esse é certamente o caso do movimento filosófico conhecido sob o nome de “Desconstrução”. A desconstrução já foi acusada, entre muitas outras coisas, de “fascista”,<sup>4</sup> “fraude intelectual” e “obscurantismo terrorista”;<sup>5</sup> mais próximo de nós, e em terras brasileiras, a desconstrução e alguns de seus representantes, vagamente reunidos sob o nome de “pós-modernismo”, receberam o sugestivo epíteto de “favela intelectual” – não por algum estudante ou repórter desinformado, mas pelo festejado filósofo norte-americano da linguagem John Searle, em entrevista ao jornal Folha de São Paulo. “Houve um desastre: o advento de uma facção anti-racionalista conhecida como pós-modernismo: é uma espécie de favela intelectual. Se tivesse cem anos pela frente, entraria para fazer a limpeza... (e, ao ser pressionado para dar nome)... Derrida, de Man” – assim se pronunciou o fino analista ao ser questionado sobre a comunidade intelectual de seu país.<sup>6</sup>

Uma reação a tal ponto histórica dá o que pensar. A pergunta de Rajagopalan se põe por si mesma: “Por que motivo alguém como Searle, um filósofo de grande destaque e inquestionável prestígio e reconhecimento no campo de Filosofia Analítica, se sentiria tão ameaçado pela desconstrução?”<sup>7</sup> Estaria Searle ainda ressentido com os embates de Limited Inc.?<sup>8</sup> De qualquer forma, eis aí uma questão altamente curiosa.

<sup>3</sup> Cf. nosso Ainda além do medo – filosofia e antropologia do preconceito, de próximo aparecimento.

<sup>4</sup> Cf., sobre esse assunto, GONDEK, Hans-Dieter – WALDENFELS, Bernhard. “Derridas performative Wende”, in: GONDEK, H.-D. – WALDENFELS, B. (Orgs.), *Einsätze des Denkens – Zur Philosophie von Jacques Derrida*, p. 7.

<sup>5</sup> Assim se pronunciou a professora norte-americana Ruth Barcan Marcus, em 1984, contra a escolha de Derrida para a posição de diretor do Collège International de Philosophie: “To establish na ‘International College of Philosophy’ under Derridas’ charge is something of a joke or, more seriously raises the question as to whether the Ministère d’Etat is the victim of an intellectual fraud. Most of those informed in philosophy and its interdisciplinary connections would agree with Foucault’s description of Derrida as practicing ‘obscurantisme terroriste’” (Cit. por Uwe Dreisholtkamp, *Jacques Derrida*, p. 19.)

<sup>6</sup> Cit. por Kanavillil RAJAGOPALAN, “Ética da desconstrução”, in: NASCIMENTO, Evando – GLENADEL, Paula (orgs.). *Em torno a Jacques Derrida*, p. 119.

<sup>7</sup> Op. cit., p. 120.

<sup>8</sup> DERRIDA, J. *Limited inc.*, Campinas: Papirus, 1991.

Porém, ela não é apenas curiosa. Ela é decisiva para a compreensão dos fatos e das lógicas de poder por detrás das teorias.

Para o delineamento de uma resposta, nesse caso específico (que é apenas um entre inúmeros, não apenas no que diz respeito a esse autor, mas no que tangere a muitos outros), não é necessário algum tipo de garimpo exasperante no universo das milhares de páginas escritas por Derrida; a abordagem de apenas um texto fundamental entre muitos outros é mais que suficiente para indiciar respostas que nos parecem altamente pertinentes a tão grave questão.

Um texto privilegiado, porém, que fala de justiça, ética, força, violência, lei, *wal-ten*, *Gewalt*, “to enforce the law” – e de seus sentidos, possibilidades e impossibilidades. “Force de Loi – le fondement mystique de l’autorité” – trabalho que nos propomos a aqui analisar – é em muitos sentidos paradigmático. Não apenas irrompe no universo da desconstrução com uma potência e uma clareza que inviabilizam quaisquer esperanças de inofensibilização do núcleo real da desconstrução, como explicita um vasto leque de sugestões e derivações implícitas ao longo de muitos textos, sugestões que têm a ver com o que realmente importa no processo de desconstrução.

Assim, o objetivo deste texto não é utilizá-lo como *pretexto* para mergulhar na vasta literatura crítica, em variadas línguas, já existente sobre o mesmo – da qual os artigos que aparecem no mesmo volume onde se situa originalmente “Force de Loi” são um primeiro exemplo representativo. Sua ambição é bem mais modesta e definida: trata-se de destacar o que nos parece decisivo, no conjunto desta conferência, para que se compreenda em que sentido asserções fortes – como a que, a certa altura, identifica a desconstrução com a justiça – são não somente o anverso de lugares-comuns que parecem ter fixado domicílio no imaginário filosófico, não somente nacional, a respeito deste modelo de pensamento, como repropõem aquilo que consideramos o propriamente necessário ao pensamento contemporâneo: o autoconfronto consigo mesmo e seus hábitos, ou, o que dá no mesmo, o confronto de si com o que o sustenta. É apenas nesse sentido que o nosso texto, sim, é um pré-texto para, na medida em que tal é de competência das ciências humanas, expor as fímbrias de mais uma (*e apenas mais uma*) radical possibilidade de aproximação de certas estruturas de violência que não habitam o mundo das idéias e das boas vontades, mas exercem seu poder no cerne real das relações humanas que, anteriores às construções científicas, são por essas literalmente *manipuladas*, na reprodução de estruturas de poder espúrio encontráveis nos mais diversos níveis da vida nacional e global.<sup>9</sup>

## II

A primeira questão e, simultaneamente, a questão mais importante, é posta por Derrida ao início do texto. O Colóquio, no qual essa conferência é proferida, leva o nome de “Deconstruction and the possibility of Justice”. O conetivo “e”,

<sup>9</sup> Cf. SOUZA, R. T. “Três teses sobre a violência” in: *Civitas* – Revista de Ciências Sociais, PUCRS, n. 2, 2001.

esse “and” que aproxima dois universos em princípio separados – a desconstrução e a questão da possibilidade da justiça – indica já o cerne do tema e da sua polêmica. Qual o sentido dessa articulação?

Esse título sugere uma questão que toma já por si a forma de uma suspeita; a desconstrução assegura, permite, autoriza a possibilidade da justiça? Torna ela possível a justiça ou um discurso conseqüente sobre as condições de possibilidade da justiça? [...] Terão os assim chamados desconstrucionistas alguma coisa a dizer sobre a justiça, alguma coisa a ver com a justiça? [...] Não será possível, como supõem alguns, que a desconstrução não só não permite nenhuma ação justa, nenhum discurso justo sobre a justiça, mas se constitui mesmo em uma ameaça contra o direito e a ruína da possibilidade propriamente dita da justiça? Sim, respondem alguns, não, responde o outro partido.<sup>10</sup>

Chegamos, nesse nível da polêmica, a uma primeira constatação. *Não há, na desconstrução, a inequivocidade das interpretações já acabadas.* Em outros termos, ocorre já a visibilidade do complexo que interpenetra e simultaneamente afasta dimensões de realidade que se aproximam – no caso (e levando-se em consideração que o colóquio foi organizado por juristas), o que aqui se evidencia é o agudizar-se da tensão entre justiça e direito – “[...] se anunciam já as interpenetrações entre direito e justiça. O sofrimento da desconstrução, onde ela sofre ou onde sofrem os que ela faz sofrer, é possivelmente a ausência de regra e de critério assegurado para a distinção não equívoca entre o direito e a justiça”.<sup>11</sup>

Derrida analisa algumas particularidades da língua inglesa que tem a ver com elementos internos ao processo da *efetividade* da lei ou do direito. As expressões “to enforce the law” – como “the *enforceability* of the law or of contract” –, se diferenciam claramente de uma expressão mais “neutra” como, por exemplo, “aplicar a lei”. “Enforceability”, essa força interna da expressão da língua inglesa parece, segundo ele, conduzir à conclusão de que, por um lado, a justiça do direito é de algum modo sua própria aplicação;<sup>12</sup> e, por outro, de que, por uma tal expressão, como que “não há direito que não implique, *em si mesmo, a priori, na estrutura analítica de seu conceito*, a possibilidade de ser ‘enforced’, aplicado pela força. Certamente há leis não aplicadas, mas não leis sem aplicabilidade ou de ‘enforceability’ de lei sem força, seja essa força direta ou não, física ou simbólica, exterior ou interior, brutal ou sutilmente discursiva e hermenêutica, coercitiva ou reguladora, etc.”<sup>13</sup>

Como, agora, distinguir entre essa “força da lei” e a violência julgada injusta? Tomando o exemplo do alemão: como distinguir a violência (*Gewalt*) do exercício da administração derivada do poder (*walten*, verbo do qual *Gewalt* deriva)? São

<sup>10</sup> FL, 920-922.

<sup>11</sup> FL, 922.

<sup>12</sup> FL, p. 924: “A aplicabilidade, a ‘enforceability’ não é uma possibilidade exterior ou secundária que vem juntar-se, ou não, de forma suplementar, ao direito. Ela é a força essencialmente implicada no conceito mesmo de justiça como direito, da justiça na medida em que se consubstancia em direito, da lei enquanto direito...”

