

Justiça porvir e o tempo do outro: derrida leitor de Levinas

*Justice to come and the time of the other:
Derrida reading Levinas*

Manoel Uchôa¹
José Tadeu Batista de Souza²

Resumo

Discorrer sobre a proximidade entre os trabalhos de Jacques Derrida e Emmanuel Lévinas perpassa pela amizade e a interlocução que mantiveram durante toda a vida. Como um referencial caro a Derrida, a ética levinasiana surgiu como uma alternativa a tradição filosófica do Ocidente. Assim, nos caminhos heterogêneos que suas obras traçaram, pode-se marcar uma profunda intercessão: a alteridade é constitutiva no pensamento. Logo, o último moralista de nossa época tem uma contribuição pertinente ao pensador da desconstrução. Pretende-se nesse artigo analisar a relação do pensamento desses filósofos em relação à categoria de Justiça a partir da alteridade.

Palavras-chave: Justiça; Alteridade; Desconstrução;

Abstract

Discuss about the proximity between the works of Jacques Derrida and Emmanuel Levinas passes through their friendship and interlocution that they sustained during all life long. As a deep influence to Derrida, the levinasian ethics emerged as an alternative from the philosophical tradition of Western. So, in the heterogeneous way their works have taken, it could be possible to mark a profound intersection: the alterity is constitutive in the thinking. Then, the last moralist of our time has a relevant contribution to the thinker of deconstruction. This article aims to analyze the relation of this philosophers concerning to the category of Justice as from the alterity.

Key-words: Justice; Alterity; Deconstruction;

¹ Manoel Carlos Uchôa de Oliveira. Doutorando no PPGCJ-UFPB. Professor Assistente I na Unicap. E-mail: manoel.cuo@gmail.com

² Doutor em Filosofia - PUCRS. Professor do curso de Filosofia e do Mestrado de Ciências da Religião da Unicap

1 Por um direito infinito: a abertura da experiência do impossível

Discorrer sobre a proximidade entre os trabalhos de Jacques Derrida e Emmanuel Lévinas perpassa pela amizade e a interlocução que mantiveram durante toda a vida. Como um referencial caro a Derrida, a ética levinasiana surgiu como uma alternativa à tradição filosófica do Ocidente. Assim, nos caminhos heterogêneos que suas obras traçaram, pode-se marcar uma profunda intercessão: a alteridade é constitutiva no pensamento. Logo, o último moralista de nossa época tem uma contribuição pertinente ao pensador da desconstrução.

Na condição humana do início do século XX, encontra-se a irrupção de duas guerras aniquiladoras. Desde a infância, Lévinas conviveu com o trauma dos conflitos bélicos entre os povos. Da fragilidade da existência, tentou desenvolver uma filosofia sem a ilusão do projeto moderno: “Facilmente se concordará que importa muitíssimo saber se não nos iludiremos com a moral”³. Lévinas põe em questão o primado metafísico ocidental. Não haveria imperativos categóricos para dirigir a consciência moral, a própria consciência – enquanto local da subjetividade – seria posta em questão.

Logo em sua tese central, ele subverte: a ética é a filosofia primeira. Para romper com o paradigma posto desde a antiguidade, há um deslocamento de centro a partir do momento em que se propõe um pensamento ético como instância fundamental ao discurso filosófico. Antes de se questionar sobre o ser e a verdade, o homem deveria dar-se em relação ao Outro. Antes da teoria, há a vivência com o que é estranho e estrangeiro. O que no paradigma moderno firmou-se enquanto autonomia, Lévinas conjuga em uma heteronomia. Na irrupção dos processos conscientes e livres, o desejo e a necessidade articulam-se em relação ao Outro; mais

³ LEVINAS, E. **Totalidade e infinito**. Lisboa-Portugal: Edições 70, 1980. p. 9.

especificamente, outrem é quem instiga a percepção e o pensamento enquanto acolhimento (ou hospitalidade):