<sup>13</sup> FL, p. 924-926.

afinal distinguíveis? Não desemboca a vontade de justiça, através do exercício da força que é insita a si mesma e que se concretiza em sua formalização e no efetivar-se não-formal dessa formalização, finalmente na violência da injustiça realizada?<sup>14</sup>

Essa questão, central para a compreensão profunda dos liames entre direito e justiça, é alvo de freqüente atenção por parte de variadas escolas filosóficas contemporâneas, como, para citar um exemplo privilegiado, os modelos de ética da Alteridade derivados do pensamento de Levinas; nos próprios textos da chamada Desconstrução, vem sendo tratada com cuidado. O próprio Derrida ressalta o enorme cuidado que a utilização da palavra 'força' – "expressão muito freqüente, pode-se dizer decisiva em lugares estratégicos"<sup>15</sup> – exige continuamente. Expressão, palavra, "[...] sempre acompanhada de uma reserva explícita, de uma *mise en garde*... Chamei muito freqüentemente à vigilância, dei-me conta sobre os riscos que esta palavra oportuniza, seja o risco de um conceito obscuro, substancialista, oculto-místico, seja o risco de uma autorização dada à força violenta, injusta, sem regra, arbitrária".<sup>16</sup>

### III

Há que tratar tal força com cuidado, portanto; não é incomum tender a considerá-la uma dimensão *auto-realizativa* da realidade, uma dimensão que se justifica à medida em que se realiza, e cuja realização é substância de sua própria determinação e índice maior de sua realidade, como, em certa medida, tende a acontecer com os modelos iluministas de liberdade.<sup>17</sup>

Derrida ressalta o fato de ser possível reenquadrar a questão da força no contexto de estabelecimento da *diferença* – entendida, evidentemente, como "dinâmica diferencial", no sentido da desconstrução, e não como categoria lógica entre outras. "Trata-se para mim sempre da força diferencial, da diferença como diferença de força, da força como *différance* ou *force de différence* (a *différance* é uma força *diferida-diferidora*), da relação entre a força e a forma, a força e a significação..."<sup>18</sup>

"Força" não é aqui, portanto, mero exercício de poder, mas – o que é central para as ulteriores reflexões –, se refere "também e sobretudo às situações paradoxais onde a mais intensa força e a maior fraqueza se intercambiam estranhamente".<sup>19</sup> Uma referência indireta à extrema fraqueza que subjaz a muitos exercícios

<sup>14</sup> Cf. FL, p. 926.

<sup>15</sup> FL, p. 928.

<sup>16</sup> FL, p. 928.

<sup>17</sup> Cf. SOUZA, R. T. "Traumatismo e infinito", in: SOUZA, R. T., *Totalidade & Desagregação – sobre as fronteiras do pensamento e suas alternativas*, p. 195-197.

<sup>18</sup> F, p. 928. "Différance" estabelece-se com a relação a "Différence" como o exercício "diferidor" da *Différence*, sua efetividade para além do conceito que, aureolada por um nome de pronúncia idêntica, pulsa de forma diversa *com relação a si mesma* enquanto cinge a correspondência tradicional entre significados e significantes, através da *temporalização* de si mesma, etc. (Cf. p. ex. DERRIDA, J. "A Diferença" in: DERRIDA, J. *Margens da filosofia*, p. 33-63).

<sup>19</sup> FL, p. 928.

concretos de violência implícita à força enquanto exercício de poder? Ou mesmo, uma referência do Outro levinasiano, cujo sentido da apresentação consiste justamente em se expor de maneira absolutamente ex-posta, por decorrência absolutamente fraca, frente à força totalizante do Mesmo – tal como a *força* própria do nascituro radicalmente frágil consiste em *não ter força alguma* no sentido das determinações do Mesmo que pode facilmente aniquilá-lo? O fato mais determinante neste momento, porém, é o reatualizado relevo da *ambigüidade* que habita o núcleo da potência virtual ou real; a *diferença* da potência com relação a si mesma na estrutura propriamente dita de seu exercício.

O que faz, agora, a desconstrução ao lidar com tais variáveis? Em um primeiro momento, ao não propor como temática explícita conceitos consagrados como o de “ética”, “justiça” ou “direito”, parece com eles nada ter a ver; e tal parecer baseia-se, por sua vez, na nostalgia de um mundo onde tais temas assumissem visibilidade cristalina por detrás de seus respectivos conceitos – o mundo das tradições mais consagradas e hegemônicas. A questão é, porém, bem mais complexa. Pois discursos “sobre a dupla afirmação, o dom para além do intercâmbio e da distribuição, o indecível, o incomensurável ou incalculável, sobre a singularidade, a diferença e a heterogeneidade são também, de parte a parte, discursos pelo menos oblíquos sobre a justiça”.<sup>20</sup> Pois a questão da justiça também pode, e mesmo, dada a infinita complexidade dos níveis em que ocorre, *deve ser* abordada desde os parâmetros colaterais que definem essa questão como um problema fundamental. Em outros termos – e essa é uma dimensão que exige extraordinária vigilância –, *não é porque se fala em “justiça” que necessariamente se tem interesse ou preocupação por ela*; é possível, e mesmo necessário, na fidelidade do desejo de justiça, que se fale sobre seus correlatos de efetivação ou não, seus conteúdos particulares e precários, seu questionamento à luz dos desequilíbrios que a pretensão de equilíbrio provoca (e mesmo de fatos e coisas que nem remotamente lembram a questão da justiça enquanto preocupação intelectual), para ter da justiça enquanto *fato humano* – e não meramente conceitual – uma aproximação *singular*, singular e inconfundível como tudo o que é humano. Por isso, “um questionamento desconstrutivo que começa... por desestabilizar ou complicar a oposição de *nomos* e de *physis*, de *thesis* e de *physis* – quer dizer, a oposição entre a lei, a convenção, a instituição de um lado, e a natureza de outro lado, com tudo aquilo que elas condicionam, por exemplo – e esse não é mais do que um exemplo – as questões do direito positivo e do direito natural... um questionamento desconstrutivo que começa... por desestabilizar, complicar ou paradoxalizar os valores como o do próprio ou da propriedade em todos os seus registros, do sujeito, e do sujeito responsável, do sujeito do direito e do sujeito da moral, da pessoa jurídica ou moral, da intencionalidade, etc., e (que parte) de tudo ou a isso segue, um tal questionamento desconstrutivo é um questionamento sobre o direito e a justiça. Um questionamento dos fundamentos do direito, da moral e da política”.<sup>21</sup>

<sup>20</sup> FL, p. 928.

<sup>21</sup> FL, p. 930.

O que está o autor a ressaltar aqui é um constitutivo que nos parece fundamental na discussão sobre a questão da justiça desde um parâmetro contemporâneo de compreensão do tema: a dimensão de absoluta *radicalidade* da mesma, que se opõe a dimensões acessórias do justo enquanto conseqüência de um mundo gestado sem a preocupação direta, ou seja, *primacial*, por ele. A justiça, questão radical por excelência, *radica* em dimensões improváveis do real e de sua análise substantiva;<sup>22</sup> sua questão se propõe desde todos os níveis de inteligibilidade, e não apenas desde os parâmetros consagrados de interpretação essencialista – ou existencialista – de consideração da moral.

Trata-se, assim, de uma consideração *de viés*, oblíqua; evita-se com isso o ofuscamento dos conceitos que resplandece por detrás da *expressão formal* de um julgamento congelado em linguagem já *dita*. *A efetividade da justiça não se confunde com seus enunciados*, e é grande o risco que um enunciado – “tal ação é justa”, “eu sou justo” – traia exatamente o que profere. “(Abordagem) oblíqua como esse momento mesmo, no qual me apresso a demonstrar que não se pode falar diretamente da justiça, tematizar ou objetivar a justiça, dizer ‘isso é justo’ e ainda menos ‘eu sou justo’, sem trair imediatamente a justiça, senão o direito”.<sup>23</sup> *A justiça não se deixa refletir em seu conceito*, por mais grandioso que esse seja, ou por magnífica que seja a conformação ou a moldura no qual um ato, pretensamente justo, pretende se cristalizar. *A justiça não é um julgamento ou uma sentença*; ela se dá na temporalidade da ação que fornece elementos para que alguém possa crer poder captá-la em sua realização. Essa captação, porém, tem tanto a ver com o ato temporalizado quanto, por exemplo, a memória de um fato tem a ver com o fato mesmo, a saber, muito e pouco, e mesmo *nada*; muito, porque *sugere uma evocação*, pouco, porque não se confunde com o ato; nada, porque a imagem do ato *em nenhuma hipótese faz justiça ao ato que não mais existe* (exceto, na melhor das hipóteses, em suas conseqüências, como a fotografia de uma festa *não traz à realidade* a realidade da festa, mas apenas a *evoca* na medida das possibilidades, sugestivas porém restritas. *Ocorre a diferença entre a realização – a verbalização – da justiça e sua substantivação categorial posterior*. E essa diferença – seu sentido de realidade ou, para falar com Derrida, seu sentido diferidor, não existe para além de si mesma, mas, exatamente, na inquietude de si mesma, e apenas ali. *Singular*, absolutamente singular, como tudo o que é humano.

Em outros termos, de certa forma *a justiça é o tempo*, tempo que é escândalo do conceito.

<sup>22</sup> Cf. SOUZA, R. T. “Justiça, liberdade e alteridade ética. Sobre a questão da radicalidade da justiça desde o pensamento de E. Levinas”, in: *Veritas – Revista de Filosofia*, v. 46, n. 2, jun. 2001, p. 265-274.

<sup>23</sup> FL, p. 934.

#### IV

Mas é necessário, nesse ponto, retomar a articulação entre justiça e força. Sem entrar nas considerações do próprio Pascal, que se refere, em vários momentos, à questão da relação entre justiça e força, com desdobramentos muito complexos (por exemplo, no Pensamento 272(298), citado e analisado por Derrida: “Justiça, força. – É justo que seja obedecido o que é justo, e é necessário que se siga o mais forte. A justiça sem a força é impotente; a força sem a justiça é tirânica. A justiça sem força é contestada, porque sempre existem malvados; a força sem justiça é acusada. É preciso, pois, unir a justiça e a força; e, com esse fim, com que o justo seja forte, ou com que o forte seja justo...”<sup>24</sup>), é possível retroagir, através de Pascal, a Montaigne, no que se refere à expressão “fundamento místico da autoridade”. Com efeito, nos Ensaio, III, XIII – “Da experiência”, Montaigne fala do “fundamento místico da autoridade das leis” – “As leis são obedecidas não porque sejam justas, mas porque são leis: é o fundamento místico de sua autoridade, elas não têm outro...”<sup>25</sup> Assim, não é a justiça que garantiria às leis sua credibilidade enquanto tal, mas o fato de serem leis, fato que repousa no mistério de sua origem, o fundo místico de sua autoridade. “(segundo Montaigne) a justiça do direito, a justiça como direito, não é a justiça. As leis não são justas enquanto tais. Não se lhes obedece porque sejam justas, mas porque têm autoridade”.<sup>26</sup>

Tanto em Montaigne como em Pascal – na articulação em conjunto das questões do direito e da justiça – é possível perceber, num primeiro nível, as premissas de uma “filosofia crítica moderna... uma crítica da ideologia jurídica, uma des sedimentação das superestruturas do direito que simultaneamente dissimulam e refletem os interesses econômicos e políticos das forças dominantes da sociedade... o que seria possível e sempre útil”.<sup>27</sup>

Num segundo e mais complexo nível, as reflexões pascalianas se referem a uma imbricação mais sutil, porém não menos incisiva, a uma dimensão fundante que habita já o momento de surgimento da justiça e do direito:

O surgimento mesmo da justiça e do direito, o momento constituinte, fundador e justificador do direito, implica uma força performativa, que significa sempre uma força interpretativa: não, dessa vez, no sentido de que o direito esteja a serviço da força, o instrumento dócil, servil e todavia exterior ao poder dominante, mas no sentido de que o direito entretém com o que se conhece por força, poder ou violência uma relação mais interna e mais complexa. A justiça no sentido do direito... seu momento propriamente dito de fundação ou instituição..., a operação que consiste em fundar, em inaugurar, em justificar o direito, em elaborar a lei, consistiria em um *coup de force*, em uma violência performativa e todavia interpretativa que, nela mesma, não é nem justa nem

<sup>24</sup> PASCAL, Blaise. *Pensamentos*, Porto Alegre: Editora Globo, 1973, p. 97.

<sup>25</sup> Apud DERRIDA, J., *Force de Loi*, Op. cit., p. 938. Sérgio Milliet, na tradução brasileira da Editora Globo, fala no “mistério” do poder das leis: “A autoridade das leis não está no fato de serem justas e sim no de serem leis. Nisso reside o mistério de seu poder; não têm outra base, e essa lhes basta” (MONTAIGNE, Michel de. *Ensaio*, III, “Da experiência”, p. 327).

<sup>26</sup> FL, p. 938.

<sup>27</sup> FL, p. 940.



injusta, e que nenhuma justiça nem nenhum direito prévio ou anteriormente fundador, nenhuma fundação preexistente poderia, por definição, garantir, contradizer ou invalidar.<sup>28</sup>

No núcleo da fundação ou da instituição da justiça *qua* proposição de lei habita assim uma tensão original e originante, prévia à sua ordenação categoricamente inteligível: uma linguagem mais original que a inteligibilidade derivada de sua articulação lógica retroativa em termos de explicação, justificação – “nenhum discurso justificador pode ou deve assegurar o papel de metalinguagem com relação à performatividade da linguagem instituinte ou a sua interpretação dominante”.<sup>29</sup>

A isso, a esse limite do discurso *nele mesmo* enquanto performatividade original – “[...] um silêncio murado na estrutura do ato fundador [...] murado, porque esse silêncio não é exterior à linguagem” – propõe Derrida a designação de “o místico”, num sentido, porém, menos próximo de Montaigne e de Pascal que de Wittgenstein.<sup>30</sup>

Assim,

A origem da autoridade, a fundação ou o fundamento, a posição da lei, não podem, por definição, se apoiar senão finalmente sobre si mesmas, elas são uma violência sem fundamento. O que não quer dizer que elas são injustas em si, no sentido de “ilegais”. Elas não são nem legais nem ilegais em seu momento fundador. Elas excedem a oposição do fundado e do não-fundado, como excedem todo fundacionalismo ou antifundacionalismo. Mesmo se o sucesso de performativos fundantes de um direito (por exemplo, e é mais que um mero exemplo, de um Estado como garantia do direito), mesmo se esse sucesso supõe condições e convenções prévias (por exemplo, no âmbito nacional ou internacional), o mesmo limite “místico” ressurgirá na origem suposta de ditas condições, regras ou convenções, e de sua interpretação dominante.<sup>31</sup>

Estamos aqui às voltas com dimensões extremamente perigosas do pensamento. Pois quais as conseqüências imediatas de uma tal circunstância que se refere a uma origem “mística”, ou seja, inlocalizável na ordem dura das causalidades, das quais seria como que uma “causa primeira” *na sua condição de não-circunscrição* original? Embora à primeira vista possa parecer que se está enviando a uma dimensão de *irracionalidade* original – já que a racionalidade da ordenação lógica (pelo menos a da ordenação lógica da origem em relação a seus derivados ou dos derivados à sua origem) está transtornada pela não-localização original do que se supõe como origem, o tal “fundamento místico” – parece crível propor o caminho inverso e atacar a questão desde outro parâmetro de referência:

A estrutura que descrevo assim é uma estrutura na qual o direito é essencialmente desconstruível, seja porque ele é fundado, construído por sobre estratos textuais interpretáveis e transformáveis (e é a história do direito, a sua possível e necessária transformação, por vezes seu aperfeiçoamento), seja porque seu último fundamento não é, por definição, fundado.<sup>32</sup>

---

<sup>28</sup> FL, p. 942.

<sup>29</sup> FL, p. 942.

<sup>30</sup> FL, p. 942.

<sup>31</sup> FL, p. 942.

<sup>32</sup> FL, p. 942.

A desconstrução do direito não conduzirá, portanto, a uma fundação original do qual deriva, mas simplesmente à sua *historicidade original*; seu “fundamento místico”, para além da visibilidade das origens, funciona não como um repositório de irracionalidade atávica, mas como garantia de que a história desta desconstrução não está ainda narrada no núcleo de uma origem primeira localizável e determinante. Trata-se portanto de uma história com historicidade, e não de alguma espécie de retorno tautológico – e, em última análise, dispensável – à origem de si mesma. A racionalidade da desconstrução, esta árdua razoabilidade histórica, não se confunde, portanto, com uma razão que se desdobra apenas a si mesma num processo de auto-identificação.

De qualquer modo, estamos aqui no cerne de “Force de Loi”. Derrida virá a propor a seguir aquilo que ele mesmo apresenta como sendo o paradoxo que conduzirá, por sua vez, à sua particular “teoria da justiça”.

Que o direito seja desconstruível não é uma circunstância infeliz. Pode-se encontrar aí a chance política de todo progresso histórico. Mas o paradoxo que eu quero submeter à discussão é o seguinte: é essa estrutura desconstruível do direito, ou, se preferem, da justiça como direito, que assegura também a possibilidade da desconstrução. A justiça nela mesma, se tal coisa existe, fora ou para além do direito, não é desconstruível. Não mais do que a desconstrução ela mesma, se tal coisa existe. A desconstrução é a justiça.<sup>33</sup>

“A desconstrução é a justiça”. Justiça para além de suas metáforas, na crueza de seu *processamento* e na improbabilidade de sua síntese. O conceito – conceito de justiça – na contracorrente de si mesmo. Justiça que não sai fora de si, ou seja, que de si não constrói imagens, mas que se dá apenas em si mesma, no tempo que se exige e na ruptura da totalidade de sua idéia. *A justiça é o paradoxo propriamente dito, em si mesmo, a paradoxal realidade do real em si mesma, que não se oferece à idéia clara e distinta de seu reflexo intelectual, que com ela não mantém nenhum parentesco.*

Uma nova e estranha imbricação entre justiça e direito daí advém:

Pode ser que é porque o direito (que eu tentarei distinguir constantemente da justiça) é construível, em um sentido que supera a oposição entre convenção e natureza, é talvez porque ele supera essa oposição que ele é construível e portanto desconstruível... que ele torna possível a desconstrução, ou ao menos o exercício de uma desconstrução que, fundamentalmente, envia sempre a questões do direito. 1. A desconstrutibilidade do direito, da legalidade, da legitimidade ou da legitimação (por exemplo) torna a desconstrução possível. 2. A indesconstrutibilidade da justiça torna também a desconstrução possível, na medida em que se confunde mesmo com ela. 3. Conseqüência: a desconstrução tem lugar no intervalo que separa a indesconstrutibilidade da justiça e a desconstrutibilidade do direito, da autoridade legitimante ou legitimada.<sup>34</sup>

<sup>33</sup> FL, p. 944.

<sup>34</sup> FL, p. 944.

É necessário atentar para o fundamental do que está aqui sendo dito. Não se trata de aplicar, à dimensão aberta pelas questões de direito e justiça – ou pelas questões da justiça para além do direito – um procedimento metodológico qualquer, que levaria incidentalmente o nome provocativo de “desconstrução”; trata-se, pelo contrário, de derivar do núcleo essencial da questão humana fundamental – sua sobrevivência enquanto ser propriamente *humano* (o *sentido* propriamente dito do humano), portanto *relacional*, portanto intimamente imbricado às dimensões sociais de toda a ordem que tornam a vida humana possível – trata-se de derivar daí um exercício de racionalidade que seja, simultaneamente, a reiteração por esse essencial; exercício ao qual advém o nome de desconstrução. Nesse momento, nesse caso específico, desconstrução do processo de *Aufhebung* desse essencial em uma sua idéia na qual se realizaria ou que dispensaria o processamento concreto de seu sentido através simultaneidade de todas as suas dimensões possíveis, que se dariam pretensamente de uma vez para sempre em sua síntese intelectual.

É hora, portanto, de retomar o título do Colóquio, agora porém, de forma algo alterada: “Dito de outra forma, a hipótese e as proposições às quais eu aqui experimentalmente me dirijo apelam mais incisivamente por seu subtítulo: a justiça como possibilidade da desconstrução, a estrutura do direito ou da lei, da fundação, ou de auto-autorização do direito como possibilidade de exercício da desconstrução”.<sup>35</sup> Não “Desconstrução e a possibilidade da justiça”, mas “Justiça *como possibilidade* da desconstrução”, melhor, como a possibilidade propriamente dita do exercício da desconstrução. Não se trata da aproximação de dois universos de sentido, mas da percepção de que o universo infinitamente disperso dos esforços desconstrutivos conduzem a um ponto, e não a um ponto arbitrário ou supérfluo entre outros: ao ponto onde se decide o sentido da racionalidade – a fidelidade ao humano em suas dimensões efetivamente determinantes, ou seja, as questões da justiça e seus contrapontos.

## V

“A desconstrução tem lugar no intervalo que separa a indesconstrutibilidade da justiça e a desconstrutibilidade do direito, da autoridade legitimante ou legitimada”. As premissas estão aqui lançadas, portanto, com toda a clareza. A desconstrução não se move aleatoriamente em meio às infinitas dimensões da linguagem e dos sistemas de pensamento, mas se concentra na perspectiva do humanamente inadiável: reenfoca a sacralidade das promulgações, não para a elas opor um outro tipo de sacralidade ou intocabilidade, *não para entrar em seu jogo infinito de autolegitimações*, mas para habitar a tensão entre a fundação e seus derivados – a idéia de justiça e suas derivações positivas – e o *sentido* desta fundação e de seus derivados – aquilo que, referido pela idéia, não se confunde com idéia alguma. Sem poder abrir mão de nenhuma destas dimensões, é no *intervalo* entre ambas as dimensões que a desconstrução tem lugar: intervalo que traduz o *âmbito* propriamente dito do humano.<sup>36</sup>

<sup>35</sup> FL, p. 944.