Em nome de um pensamento do outro, quer dizer, da irredutibilidade infinita do outro. Lévinas tratou de voltar a paensar toda a tradição filosófica. Referindo-se com uma perseverança, com uma insistência tenaz, a aquilo que no outro segue sendo irredutível, isto é, infinitamente outro, questionou e deslocou o que denomina a ontologia. Rebatizou a ontologia, a saber, um pensamento que, em nome do ser, como o mesmo, terminava sempre reduzindo a alteridade, desde Platão a Heidegger; assim mesmo contraposto a essa ontologia aquilo que denominou a sua maneira a “metafísica” ou a “filosofia primeira”, e, essa reestruturação da filosofia extrai todas suas consequências da transcendência infinita do outro.⁴

O primado da filosofia levinasiana reside na alteridade. Do que se faz estranho e arisco à formalização na lógica do mesmo, é aberta uma instância alter-nativa, um pensamento outro (alter) – outro-modo-de-ser. A condição de possibilidade da filosofia perpassa a experiência com a infinitude de outrem. A ideia de infinito atua como ponte para tal experiência: a ideia que pensa mais do que pensa excede a subjetividade e evidencia a separação absoluta entre o Eu e o Outro: “A alteridade de Outrem não depende de uma qualidade que o distinguiria de mim, porque uma distinção dessa natureza implicaria entre nós a comunidade de gênero, que anula já a alteridade”⁵.

Diante do primado ético de Lévinas, em um ensaio compilado em *A escritura e a diferença*⁶, Derrida inicia suas conside-

⁴ DERRIDA, J. Sobre la hospitalidade. Entrevista en Staccato, programa televisivo de France Culturel producido por Antoine Spire, del 19 de diciembre de 1997, traducción de Cristina de Peretti y Francisco Vidarte en DERRIDA, J., **¡Palabra!**, Trotta, 2001, pp. 49-56.

⁵ LEVINAS, 1980. p. 173.

⁶ Cf. DERRIDA, J. Violência e metafísica: ensaio sobre o pensamento de Emmanuel Levinas. In: **A escritura e a diferença**. São Paulo: Perspectiva,

rações a partir da evidência da morte da filosofia. Se não morte, poder-se-ia dizer agonia. A violenta abertura do discurso filosófico arranca a sua possibilidade contra o não filosófico – “seu fundo adverso, seu passado e sua faticidade, sua morte e seu recurso”⁷. Na mortalidade da filosofia, o pensamento depara-se com seu devir em relação a problemas que ela não pode responder. A pedra angular, como observa Derrida, de uma possível comunidade entre os filósofos, só pode se efetivar na comunidade da questão.

O outro ronda, de forma selvagem, a desconstruir toda segurança construída na neurose da totalidade. Não há como analisar a alteridade conjugada à compreensão de uma espécie no gênero: “A alteridade de Outrem não depende de uma qualidade que o distinguiria de mim, porque uma distinção dessa natureza implicaria, entre nós, a comunidade de gênero, que anula já a alteridade”⁸. Além da conceituação, de outro modo que o Ser, sem classificação ou categorias, outrem dissimula a com-preensão do Mesmo:

A relação entre Outrem e eu brilha na sua expressão não desemboca nem no número nem no conceito. Outrem permanece infinitamente transcendente, infinitamente estranho, mas seu rosto, onde se dá a epifania e que apela para mim, rompe com o mundo que nos pode ser comum e cujas virtualidades se inscrevem na nossa **natureza** e que desenvolvemos também na nossa existência.⁹

A relação com Outrem é um querer sem poder, ou um poder que não pode. Interrompe a possibilidade de ser apreendido enquanto objeto:

2010. p. 111-223.

⁷ LEVINAS, E. **Totalidade e infinito**. Lisboa-Portugal: Edições 70, 1980. p. 107.

⁸ LEVINAS, *op. cit.*

⁹ *Ibidem.*, p. 173.