<sup>36</sup> Cf. SOUZA, R. T. *O tempo e a Máquina do Tempo – estudos de filosofia e pós-modernidade*, p. 129-162.

A habitação desse intervalo entre fundação e derivados traz à vista alguns dos mais conhecidos e pertinazes esforços derridianos: o questionamento das ordens de igualdade e equalização entre os diferentes, através da identificação de tais procedimentos com o exercício de um poder incisivo e infinitamente mais violento do que faz supor a assepsia de uma determinada fórmula – “toda fórmula... equalização das diferenças – uma ordem e a hierarquia de uma subordinação”.

Chegamos portanto a um ponto extremamente complexo da argumentação. Seguir essa mesma lógica provavelmente não nos levaria a lugar nenhum, exceto à reafirmação (nem ao menos reiteração no sentido de Derrida) do que por si mesmo se evidencia. Este “si mesmo” que, abdicando da retórica do convencimento, difuso na dinâmica intervalar do razoavelmente indescritível que habita por detrás dele e que o sustenta para além de qualquer conceito, não oferece expectativa nenhuma de maior clareza do que já possui, até mesmo – ou principalmente – porque sua substância de realidade *não* é a efetivação da clareza a qualquer custo.

## VI

Uma mudança de sentido se faz portanto necessária. Derrida chama a atenção para outra de suas predileções na língua inglesa – o uso transitivo do verbo “to adress”, endereçar. Não apenas endereçar uma carta, endereçar-se a alguém, mas endereçar um problema – *endereçar-se a alguém endereçando um problema*. Estamos abandonando o universo das meras descrições e adentrando o mundo das intenções e dos relacionamentos; estamos nos dirigindo não somente a algo, mas *com* algo, *sobre* algo, a *alguém* – “nessa noite, estou engajado por contrato em endereçar em inglês um problema, quer dizer, em me dirigir corretamente a ele e a vocês, tematicamente e sem *détour*, endereçando-me a vocês em sua linguagem... nós estamos já, no fato de que eu falo a língua do outro e rompo com a minha, no fato de que eu me rendo ao outro, numa singular combinação de força, *justesse* e justiça”.<sup>37</sup> O endereçamento ou, em outras palavras, o “*dirigir-se a*” constitui (pelo menos neste caso específico), uma condição para o trato do problema da justiça como tal; a linguagem inverte-se de descrição em (*in*)*vocação* – uma invocação que sugere a abordagem de uma questão aporética e infinita, *infinitamente aporética*:

E eu devo, é um dever, “endereçar” em inglês, como vocês dizem em sua língua, os problemas infinitos, infinitos em seu número, infinitos na sua história, infinitos na sua estrutura, referidos pelo título *Desconstrução e a possibilidade da justiça*. Mas nós já sabemos que esses problemas não são infinitos porque sejam infinitamente numerosos ou porque sejam enraizados no infinito da memória e das culturas (religiosas, filosóficas, jurídicas, etc.) que jamais dominaremos. Eles são infinitos, se se pode dizer assim, em si mesmos, porque eles exigem a experiência da aporia que não é sem ligação com aquilo que eu estou a todo momento chamando de mística.<sup>38</sup>

<sup>37</sup> FL, p. 944-946.

<sup>38</sup> FL, p. 946.

É a primeira vez, no contexto, que a justiça é abordada como tal, ou seja, como normalmente é concebida enquanto uma particularmente complexa questão filosófica. Mas justiça que não se chama por seu conceito, mas por uma estranha experiência, a saber: por uma experiência da aporia. Foi de forma altamente indireta que se chegou até ela, *pela porta dos fundos da questão*, se assim se pode dizer. Apresentar-se de forma indireta, chegar sem o apoio de uma moldura conceitual prévia, não significa, porém, assumir uma posição acessória ou secundária qualquer: significa ocupar o *espaço inteiro* da reflexão, o que se traduz pelo extrapolar a moderação dos conceitos. É em conexão com o tema da justiça que duas palavras ásperas ao pensamento filosófico fazem sua entrada: aporia e infinito. Mais: um *infinito aporético e qualitativo*.

Quando eu digo que eles (os problemas da justiça, R.T.S.) exigem a experiência da aporia, entendo com isso duas coisas, já muito complicadas. 1. Uma experiência é uma travessia, como seu nome indica, ela passa através e viaja em direção a um destino ao qual ela encontra a passagem. A experiência encontra a passagem, ela é possível. Ora, nesse sentido não pode haver uma experiência plena da aporia, quer dizer, daquilo que não deixa passagem. Uma *aporia* é um não-caminho. A justiça será, desde esse ponto de vista, a experiência daquilo de que não podemos fazer experiência... Mas 2. eu creio que não há justiça sem essa experiência, por impossível que seja, da aporia. Uma vontade, um desejo, uma exigência de justiça na qual a estrutura não seja uma experiência da aporia não teria chance alguma de ser o que ela é, a saber, o apelo justo da justiça. Cada vez que as coisas se passam e se passam bem, cada vez que se aplica tranqüilamente uma boa regra a um caso particular, a um exemplo corretamente subsumido, segundo um julgamento determinante, pode-se estar certo de que o direito foi cumprido, mas não a justiça. O direito não é a justiça. O direito é o elemento de cálculo, é justo que haja o direito, mas a justiça é incalculável; e as experiências aporéticas são tão improváveis como necessárias da justiça, quer dizer, são momentos nos quais a decisão pelo justo e pelo injusto não é jamais assegurada por uma regra.<sup>39</sup>

Justiça como radical “experiência da aporia”: imprevisibilidade total, da qual nenhuma regra dá conta, que de nenhuma regra deriva, nem ao menos das complexas regras do pensamento bem-ordenado. Nem mesmo a empiria mais básica, a dimensão mais bruta da realidade em sua espontaneidade pré-reflexiva – se tal existe – pode fazer justiça à exigência de justiça. Intrusão incalculável no espectro do possível, a justiça realizada – e não há outra, sua “outra” não é a justiça não realizada, ou a justiça “ainda” não realizada, mas a *injustiça propriamente dita* – não se equilibra no pensamento, não equilibra o pensamento, nem recompõe uma ordem perdida – tais são dignas tarefas do direito exercido com justeza. O que a justiça faz a rigor é *inaugurar o novo* no campo dos acontecimentos da realidade, na história, nas grandes e pequenas histórias que existem enquanto, exatamente, *expectativa* de justiça. É por isso que se trata de uma paradoxal “experiência aporética”. A categoria de “experiência”, como a categoria de “aporia”, são *reinventadas* no exercício da realização da justiça; nunca existiram antes nesse contexto de sentido, seu passado empírico e lógico não é suficiente para lhes fornecer elementos suficientes que

<sup>39</sup> FL, p. 946.

dispensassem sua radical reconfiguração num contexto no qual seu conceito não as sustenta, mas envia para além de si, para a substância a que servem: a justiça enquanto realização *em si*, e não como consequência da execução de uma regra. E essa reinvenção – que é também uma espécie de invenção *ex nihilo*, se dá no exato contexto da estranha contradição que ambas formam enquanto, pela tradição normal, *mutuamente excludentes*. E é por serem mutuamente excludentes que tal combinação se possibilita para além da norma do possível, do possível “normal”. Em outros termos, uma experiência *absolutamente nova*, se o termo “absolutamente” não recai em articulações edificantes do intelecto, e se o termo “nova” diz mais do que a realização ou plenificação do antigo, ou seja, mais do que a tautologia. Improbabilidade absoluta, a realização da justiça é, em seu termo propriamente constituinte, *criação* – criação da situação de justiça, criação “pela primeira vez” da justiça. Infinitos precedentes podem se haver dado, precedentes de realização da justiça; a justiça realizada é, porém, sempre *única*, única em meio ao múltiplo que configura a realidade em sua mais remota origem.<sup>40</sup> É porque essa origem é múltipla que a unidade – a *unicidade*, o *próprio* do ato justo único e incomparável, não obstante a aparência de comparabilidade que um ato justo mantém com qualquer outro ato justo – pode ter sentido. Unicidade tornada possível unicamente porque a na origem se dá a multiplicidade; e exercício de justiça que é *relação* entre os *únicos* que surgem porque *não se confundem* mutuamente em nenhum sentido, porque são, em seu sentido de únicos, *múltiplos*. “Experiência da aporia”, a justiça é *incalculável* porque os múltiplos são demais, em número excessivo para o cálculo, já que habitam a origem da racionalidade; e são simultaneamente estranha e definitivamente *únicos*, na exigência – exigência de justiça – em que propriamente se constituem, e que chamam à vida.

## VII

A sugestão já está dada. Ela sugere, de forma cada vez mais incisiva, que a *linguagem* tem, nesse contexto, uma importância cada vez mais marcada.

A justiça não é uma questão que possa ser, de alguma forma, neutralizada num espaço intelectual. Ela é sempre uma atitude, um *endereço*, um “dirigir-se a” – ela envolve sempre, em todos os seus sentidos e em todas as suas formas, mais de um, e esse “mais de um” significa, exatamente, o núcleo daquilo que, observado desde um viés analítico, se mostra impossível: a “experiência aporética” da justiça, a justiça baseada em uma *experiência impossível*.

Quaisquer concepções da linguagem que suponham ser possível subsumi-la *in toto* em um nível intelectual pretensamente mais alto, mais depurado, menos contaminado pelas circunstâncias que, a rigor, a suportam e constituem, qualquer modelo de estudo da linguagem que a reduza a proposições logicamente analisáveis, num campo de abrangência ou circunscrição controlável, abstraindo da multiplicidade na qual ela pode ter algum sentido de *endereço*, quaisquer des-

<sup>40</sup> Veja-se a idéia do múltiplo enquanto *origem* no pensamento de F. Rosenzweig (cf. SOUZA, R. T., *Existência em Decisão – uma introdução ao pensamento de Franz Rosenzweig*, p. 101-130).

ses modelos e proposições são, definitivamente, incapazes de tolerar ao menos o peso que esse *dirigir-se a* significa. Porém, esse “dirigir-se a” é que constitui a possibilidade de efetivação, não da idéia da justiça, mas do que, em referência à questão da justiça, *suporta* que ela seja concebida *inclusive* como categoria interpretativa ou conceito intelectual operativo, analisável ou referencial: como idéia.