Ela não equivale à distância entre sujeito e objecto. O objecto, como sabemos, integra-se na identidade do Mesmo. O Eu faz dele o seu tema e, desde logo, sua propriedade, seu espólio, sua presa ou vítima. A exterioridade do ser infinito manifesta-se na resistência absoluta que, pelo seu aparecimento – pela sua epifania – opõe a todos os poderes.¹⁰

Poderíamos questionar se a resistência de outrem já não seria uma produção de poder. Contudo, o Outro apenas revela-se em sua impossibilidade de negá-lo. Ele não comporta uma apropriação negativa como o objeto. Sua negação só poderá ser total no homicídio. Isto é, antes mesmo da relação política, é a relação ética que se dá no frente a frente. Diante disso, o poder de aniquilar o outro carrega a dissimetria daquela relação porque o único lugar de poder que o outro dispõe é a denúncia do poder. Se, no objeto, há compreensão, o Eu afirma sua intencionalidade. No entanto, Outrem não se dá a intencionalidade. Por isso, ele é o único ente que posso querer matar. Por isso, o poder emanado dessa relação é a derrota do próprio poder:

Eu posso querer. E, no entanto, este poder é totalmente o contrário do poder. O triunfo deste poder é sua derrota como poder. No preciso momento em que meu poder de matar se realiza, o outro se me escapou. Posso, é claro, ao matar, atingir um objetivo, posso matar, como faço uma caçada ou como derrubo árvores ou abato animais, mas neste caso, apreendi o outro na sua abertura do ser geral, como elemento do mundo em que me encontro, vislumbrei-o no **horizonte**. Não o olhei no rosto, não encontrei seu rosto.¹¹

¹⁰ LEVINAS, Emmanuel. **Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger**. Lisboa: Instituto Piaget, 1997. p. 210.

¹¹ LEVINAS, Emmanuel. **Entre nós: ensaios sobre alteridade**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2004. p. 32.

O outro – como havia enunciado acima – manifesta-se como Rosto. É nele que outrem possui sua significação ética. No entanto, deve-se entendê-lo não em sua estética, em sua plasticidade. O rosto é uma significação sem contexto. O desejo de infinito é posto em nós pela expressão do Rosto: “*Acto puro* à sua maneira, ele recusa-se a identificação, não entra no já conhecido, socorre-se a si mesmo, como diz Platão, fala. A manifestação do rosto é toda ela linguagem”¹². O imperativo que o rosto expressa é a sua impossibilidade de ser morto: Não matarás!

O rosto é desnudado, não admite um perfil, ele é linguagem. Assim, ele escapa de ser morto porque já se expressa como um vestígio do outro. Outrem nunca se revela em sua plenitude. A nudez do rosto é a expressão sem significado imediato. Se o rosto fala, é para expor a retórica da significação que nenhum poder e, logo, nenhum direito podem comunicar. A significação do rosto está diferida do regime de significação da norma do direito e do poder.

Sua origem é puramente dizer. Assim, qualquer tentativa de estabelecer seu conceito já é uma traição e, mesmo assim, um insucesso. Nesse sentido, a fim estabelecer um elo com a diferença radical, surge, a partir do Rosto, a linguagem. Na transcendência do Outro, o discurso une os termos, mas deixa-os desvinculados:

A linguagem é uma relação entre termos separados. A um, o outro pode sem dúvida apresentar-se como um tema, mas a sua presença não se funde no seu estatuto de tema. A palavra que incide sobre outrem como tema parece conter outrem. Mas já se diz a outrem que, enquanto interlocutor, abandonou o tema que o engloba e surge atrás do dito.¹³

¹² LEVINAS, Emmanuel. **Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger**. Lisboa: Instituto Piaget, 1997. p. 211.

¹³ LEVINAS, LEVINAS, E. **Totalidade e infinito**. Lisboa-Portugal: Edições 70, 1980. p. 174.

O discurso seria a via pela qual Outrem interpela o Eu. Há uma oposição contida na relação, porém não se reduz às convicções dialéticas do Mesmo. A linguagem mede a relação tanto a partir do Outro quanto na resposta do Eu. O rosto incita a palavra sem deixar-se definir por ela:

O facto de o rosto manter pelo discurso uma relação comigo não o inscreve no Mesmo. Permanece absoluto na relação. A dialética solipsista da consciência, sempre receosa do seu cativo no Mesmo, interrompe-se. A relação ética que está na base do discurso não é, de facto, uma variedade da consciência, cuja emanação parte do Eu. Põe em questão o eu e essa impregnação do eu parte do outro.¹⁴

Outrem é transcendente, então, à medida que se expressa já se dá ausente: “O além de onde vem o rosto é a terceira pessoa”¹⁵. Dessa forma, ao mesmo tempo em que outrem é o tu, também é ele: a manifestação paradoxal do vestígio. A partir disso, Levinas estabelece o princípio de Eleidade no qual há um terceiro de onde vem o outro e onde ele escapa em ausência. O rosto é visitação e transcendência, ou seja, expressa-se tanto na linguagem através da qual o Eu o percebe quanto na ausência que instiga o sujeito em ser responsável.