Em suma, trata-se de uma questão não de derivação, mas de *anterioridade*: a linguagem como tal é *anterior* à sua organização intelectual em termos de categorias analíticas – ainda que tal só possa ser percebido *a posteriori*, o que faz que se confunda o *factum* do endereçamento com a análise desse fato, ou seja, que se confunda o que possibilita o *dirigir-se a* com a análise possível, sempre posterior, desse “direcionamento”. Em outros termos, o sentido da linguagem expressa-se desde o “dizer”, na “verbalização”, na “*diacronia*” na qual ela originalmente se constitui, e não no “dito”, na análise do que, desse dizer, é preservado em termos organização intelectual sincrônica.

A linguagem mantém com a justiça, portanto, esse estranho parentesco: ambas oferecem-se, enquanto tais, como que *cedo demais* para a capacidade analítica do intelecto. Aí repousa seu profundo paradoxo: aquilo que, de fato, se dá na análise filosófica de toda a realidade, da realidade como tal – ou seja, o dado de que essa análise, para ser análise, pressupõe uma base de trabalho prévia, a saber, aquilo que será, que é analisado – se propõe de forma *eminente* na questão da justiça como da linguagem, ou seja, justiça e linguagem enquanto *realidade propriamente dita* (aquilo que suporta sua posterior nominalização) resistem menos ao seu “equacionamento” intelectual, resistem ainda menos que os dados empíricos “normais” do real elevados a seu conceito e então explicados a partir deste seu conceito. O “escandaloso” no aqui exposto é que linguagem e justiça somente se mantêm enquanto tais na medida em que não são objetos de análise que pretenda expor seu núcleo de sentido; suportam apenas a análise de seus contextos, derivações, condicionamentos, articulações mútuas e outros dados que *nada dizem* de sua realização plena, porque tais análises chegam atrasadas à sua realização plena, e são análises do que não lhe é essencial, mas do que, para usar uma categoria consagrada na tradição, lhe é meramente *acidental*. Tal como a descrição de uma pessoa, por mais acurada que seja, não supera o nível do anedótico – nenhuma pessoa, enquanto alteridade em si mesma, é congruente com sua descrição por um terceiro – a reflexão sobre a justiça realizada sobre a linguagem realizada, nada pode dizer senão sobre aquilo que, ausente fosse do contexto analisado, em nada invalidaria o efetivamente realizado.

Por que isso? Porque uma dimensão fundamental da realidade, e que a suporta *como tal*, a *temporalidade* do real, o real que é primariamente temporalidade, não pode ser abstraída de sua existência propriamente dita. Temporalidade que significa *multiplicidade* original, desvão interno na idéia de unidade, idéia que aliás somente pode surgir se a multiplicidade (que é sempre multiplicidade temporal) é abstraída em sua diferença e sintetizada num todo sincrônico.

Dá-se o tempo, portanto – o tempo com seus percalços e possibilidades, e é apenas no tempo explícito de sua realização que justiça e linguagem podem ter sentido enquanto tais.

## VIII

Algo as aproxima extremamente, portanto, justiça e linguagem. Esta aproximação, porém, nada tem a ver com a identificação de espécies de um mesmo gênero. Trata-se antes de uma decorrência da realidade enquanto multiplicidade, ou seja, *do real enquanto construção de relações e de sentidos dessas relações*. No núcleo desse evento pulsa o mesmo paradoxo que escandaliza a razão enquanto síntese; Derrida traz um exemplo de tal:

Endereçar-se ao outro na língua do outro, é também, ao que parece, condição de toda justiça possível, mas tal parece não somente impossível, rigorosamente falando (pois eu não posso falar a língua do outro a não ser na medida em que me aproprio dela e a assimilo segundo a lei de um terceiro implícito), mas até mesmo excluído pela justiça como direito na medida em que ela parece implicar um elemento de universalidade, o recurso ao terceiro que suspende a unilateralidade e a singularidade dos idiomas... Quando me endereço em inglês a alguém, é sempre uma prova para mim. Para meu destinatário, também para vocês, eu imagino. Mais do que lhes explicar porque e de perder tempo com isso, eu começo *in media res*, por algumas observações que articulam, para mim, a gravidade angustiante desse problema da língua à questão da justiça, da possibilidade da justiça.<sup>41</sup>

Uma observação importante tem a ver com a impossibilidade da realização ideal de um campo de abrangência de tal ordem que a “equivalência linguística” seja de fato atingida; em toda construção intelectual – ainda numa construção mental compartilhada entre pessoas de boa vontade e movidas pela intenção de aceitação do outro enquanto *outra língua* (que envia a outra linguagem), permanecem muito vivos os resquícios de incompreensibilidade – melhor, de incompreensão (não por insuficiência racional, mas por *posição* de referência relacional e intelectual) que acabam por preservar excessivamente viva a possibilidade de exercício da injustiça:

Nós poderíamos multiplicar os exemplos dramáticos de situações de violência onde alguém julga em um idioma que a pessoa ou grupo de pessoas julgadas não compreendem muito bem, ou não compreendem absolutamente. E por ligeira ou sutil que seja aqui a diferença de competência no domínio de um idioma, a violência de uma injustiça já começou quando os membros de uma comunidade não compartilham de um mesmo idioma. Como, rigorosamente falando, essa situação ideal não é jamais possível, podemos tirar daí algumas inferências acerca do que o título de nossa conferência chama de “possibilidade da justiça” [...]. Essa injustiça supõe que o outro, a vítima da injustiça da língua, seja capaz de uma língua em geral, seja um ser humano como animal falante, no sentido que nós, os homens, damos a essa palavra “linguagem”. Além disso, houve já um tempo que não está longe nem acabou, onde “nós,

<sup>41</sup> FL, p. 948.



os homens” queria dizer “nós, os europeus adultos machos brancos carnívoros e capazes de sacrifícios”.<sup>42</sup>

E o sacrifício, “sacrifício carnívoro... fundamental na nossa cultura... dominante, regrado pela mais alta tecnologia industrial, como o é a experimentação biológica em animais – tão vital à nossa modernidade”<sup>43</sup> – esse sacrifício, que se aproxima de “todos os canibalismos, simbólicos ou não, que estruturam a nossa intersubjetividade no aleitamento, no amor, no luto e, em verdade, em todas as apropriações simbólicas e lingüísticas”,<sup>44</sup> indica, para além de si, formas de estruturação do sujeito humano “(de preferência e paradigmaticamente o macho adulto, mais do que a mulher, a criança ou o animal)”<sup>45</sup>

Uma aproximação desconstrutiva dessa estruturação sacrificial não trará à vista meras polaridades tais como justiça-injustiça, nem avançará uma pretensa tese que tornaria obsoleta essa oposição, mas – e aqui se dá um estranho paradoxo construtivo da desconstrução – indicará, “em nome de uma exigência mais insaciável de justiça”, a “possibilidade de uma re-interpretação de todo aparato de limites em que uma história e uma cultura puderam confinar sua criteriologia”.<sup>46</sup>

Portanto, a desconstrução nada tem a ver com neutralidades hipócritas no que tange às questões fundamentais da justiça e da injustiça (“aquilo que se chama correntemente de desconstrução corresponderá não à confusão que alguns têm interesse em divulgar, a saber, a uma abdicação quase niilista frente à questão ético-política-jurídica da justiça e frente à oposição do justo e do injusto”<sup>47</sup>), mas radicaliza essas questões, de uma forma que dificilmente caberia num quadro conceitual tradicional, num movimento que, por um lado, aponta no sentido de uma

[...] responsabilidade sem limites, e assim necessariamente excessiva, incalculável, frente à memória; e, assim, a tarefa de recordar a história, a origem e o sentido, e assim os limites, dos conceitos de justiça, de lei e de direito, de valores, normas e prescrições que se impuseram e sedimentaram, permanecendo mais ou menos legíveis ou pressupostos [...]. A desconstrução é já engajada por essa exigência de justiça infinita que pode tomar o aspecto dessa “mística” à qual eu me refiro a todo momento [...]. É necessário entendê-la, lê-la, interpretá-la, tentar compreender de onde provém, o que ela exige de nós, sabendo o que realiza através dos idiomas singulares [...] e dessa forma sabendo que a justiça sempre se endereça à singularidade, à singularidade do

<sup>42</sup> FL, p. 950. Nesse momento do texto, Derrida aborda a questão do animal alvo de maus-tratos e de processos judiciais. Não podemos nos alongar, nesse contexto, nessa análise fundamental; seja ressaltada porém a seguinte questão, que nos parece dar muito o que pensar: “caso se queira falar de injustiça, de violência ou de falta de respeito com relação ao que nós chamamos, ainda que confusamente, de animal – a questão é mais atual do que nunca, e eu incluo nela, dessa forma, em nome da desconstrução, um conjunto de questões referentes ao carno-falocentrismo – temos que reconsiderar a totalidade da axiomática metafísico-antropocêntrica que domina no Ocidente o pensamento acerca do justo e do injusto” (FL, p. 952).

<sup>43</sup> FL, p. 950.

<sup>44</sup> FL, p. 950.

<sup>45</sup> FL, p. 950.

<sup>46</sup> FL, p. 950.

<sup>47</sup> FL, p. 950.

outro, apesar de ou porque pretende a universalidade [...] por consequência, jamais ceder sobre esse ponto, mantendo uma constante interrogação sobre a origem, fundamentos e limites de nosso aparato conceitual, teórico e normativo sobre a justiça, o que é, de parte da desconstrução, tudo menos uma neutralização do interesse pela justiça, uma insensibilidade à injustiça.<sup>48</sup>

Isso que significa, por outro lado, uma responsabilidade que, frente à memória, “é uma responsabilidade frente ao conceito mesmo de responsabilidade que regula a justiça e a justeza (*justesse*) de nossos comportamentos, de nossas decisões teóricas, práticas, ético-políticas”.<sup>49</sup>

Tudo envia a uma intensa *des-proporção*, um descontrole conceitual, a uma espécie de momento criador que simultaneamente habita e origina os intervalos histórico-sociais nos quais as transformações e as revoluções jurídico-políticas têm lugar – desproporção que é também uma exigência de retomar, de forma incessante e sempre re-qualificada, a questão da justiça enquanto questão humana fundamental.