A justiça feita na relação com outrem, encarando e dispensando-o, somente pode ser concebida a partir de outrem. Ora, se quer se fazer o bem, aquele a quem devemos responder, isto é, o Outro, é que possui o direito de dizer qual é o seu bem. Em sua altura, é o outro que determina a obra de bondade, foi ele quem nos colocou o desejo de ir além, então, Outrem é nosso mestre. O semblante da alteridade no rosto é expresso no semblante do pobre, do estrangeiro, da viúva e do órfão. Ao mesmo tempo em

¹⁴ *Ibidem.*

¹⁵ LEVINAS, Emmanuel. **Descobrendo a existência com Husserl e Heidegger**. Lisboa: Instituto Piaget, 1997. p. 241.

que é poderoso em sua trans-ascendência, sua altura, há o rebaixamento de sua condição. No entanto, um glorioso abaixamento.

Outrem me faz frente, não posso ser indiferente a ele. Entretanto, não serei Eu a dizer o que ele precisa. A bondade não está em manipular a vontade de outrem, está em deixá-lo a falar, ordenar a minha ação. A heteronomia só é possível a partir de outrem. A subjetividade é concebida por outrem. A consciência moral é um desejo do Outro. Assim, a ambiguidade de sua condição remonta na alteridade a origem da socialidade, seria a própria fonte para desvelar o mundo e a pulsão para a vida.

Sendo um pensador ativo na religião judaica, essa constitui a primeira fonte de sua moral. A Torá é uma de suas primeiras leituras. Ela é vista pelo filósofo como fonte original de sua moral: “É a extraordinária presença das suas personagens, é esta plenitude de ética e as misteriosas possibilidades de exegese que significam originalmente”¹⁶. No lastro desse pensamento, existem as interpretações bíblicas dos antigos rabinos ao longo da história que se consolidam no Talmude Torá (estudo da Torá).

O filósofo, temente a suas crenças, busca a inspiração dessas interpretações para compor sua obra filosófica, agregando o sentido religioso da alteridade, porém sem cair em qualquer teologia. O sentido da religião é, em sua perspectiva, ética. Dessa forma, ele manteve contato com suas tradições participando de colóquios sobre o pensamento judeu. Na interpretação das lições talmúdicas, Levinas revela a ideia de um direito infinito. Na conferência ministrada no Colóquio de Intelectuais Judeus de Língua Francesa, chamada Judaísmo e revolução, o filósofo franco-lituano tece suas considerações sobre uma passagem talmúdica.

A passagem conta a história sobre a condição para contratar operários para uma obra determinada. Desde o início, percebe-se que a leitura bíblica tem um vínculo profundo com a vida cotidiana a fim de retratar lições morais para quem as lê. Assim,

¹⁶ LEVINAS, E. **Ética e infinito**: diálogos com Philippe Nemo. Lisboa-Portugal: Edições 70, 1982. p. 17.

a história se dá quando o rabi João bem Matias manda seu filho contratar operários. Na prescrição de que o acordo deve estar conforme o costume do lugar, seu filho contrata operários, incluindo a alimentação deles, enquanto durasse a obra. No retorno, o pai contesta a contratação com o argumento de que, “mesmo que você lhes preparasse uma refeição igual à que o rei Salomão servia, não estaria quite com eles [...]”¹⁷. Assim, o filho volta para especificar a que tipo de alimentação os operários teriam direito.

A modificação do contrato se dá com base no costume do local. De acordo com as práticas de cada região, o contrato será firmado. Nesse sentido, “a Mishna afirma os direitos da outra pessoa [...]”¹⁸, definindo até onde a liberdade de negociação vai. O rabi ensina pôr em questão a própria liberdade, em favor da pessoa em sua unicidade. O costume é a produção do direito de cada um diretamente em seu âmbito materialista. É na convivência entre o Eu e o Outro que será instituído o direito da outra pessoa: “A natureza dos limites impostos é fixada pelo costume e evolui com o costume. Sua generalidade é tribal e um pouco infantil, mas é uma generalidade, matriz da universalidade e da Lei”¹⁹.

Para além da estrutura de códigos, a experiência original no Dizer da alteridade é o fundamento de uma ordem justa, que vem a retomar o sistema de leis. Há, pois, um resgate do humanismo para o direito: “Humanismo autêntico, humanismo materialista”²⁰. A partir da condição concreta do outro é que a responsabilidade é delimitada. O direito garantido em um ordenamento é primeiramente o direito de outrem, em detrimento de meu direito. Nessa perspectiva, existem “as indicações sobre a extensão do direito do outro: é um direito praticamente infinito”²¹.

¹⁷ LEVINAS, E. **Do sagrado ao santo**: cinco novas interpretações talmúdicas. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001. p. 15.

¹⁸ *Ibidem*. p. 20.

¹⁹ LEVINAS, 2001, p. 20.

²⁰ *Ibidem*. p. 20.

²¹ *Ibidem*. p. 21.

A revelação do rosto de outrem remete a uma ordem outra para a razão. A consciência da humanidade é a consciência do outro, então, os deveres para com outrem não têm limites.

Numa posição contra o contratualismo moderno, não é no contrato que surge a sociedade ou que se extingue a violência entre os homens. O direito infinito de outrem e a obrigação infinita do eu é que formam a base do Estado. Entretanto, o contrato surge no dito da racionalidade perpassada pela originalidade do dizer:

Mas onde o outro é, em princípio, infinito para mim, pode-se, numa certa medida – porém apenas numa certa medida –, limitar à extensão dos meus deveres. Trata-se, no contrato, de limitar meus deveres mais do que de defender meus direitos.²²

No texto trabalhado, Levinas aborda a questão do proletariado como classe revolucionária. Para romper a alienação que assola os operários, o filósofo conduz uma reflexão entre a revolução e a alienação:

Como se toda alienação não fosse superada pela consciência que a classe operária pode tomar de sua condição de classe, e de luta; como se a consciência revolucionária não fosse suficiente para superar a alienação; como se a noção de Israel, povo da Torá, povo velho como o mundo e a humanidade perseguida, trouxesse em si uma universalidade mais alta do que a de uma classe explorada e em luta; como se a violência da luta já fosse uma alienação.²³

Não se pode reduzir a reflexão sobre o marxismo, como se fosse calcado em violência. Levinas não adere a reducionismos. No entanto, a reação violenta como forma de contradição já se faz uma resistência dialética para afirmar a totalidade. Gilles Deleuze discorre de maneira similar a dialeticidade do proletariado:

²² *Ibidem.* p. 25.

²³ *Ibidem.*, p. 23.

A contradição não é a arma do proletariado, mas a maneira pela qual a burguesia se defende e se conserva, a sombra atrás da qual ela mantém sua pretensão de decidir os problemas. As contradições não são ‘resolvidas’, mas dissipadas quando a apropriação do problema que nelas apenas projetava sua sombra. Em toda parte, o negativo é a reação da consciência, a desnaturação do verdadeiro agente, do verdadeiro ator.²⁴

Na concepção levinasiana, o marxismo é uma expressão de alteridade. Quando não desemboca em stalinismo, que é degenerescência de um discurso contra o poder político, contra o marxismo, que desconstrói o poder político na reivindicação daquilo que, por direito, a totalidade deveria ser responsável: “Não porque ele tivesse tido grande êxito, mas porque tomou o Outro a sério”²⁵. A tentativa de se formular uma alternativa a partir da diferença é, para Levinas, o ponto de desequilíbrio da Totalidade rompida pelo infinito.

A justiça concretiza-se num direito para além da codificação que interfere na própria interpretação do direito posto. A hermenêutica, como meio de compreender a condição de outrem, é o ponto fundamental do direito infinito. Nessa perspectiva, a justiça seria a produção de uma ordem em que o devir vem de outrem. O Outro atua no dizer e desdizer da estrutura, o movimento é através da unicidade de outrem ao infinito. Assim, o direito sai de sua abstração positivada para transcender a vida do outro, que já é outro modo de ser. Sobre esse horizonte, Jacques Derrida conclui a partir da lição de Levinas:

²⁴ DELEUZE, G. **Diferença e repetição**. 2. ed. rev. atual. Rio de Janeiro: Graal, 2006. p. 373.