## IX

A justiça, a questão da justiça e da injustiça, se apresenta assim, portanto, como a *tarefa por excelência* da desconstrução, sua motivação original bem como a referência continuada de seu exercício.

Porém “desconstrução” significa, também, uma ousadia para além das moderações, dos controles e meios-termos das tradições, dos meios-termos intelectuais tão bem cultivados por certos tipos de pensamento que fazem de seu pretensão equilíbrio sua tentação maior;<sup>50</sup> através da tensão de fronteiras do pensamento, chega-se à des-neutralização de todo e qualquer pensamento. E isso não por algum capricho filosófico qualquer, mas porque o pensamento, enquanto reflexão da vida vivida, na manutenção da fidelidade ao real e ao mundo, não se pode permitir passar ao largo da tensão contínua, do movimento e da construção do sentido – da radical não-neutralidade – nos quais a vida, a realidade e o mundo se constituem propriamente enquanto tais (quer dizer, enquanto não meros reflexos estático-intelectuais de si mesmos).

Por isso, é não somente possível, mas fundamentalmente necessário, que se abra a possibilidade de abordagem de *dimensões de sentido não previamente resolvidas* num construto racional qualquer, sem que isso signifique algum tipo de aposta em algum tipo de irracionalidade. É disso que vive o ser humano; em outras palavras, é isso que o constitui: a aposta no futuro, ou seja, no tempo da construção do sentido.

<sup>48</sup> FL, p. 952-954. Cf. ainda: “[A desconstrução] é [...] uma excedência hiperbólica na exigência da justiça, a sensibilidade a uma espécie de desproporção essencial que devem inscrever o excesso e a desadequação nela e que conduza à denúncia não somente dos limites teóricos mas também às injustiças concretas... na boa consciência que se detém frente a tal ou qual determinação herdada de justiça” (FL, p. 954).

<sup>49</sup> FL, p. 954.

<sup>50</sup> Cf. SOUZA, R. T. *Totalidade & Desagregação – sobre as fronteiras do pensamento e suas alternativas*, op. cit., p. 101-116.

*As mais urgentes das questões exigem as mais ousadas das respostas*; a filosofia, que, por sua origem e sua vocação, aborrece a pusilanimidade de qualquer ordem, vê aí não seu escândalo, mas sua possibilidade pura e simples.

Qual questão humana se coloca hoje, em termos de urgência que significa vida e *sobre-vivência*, ao nível das questões da justiça e da injustiça? Como pode ser concebida qualquer realidade, se essa realidade radical – a possibilidade de o humano subsistir na construção de uma sociedade ética, quer dizer, que sustente a possibilidade de a vida continuar – não é re-proposta desde a *raiz da própria possibilidade* de conceber toda e qualquer realidade? *Como filosofar, se a filosofia esquece que a sua condição mais original de possibilidade, sua determinação definitiva, é a manutenção da vida em geral (o que inclui a vida de quem filosofa)*, e essa manutenção exige a construção de condições éticas fundamentais em termos de efetivação da justiça enquanto realidade efetivada?

Portanto, a aposta no inusitado e na ousadia real do pensamento não significam, hoje, nenhuma extravagância, e sim a aposta na possibilidade de continuar pensando para além das tautologias e sistemas de pensamento que transformam a vida em geral – e a vida humana em particular – num apêndice de interesses outros que aqueles que a dignidade humana exige desde si mesma.

No campo específico da desconstrução – e em articulação com as exigências intelectuais da tradição – Derrida chamará tais ousadias, no presente contexto e no que concerne à questão da justiça, de “aporias”. Aporias, porém, que derivam não de escolhas intelectuais incidentais quaisquer, mas exatamente do *núcleo* onde as determinações de futuro do próprio pensamento – do pensamento enquanto estranhamento de sua tentação auto-referente (estranhamento que surge por seu atrito, exatamente, com a diferença) se determinam desde o pulsar original do próprio pensamento que não repousa, *que não pode repousar sem aniquilar a si mesmo*.<sup>51</sup> Núcleo que, no essencial de sua determinação, se constitui em “uma aporia única cujo potencial aporético se distribui ao infinito”.<sup>52</sup>

A referência aqui é o conceito de justiça de Levinas, do qual Derrida se aproxima devido exatamente à sua irredutibilidade à potência intelectual do Mesmo – na medida em que, ao ser a relação com o Outro, alteridade que não constituo, refere-se à infinitude ética que minha finitude intelectual não é capaz de organizar.<sup>53</sup> Esta tensão é desdobrada no âmago das questões que, em termos de justiça, são eminentemente decisivas. Não fazem parte, portanto, de aspectos acessórios das questões da justiça; antes, constituem estas questões propriamente ditas, enquanto tais, enquanto irredutíveis à sua idéia, e das quais a idéia não é e não pode ser mais, exatamente, que uma “idéia”.

<sup>51</sup> Cf. SOUZA, R. T. “Da neutralização da diferença à dignidade da Alteridade – estações de uma história multicentenária”, in: SOUZA, R. T. *Sentido e Alteridade – Dez ensaios sobre o pensamento de Emmanuel Levinas*, p. 189-208.

<sup>52</sup> Cf. FL, p. 958.

<sup>53</sup> Cf. FL, p. 958. Sobre o sentido de Levinas enquanto crítico da tradição filosófica ocidental, cf. SOUZA, R. T. *Sujeito, ética e história – Levinas, o traumatismo infinito e a crítica da filosofia ocidental*.

Numa forma que daí deriva, alguns exemplos de decorrência deste potencial aporético são “endereçoados” por Derrida: a “epoché da regra”, “a fantasmagoria do indecível” e a “urgência que barra o horizonte do saber”.

a) A “epoché da regra”

Essa “aporia” refere-se à conhecida questão da responsabilidade daquele que julga. Ninguém que julga, julga senão conforma alguma regra, algum regramento ou critério prévio; e, todavia, todo aquele que julga, julga *para além* de todo e qualquer regramento ou critério prévio:

Para ser justa, a decisão de um juiz, por exemplo, deve não somente seguir uma regra de direito ou uma lei geral, mas deve assumi-la, aprová-la, confirmá-la em seu valor, por um ato de interpretação reinstaurador, como se em seu limite a lei não existisse previamente, como se o juiz inventasse a lei a cada caso. Cada exercício da justiça como direito não pode ser justo a não ser como um “fresh judgement” [...] para que uma decisão seja justa e responsável, é necessário que em seu preciso momento, se é que acontece, ela seja simultaneamente regrada e sem regra, conservadora da lei e também destrutiva ou suspensiva da lei ao ponto de dever em cada caso reinventá-la, re-justificá-la, reinventá-la ao menos na reafirmação e na confirmação nova e livre de seu princípio. Cada caso é outro, cada decisão é diferente e requer uma interpretação absolutamente única, que nenhuma regra existente ou codificada não pode e nem deve garantir.<sup>54</sup>

Esse paradoxo acaba por transtornar a sincronização na qual se pode basear um enunciado que sintetizaria, no presente do indicativo, a ocorrência de um ato circunscrito à sua realização efetiva;

Desse paradoxo segue-se que em nenhum momento pode-se dizer *presentemente* que uma decisão é justa, e, ainda menos, “*eu sou justo*”. No lugar de “justo”, pode-se dizer legal ou legítimo, em conformidade com o direito, regras e convenções que autorizam um cálculo mas nos quais a origem fundadora não faz mais do que adiar o problema da justiça. Porque no fundamento ou na instituição desse direito, o mesmo problema da justiça foi proposto, violentamente resolvido, quer dizer soterrado, dissimulado, reprimido. O melhor paradigma é aqui a fundação dos Estados-nações ou o ato instituinte de uma constituição que instaura o que se chama de [...] estado de direito.<sup>55</sup>

A questão da justiça, assim, não se sincroniza jamais; ela escapa ao momento que plenificaria a sua realização, porque ela não se subsume no conceito e, sim, se dá no *decorrer do tempo*. É daí que advém a paradoxalidade do paradoxo, se assim podemos dizer: do fato de que a mera idéia de síntese, no que diz respeito à questão da justiça, não suporta o acontecimento – ou não-acontecimento – da justiça efetivada. As questões de justiça exigem em todos os seus termos, momentos e formas, a *refundação* de si mesmas, como se fosse a “primeira vez” que ocorrem no espectro da realidade. Trata-se do *novo* que, pelo decorrer do *tempo*, irrompe no campo do conhecido. A cristalização de tal novidade no presente do indicativo do verbo ser é

<sup>54</sup> FL, p. 962.

<sup>55</sup> FL, p. 962.

não somente impossível, mas indica a tentação e o sonho do conceito: resumir em si a realidade. O fato da reinvenção, porém, que é verificável *cada vez que o problema da justiça se coloca enquanto tal*, ou seja, cada vez que a *questão humana da justiça* assume toda a sua radicalidade, transborda de todo e qualquer conceito e reenvia à multiplicidade de origem, que habita a realidade que *suporta* todo e qualquer conceito e, por decorrência, toda e qualquer racionalidade e filosofia, na medida em que racionalidade e filosofia *não se resolvem em si mesmas*.

Passamos assim do sonho da Razão ao árduo dia-a-dia da racionalidade, que não sabe de si mais do que seu dia – seu momento de exercício, sua terrível tarefa de dar organicidade ao infinito dos acontecimentos, de saber socraticamente, a cada momento, que nada sabe. “A cada razão se pode opor outra razão” (Camus) – e, portanto, pode-se propor à Razão o anverso de si mesma: seu tempo de construção que a sustém e que ela não abarca.