²⁵ LEVINAS, 2004, p. 163.

A justiça permanece por vir (*à venir*), ela tem que vir, está por-*vir* (*à venir*), ela despreza a própria dimensão de eventos (*événements*) irredutivelmente por vir (*à venir*). Ela terá sempre, este por-*vir* (*à venir*), e tê-lo-á sempre tido. Talvez seja por isso que a justiça, na medida em que não é apenas um conceito jurídico ou político, abra ao porvir a transformação, a reforma ou a refundação do direito e da política.²⁶

A alteridade conjuga a sua infinitude, por conta de sua exterioridade, um devir para o Eu a que o Outro se apresenta rompendo sua mesmidade. Dessa forma, a justiça é encontrada no face a face com outrem, para além de qualquer segurança. Ela já é o risco de não conter-se em si. O direito é corrompido por outrem porque não pode calculá-lo. Assim, outrem é a diferença que afeta a decisão de lei. O ordenamento que contém a alteridade silenciando-a permanece na geração da violência pela estrutura. Outrem é a origem da justiça e do direito justo, a partir da expressão original (dizer) que funda a própria verdade (dito).

2 Justiça por vir em Derrida

A partir de um teor da alteridade, Jacques Derrida propõe uma concepção de justiça deslocada dos padrões do pensamento ocidental. Em sua obra *Força de lei*, encontra-se uma provocação para pensar a justiça como uma disjunção estrutural em relação à lei e ao direito. A primeira condição para se pensar uma justiça na perspectiva de outrem reside na separação radical dessa frente ao direito.

A tradição ocidental resguarda a função ordenadora da lei o caráter fundamental de aplicação da justiça. Entretanto, a questão enunciada por Derrida é justamente em que condições esta lei que impõe a justiça é justa em si. Haveria, então, justiça em si mesma? O que encontramos quando a própria justiça da lei

²⁶ DERRIDA, 2003a, p. 46.

é buscada? A resposta que Derrida oferece é sua própria aporia: a lei que aplica a justiça não possui justiça que lhe seja própria:

A justiça – no sentido de direito (*right or law*), não estaria apenas ao serviço de uma força ou de um poder social, por exemplo econômico, político, ideológico, que existiriam fora dela ou antes dela, e ao qual ela deveria sujeitar-se ou acordar-se segundo a utilidade. O momento de fundação ou mesmo da sua instituição não é, aliás, nunca um momento inscrito no tecido homogêneo de uma história, por que o rasga com uma decisão.²⁷

A decisão que rasga a história tem por escopo um golpe de força que, ao instituir a si mesmo, sutura seu rasgo à medida que agencia o esquecimento e o silêncio. A origem da autoridade, então, é produto de uma “violência sem fundamento”, nem justa nem injusta, ou legal e ilegal. Entretanto, é essa mesma violência que configura sua história e sua racionalidade. O instante da decisão é o excesso que constitui o fundamento. Sendo assim, o direito emerge de um golpe de força cuja justificação ao direito cabe constituir por meio do esquecimento e silêncio.

O fundamento místico é ao mesmo tempo aquilo que não se pode falar, mas que demanda que se produza uma fala. Ao mesmo, o que não se dá a ser narrado, mas que exige que a história o registre. Nesse sentido, o direito é a construção de uma discursividade que não se cala mas que exige na sua interdição o silêncio tanto daquele que o aplica (e, por isso, f fala por ele) quando àquele que se subordina (clamando que sua fala seja ouvida). Nesse ponto, Derrida oferece um leitura da parábola kafkiana, “Diante da lei”²⁸.

²⁷ DERRIDA, J. **Força de lei**: O “fundamento místico da autoridade”. Porto-Portugal: Campo das Letras, 2003. p. 24

²⁸ DERRIDA, J. Before the Law. In: **Acts of literature**. Edited by Derek Attridge. New York: Routledge, 1992. p. 181-220.