#### b) A fantasmagoria do indecível

O exercício da justiça é assombrado pelo indecível. É o que se faz presente na decisão sem que alguma articulação com os demais elementos da decisão possa esgotar seu sentido ou resolvê-lo num todo completo

O indecível, um tema freqüentemente associado à desconstrução, não é somente a oscilação entre duas significações ou duas regras contraditórias e muito determinadas, mas igualmente imperativas (por exemplo aqui o respeito ao direito universal e de equidade mas também da singularidade sempre heterogênea e única do exemplo não-subsumível). O indecível não é somente a oscilação ou a tensão entre duas decisões, é a experiência daquilo que, estrangeiro, heterogêneo à ordem do calculável e da regra, deve, todavia – é dever que se deve falar – dar-se à decisão impossível levando em conta o direito e a regra. Uma decisão que não faça a prova do indecível não será uma decisão livre, ela não será que a aplicação programável ou o desdobramento de um *processus* calculável. Ela poderá ser, talvez, legal, mas não será justa. Mas no momento de suspensão do indecível, ela não será igualmente justa, pois apenas uma decisão é justa. E uma vez passada a prova do indecível (se tal é possível), ela seguiu novamente uma regra ou se deu uma regra, inventou-a ou a reinventou, reafirmou, ela não é mais *presentemente* justa, plenamente justa.<sup>56</sup>

É no momento preciso do exercício pleno do ato justo que a dimensão *nova* – ou seja, que não está escrita em lugar algum, à cuja autoridade qual não se pode recorrer em nenhuma hipótese, faz seu pleno aparecimento. “Novo” é outro nome para indecível: o fulcro mais solene da decisão, aquilo que a caracteriza *como tal*, escapa à sua tematização intelectual pela incapacidade de organizar, num todo sintético, todos seus elementos; *alguns permanecem fora do alcance de sua justificação*, e, entre esses, o indecível definitivamente presente é o mais determinante. O ato de exercício da justiça – se tal ato existe – *não é plenamente controlável em si mesmo*. Seu *sentido* – se é que assume sentido – não se dá à síntese que organiza causalmente os atos parciais que o envolvem, tais como seguir a lei ou obedecer a regras. É a existência de um *momento impossível*:

---

<sup>56</sup> FL, p. 962.

Em nenhum momento uma decisão parece poder ser dita presentemente e plenamente justa; ou ela não é tomada segundo uma regra, e nada permite chamá-la justa, ou ela já seguiu uma regra – recebida, confirmada, conservada ou reinventada – que nada garante absolutamente, por seu lado; e se ela estivesse garantida, a decisão recairia em cálculo e não poderia ser chamada justa... o indecível permanece ... (como um) fantasma essencial em toda decisão, em todo acontecimento de decisão. Sua condição de fantasma desconstrói desde o interior toda segurança da presença, toda certeza e toda pretensão criteriológica que nos assegura a justiça de uma decisão, na verdade do acontecimento propriamente dito de uma decisão. Quem poderá jamais assegurar que uma decisão como mesma teve lugar? Que ela, segundo tal ou qual condicionamento, seguiu uma causa, um cálculo, uma regra, sem nem ao menos essa detenção imperceptível que marca toda decisão livre, no momento de aplicar ou não uma regra?<sup>57</sup>

Pois estamos lidando não com uma variável controlável, mas com a exorbitância infinita da própria “idéia de justiça” – “infinita porque irredutível, irredutível porque devida ao outro, devida ao outro antes de todo contrato, porque ela provém do outro como singularidade sempre outra”.<sup>58</sup> Uma espécie de aposta no infinito, na imperiosidade do infinito, um tipo de loucura – “e a desconstrução é louca por essa justiça. Louca por esse desejo de justiça”.<sup>59</sup>

### c) A urgência que barra o horizonte do saber

[...] a justiça, por irrepresentável que seja, não espera. É o que não deve esperar [...]. Ela não se pode dar a informação infinita e o saber sem limite das condições, das regras ou dos imperativos hipotéticos que poderiam justificá-la. E mesmo se ela dispusesse desses dados, mesmo que ela se desse o tempo e todos os saberes necessários a esse sujeito, o momento de *decisão*, *enquanto tal*, permanece sempre um momento finito de urgência e de precipitação, já que não pode ser a consequência ou o efeito desse saber teórico ou histórico, dessa reflexão ou dessa deliberação, já que ele marca sempre a interrupção da deliberação jurídico-, ético- ou político-cognitiva que a precede, que lhe deve ter precedência.<sup>60</sup>

Urgência de justiça: urgência *extrema*, sempre atrasada, que não pode esperar. O tempo, que concorre para sua incisividade extraordinária, concorre também para a obsolescência imediata de todo e qualquer artifício – de índole intelectual ou outra – que, em algum momento, venha a sugerir alguma *justificativa* para a não-ocorrência da justiça. Toda justificativa nesse teor, parodiando Levinas (“toda forma de exploração do ser humano não é senão um eufemismo do assassinato”), não passa do eufemismo da *injustiça realizada*. Não existem razões que possam se interpor entre o desejo de justiça e sua realização, a não ser aquelas razões que

<sup>57</sup> FL, p. 962-964. Segue-se: “Toda a axiomática da responsabilidade, da consciência, da intencionalidade, da propriedade que comanda o discurso jurídico atual e dominante, a categoria de ‘decisão’ até seus recursos aos pareceres médicos, é de uma fragilidade e de uma imprecisão (*grossièreté*) teórica que não tenho necessidade de ressaltar aqui. E os efeitos dessa limitação são suficientemente concretos e massivos para que eu não tenha necessidade de dar exemplos” (FL, p. 964).

<sup>58</sup> FL, p. 964.

<sup>59</sup> FL, p. 964.

<sup>60</sup> FL, p. 966.

*escamoteiam* esse desejo transformando-o em algum tipo de arranjo intelectual bem-construído, *substituindo-se assim ao real que não pode esperar*, substituindo o real por sua imagem ou sua caricatura. Jogo de espelhos, límpida cortina de fumaça; no fim a postergação da justiça é simplesmente a traição da expectativa do tempo, a esperança desesperada de que não haja mais esperança. *Mas há o tempo*.

“O instante de decisão é uma loucura, diz Kierkegaard. Tal é particularmente verdadeiro do instante de decisão da justiça que tem de dilacerar o tempo e desafiar as dialéticas.”<sup>61</sup> No caso da incisividade absoluta da justiça, deve subverter inclusive o procedimento de conduta intelectual de centenas de anos de ordenações ontológicas que gostariam de ver na justiça uma derivação possível ou necessária do ser, do saber ou da razão; se a justiça tem um sentido, este sentido se propõe *antes* de todo ser, saber e razão, pois este sentido é deles o *substrato mais profundo* e cuja ocorrência define não só a base por sobre a qual a racionalidade pode se desdobrar, mas também por sobre a qual toda e qualquer relação humana – o mundo desde o menor núcleo individual até a mais grandiosa das instituições – se pode desenvolver. Antes que dois conversem, ou que um conte seus pensamentos e projetos, proponha suas idéias ou pergunte o que tem a perguntar, *é necessário que um, em uma decisão anterior a toda e qualquer racionalização que se possa seguir, não seja morto pelo outro*, ou toda e qualquer relação, toda e qualquer filosofia, toda e qualquer é definitivamente abortada.<sup>62</sup> *É por isso* que, segundo Levinas, “a verdade supõe a justiça”,<sup>63</sup> e não o contrário.

## X

É fundamental observar, aqui, que tais considerações de modo algum isentam a quem quer que seja de refletir continuamente, em sua moldura histórica e social precisa, as justificativas do direito positivo, muito menos de se abster de lutas jurídico-políticas,<sup>64</sup> lutas essas motivadas pela necessidade da justiça que é – agora podemos avançar tal asserção sem riscos extremos de mal-entendidos – a *necessidade filosófica fundamental*, da qual toda e qualquer verdade pode derivar enquanto, exatamente, sentido humano de verdade.

Reencontramos, a essa altura do itinerário, quem em verdade nunca nos abandonou: a linguagem enquanto dizer da necessidade da justiça. Toda vontade modesta ou grandiloquente de organização, categorização, classificação, que

---

<sup>61</sup> FL, p. 966-968.

<sup>62</sup> Não podemos, nesse momento, nos deter sobre as complexas derivações de tal “urgência instantânea” para os diversos tipos de enunciados da linguagem e para os temas dos horizontes teleológicos de realização da justiça (a esse segundo tópico, dedicará toda a segunda parte de “Force de Loi”). De qualquer modo, Derrida dedica à questão dos enunciados de linguagem alguns fortes, embora pontuais, parágrafos nesse momento de “Force de Loi” (Cf. FL, p. 968).

<sup>63</sup> Cit. por DERRIDA, J., FL, p. 968.

<sup>64</sup> Cf. FL, p. 970.

pretenderia submeter essa necessidade a um termo comparativo, ou avaliativo, maior, acaba por recair na questão de que assenta por sobre um condicionamento anterior que permite seu surgimento ou sua existência. Assim, por exemplo, quando M. Frank expõe da seguinte forma o que entende ser o pensamento de Derrida:

Não a presença em si (*Selbstgegenwart*), mas a “*différance*” – a aberta diferenciação imprevisível – auxilia as “*marques*” lingüísticas a encontrar o sentido e o significado. Dessa maneira o pensamento identitário, logocêntrico, se revela como um caminho sem saída da “épisteme ocidental” e dele somente se pode fugir por uma “*déconstruction*” (um arrasar até os fundamentos). Ela será um pensamento além da presença, do *lógos*, da metafísica, da identidade e da controlabilidade racional. “Indiferenciabilidade semântica” (*incontrôlabilité des effets du sens*) é a palavra mágica desse novo pensamento do lado de lá da *ratio*, à qual oferece ego o “*anything goes*” daqueles que perderam o contato, por falta de exercício, com a confiabilidade (*Verbindlichkeit*) do argumentar. Dessa maneira, a semântica do discurso deve ser ultrapassada em favor dos traços a-significantes daquilo que Derrida designa, com uma arrojada metonímia, “escrita” [sic]. Assim, todo o discurso responsável e capaz de argumentação deve ser suspenso [...]. Essa instância do *lógos* deve, portanto, ser desgastada e devem ser abolidos os compromissos discursivos nele inscritos. Esse combate deve ser travado sobretudo contra o sujeito consciente como agente do *lógos* [...]. Desse modo, naturalmente, a linguagem autonomizada (ou melhor a *escrita*) herda todos aqueles traços que a modernidade havia atribuído ao sujeito auto-reflexivo e adulto, a saber a espontaneidade da fundação de sentido e de transformação do sentido – só que o “texto infinito” que “se fala a si mesmo” (“*un langage qui se parle [ou qui se murmure] tout seul*”), às nossas costas e por cima de nossas cabeças, não pôde mais receber o atributo da maioridade. A isso corresponde na esfera ético-política uma suspeição generalizada contra o “espírito” reflexivo e adulto.<sup>65</sup>

Essa tese geral é compartilhada, aliás, por muitos outros autores, parece ser de um outro Derrida do que esse que analisamos, o qual explicitamente – de forma por vezes até mesmo extraordinariamente enfática – aponta para a absoluta necessidade da reflexão filosófica sobre as origens, as condições, a história e a circunstâncias nas quais as certezas se sugerem e se gestam, inclusive a certeza de que um “sujeito reflexivo e adulto” seja a única instância de decidibilidade sobre o verdadeiro e o adequado em filosofia e em tudo o mais. No lugar da “linguagem autonomizada” está sendo reproposto um “logos autonomizado”, que não tem aparentemente *sede* nem *proveniência*, nem *interesses*, *poder discursivo* ou *conquistas* muito bem definíveis e localizáveis a resguardar, mas paira por sobre tudo, inclusive por sobre o que não se dá imediatamente a ele.

Derrida aponta sim para a necessidade da auto-reflexividade e da maturidade – não é isso senão o que, de certa forma, tem feito continuamente desde seus primeiros textos sobre Husserl. E apresenta sim uma “suspeição com relação ao espírito reflexivo e adulto”, pelo menos com relação àquele que nunca se deteve sobre as circunstâncias especiais nas quais assume sua legitimação. Talvez

<sup>65</sup> Apud STEIN, Ernildo. *Diferença e Metafísica – ensaios sobre a desconstrução*, p. 151-152.



aponte porém uma *outra* estrutura de auto-reflexividade *que leve a sério* as condições que permitiram e permitiram aos filósofos – a alguns filósofos e não a outros – a emissão de juízos de valor: uma determinada circunscrição ética que os respeitou ao ponto de poderem construir e divulgar os seus discursos. Não estamos por isso, ao compartilharmos algumas dimensões do filósofo argelino, retrocedendo aquém de toda e qualquer construção racional, mas indo de certo modo além delas – até as dimensões que evidenciam, num meditar dos subterfâneos da linguagem, do pensamento, do poder e das justificativas e hierarquias daí derivadas, os reais constitutivos de certas construções que são tão magníficas teoricamente como humanamente inócuas ou perniciosas em termos das exigências que hoje – no tempo da falência das essências e da derrocada final na crença ingênua no infinito da razão – se propõem como *as* questões propriamente ditas da espécie humana.

\* \* \*

*A acusação de irracionalidade é uma das retóricas preferidas de modelos de racionalidade hegemônicos para tentar desqualificar outras racionalidades, ou mesmo outras possibilidades da racionalidade.* Nada de novo sob o sol; a história da filosofia tem sido, ao longo dos séculos, a tensão entre a promulgação de sistemas e teorias como verdades e a suspeita sempre presente de que a verdade está para além do campo de abrangência de sistemas e teorias. Isso se expressa, no exemplo citado ao início desse texto (que é, reiteremos, nada mais que um entre inúmeros), naquilo a que conduz, exatamente, o confronto de uma asserção consigo mesmo. O estranho é que provém justamente de um estudioso da linguagem, que, em seu rompante histórico, desvela sua verdadeira visão de mundo – “uma espécie de favela intelectual... se tivesse cem anos, entraria para fazer a limpeza”. Nessa estrutura de violência do discurso, a mera idéia de que numa favela possa existir algo além do que precisa ser “limpo” nem ao menos se pode aproximar de uma tal proposição – proposição que é absolutamente fechada, dogmática e obscurantista como as estruturas dogmáticas do pensamento que muitas filosofias da linguagem pretenderiam desmascarar em sua insuficiência interna; ou, analisada a proposição em um nível moderadamente mais profundo, uma tal idéia não se pode aproximar porque uma tal proposição pretende determinar a realidade de uma vez para todas, distinguir definitivamente o ser do não-ser, substituir o real por sua imagem, para poder dominá-lo, nem que seja pela destilação de uma metáfora infeliz. Eis aí a essência de muitas “filosofias da linguagem” (e não só da linguagem): um instrumento de violência e manutenção de poder, aureolado pela “credibilidade” inatacável da neutralidade, muito bem armada com uma pretensão de “rigor” que é, em verdade, a rígida fidelidade ao seu sentido de domínio. Nada que se pareça, ou indique, ainda que muito remotamente, a linguagem humana propriamente dita, aquela que não sabe tudo o que diz.

Na verdade, o que está em jogo aqui, como na maioria das explosões histórico-paranóicas que pretendem enviar um determinado modelo de pensamento à vala sem esperança da “irracionalidade”, é algo infinitamente mais simples: trata-se do *medo de perder o controle do discurso* (o que é uma questão de manutenção de

poder), medo que envia a um outro, mais “filosófico”: trata-se do *medo mortal da linguagem real*, enquanto não enquadrada na estrutura mental prévia e controlada do discurso, tal como, exatamente, a linguagem propriamente dita nasce em cada oportunidade em que pode nascer, ou seja, em cada *encontro*. Confissão velada de um *tempo patológico* que evita de todas as formas deter o giro de si em torno a si mesmo<sup>66</sup> – na esperança de que tal lhe retorne a segurança há muito perdida – o enquadramento da linguagem em molduras bem-comportadas (que, aliás, tornariam impossível as artes, a poesia, a literatura em geral) ameaça inviabilizar a filosofia, condenando-a a se contentar com um luminoso jogo de espelhos. Nada mais, nada menos que o *medo do outro* que, com sua mera presença, me obriga a reconsiderar meus fundamentos e legitimações. Enfrentar-se com esse medo: a questão por excelência de uma filosofia que não se contenta com pouco. Talvez a mais antiga das questões da história da filosofia, mas também a mais nova e a mais urgente, condição de evitação da guerra total.

## Referências bibliográficas

- BENNINGTON, G.; DERRIDA, J. *Jacques Derrida*. Rio de Janeiro: Zahar, 1996.
- CAPUTO, John (Org.). *Deconstruction in a Nutshell – a conversation with Jacques Derrida*. New York: Fordham University Press, 1997.
- . *The Prayers and Tears of Jacques Derrida – Religion without Religion*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 1997.
- CULLER, Jonathan. *Sobre a desconstrução – teoria e crítica do pós-estruturalismo*. Rio de Janeiro, Record/Rosa dos Tempos, 1997.
- DERRIDA, Jacques. *Adieu à Emmanuel Levinas*. Paris: Galilée, 1997.
- . *Positions*. Paris: Minuit, 1972.
- . Force de Loi – Le fondement mystique de l'autorité. In: *Deconstruction and the possibility of justice*. Cardozo Law Review, v. 11, 1990, p. 920-1045.
- . *Espectros de Marx*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.
- . *Margens da filosofia*. Campinas: Papirus, 1991.
- . *Limited inc*. Campinas: Papirus, 1991.
- ; VATTIMO, Gianni et al. *A Religião*. Lisboa: Relógio d'Água, 1997.
- DREISHOLTKAMP, Uwe. *Jacques Derrida*. München: Beck, 1999.
- GONDEK, Hans-Dieter; WALDENFELS, Bernhard (Orgs.). *Einsätze des Denkens – Zur Philosophie von Jacques Derrida*. Frankfurt A. M.: Suhrkamp, 1997.
- HAVERKAMP, Anselm (Org.). *Gewalt und Gerechtigkeit – Derrida-Benjamin*. Frankfurt A. M., Suhrkamp, 1994.
- KIMMERLE, Heinz. *Jacques Derrida zur Einführung*. Hamburg: Junios, 2000.
- KOFMAN, Sarah. *Derrida lesen*. Wien: Passagen Verlag, 2000.

<sup>66</sup> Cf. SOUZA, R. T. *Metamorfose e Extinção – sobre Kafka e a patologia do tempo*, p. 107-115.

- MONTAIGNE, Michel de. *Ensaíos*. Porto Alegre: Globo, 1961.
- NASCIMENTO, Evando. *Derrida e a literatura – “notas” de literatura e filosofia nos textos da desconstrução*. Niterói: EdUFF, 2001.
- ; GLENADEL, Paula (Orgs.). *Em torno a Jacques Derrida*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2000.
- PASCAL, Blaise. *Pensamentos*. Porto Alegre: Globo, 1973.
- RABATÉ, Jean-Michel; WETZEL, Michel. *L’Ethique du don – Jacques Derrida et la pensée du don* (Colloque de Royaumont 1990). Paris: Métailié, 1992.
- RÖTZER, Florian. *Französische Philosophen im Gespräch*. München: Klaus Boer, 1987.
- SOUZA, Ricardo Timm de. *Totalidade & Desagregação – sobre as fronteiras do pensamento e suas alternativas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.
- . *O tempo e a Máquina do Tempo – estudos de filosofia e pós-modernidade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.
- . *Existência em Decisão – uma introdução ao pensamento de Franz Rosenzweig*. São Paulo: Perspectiva, 1999.
- . *Sujeito, ética e história – Levinas, o traumatismo infinito e a crítica da filosofia ocidental*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.
- . *Metamorfose e Extinção – sobre Kafka e a patologia do tempo*. Caxias do Sul: EDUCS, 2000.
- . *Sentido e Alteridade – Dez ensaios sobre o pensamento de Emmanuel Levinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.
- . Justiça, liberdade e alteridade ética. Sobre a questão da radicalidade da justiça desde o pensamento de E. Levinas. In: *Veritas – Revista de Filosofia*, v. 46, n. 2, jun. 2001, p. 265-274.
- . Três teses sobre a violência. In: *Civitas – Revista de Ciências Sociais*, Porto Alegre, ano 1, n. 2, dez. 2001, p. 7-10.
- . Fenomenologia e Metafenomenologia: substituição e sentido – sobre o tema da ‘substituição’ no pensamento ético de Levinas. In: SOUZA, R. T.; OLIVEIRA, N. F. (Orgs.). *Fenomenologia hoje – existência, ser e sentido no alvorecer do século XXI*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001, p. 379-414.
- STEIN, Ermildo J. *Diferença e Metafísica – Ensaíos sobre a desconstrução*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.
- WALDENFELS, Bernhard. *De Husserl a Derrida – Introducción a la fenomenologia*. Barcelona: Paidós, 1997.
- . *Postmoderne und Dekonstruktion – Texte französischer Philosophen der Gegenwart*. Stuttgart: Reklam, 1990.
- WEBER, Elisabeth. Gedächtnisspuren. Jacques Derrida und die jüdische Tradition. In: STEGMAIER, Werner (Org.). *Die philosophische Aktualität de jüdischen Tradition*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2000.