O direito não é a justiça, pois suas condições são dissonantes. Não há sincronia nessa relação. Não há uma oposição a ser superada nesse sentido, pois o antagonismo entre ambos constitui um espaço de negociação em que a desconstrução se dá contaminando as táticas de ambos os lados. Logo, Derrida sentencia em seu texto:

O direito não é a justiça. O direito é o elemento do cálculo, e é justo que exista o direito, mas a justiça é incalculável, exige que se calcule com o incalculável; e as experiências aporéticas são experiências tão improváveis quanto necessárias da justiça, quer dizer, momentos em que a *decisão* entre o justo e o injusto não está assegurada por uma regra.²⁹

A questão aporética da justiça revela uma concepção de tempo e história a partir do pensamento da desconstrução. A experiência do outro instaura um deslocamento no paradigma da temporalidade e da historicidade, pois a justiça acontece na intempestividade do porvir de outrem. Se o direito consiste em uma construção para o ser de uma sociedade habitar, à medida que domina a existência, ele precisa de uma dimensão temporal a fim de assegurar sua dinâmica no seio desse domínio. Entretanto, esse domínio na vida de outrem nunca chega à totalidade, pois o porvir não se deixa dissipar nela. A vida de outro é a experiência do impossível.

É justamente a impossibilidade da totalidade, do social, da comunidade enquanto experiência estritamente jurídica. O trabalho do impossível é a condição de não haver tempo para se chegar a justiça ou que a justiça chegue cronicamente. Daí, Derrida pensa a transformação da ordem no nível em que não apenas a sua estrutura se modifique, mas, além disso, a experiência do tempo e a constituição histórica sejam alteradas, isto é, desloquem a

²⁹ DERRIDA, J. **Força de lei**: O “fundamento místico da autoridade”. Portugal: Campo das Letras, 2003. p. 28

vida para além. É preciso pensar a relação do tempo e da história instituída no direito. Para, assim, compreender como a justiça é a oportunidade para uma revolução cultural na filosofia do direito. Na lição de Agamben:

Da mesma forma, toda cultura é, primeiramente, uma certa experiência do tempo, e uma nova cultura não é possível sem uma transformação desta experiência. Por conseguinte, a tarefa original de uma autêntica revolução não é jamais simplesmente “mudar o mundo”, mas também e antes de mais nada “mudar o tempo”.³⁰

O direito negocia com a justiça. A justiça está por vir, a chegar – não se dá ao direito, nem por direito ao programa do direito. *The justice is out of joint* (a justiça está fora dos eixos ou fora dos gonzos). Antes de tal negociação (acordo, contrato, tratado), a justiça irrompe a possibilidade de negociação, possibilidade impossível (inegociável), pois sua ruptura dá-se justamente no desajuste.

Solicitada pela justiça, é posta frente a frente a sua temporalidade (historicidade, possibilidade de porvir) à medida que o âmbito jurídico se encontra retardado em relação à sociedade, diferido dela. Direito em *différance* reverte-se em direito a *différance*, isto é, está diferida no tempo e se distingue do tempo no porvir. Se fosse possível falar em direito justo, já seria desajustado. Perante a justiça, o direito encara seu fora de tempo, seu contratempo social. Por um lado, no exercício dos tribunais, na entranha do universo jurídico, a jurisprudência sofre uma dupla injunção: ao mesmo tempo, processo de captura e seleção, logo limite, mas também passagem, pois sempre é possível o novo, o não decidido que exige e clama decisão.

Tanto o processo de captura é desajustado de seu tempo, porque necessita historicizar a norma – sempre adiada em virtude

³⁰ AGAMBEN, G. **Infância e história:** a destruição da experiência e a origem da história. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005. p. 111.

do fato passado, ainda a chegar a ser jurídico para enfim se atuar – quanto à decisão não tomada, mas exigida, rompe com a previsão e o precedente.

É fora de tempo tanto quanto *out of joint*, desajustado. Por outro lado, no subterrâneo político, no inconsciente do direito, é preciso lidar com o desajuste do conflito produzido no espaço político. O direito está por fazer e fazendo – são regras do jogo político que também são jurídicos, que produzem, reproduzem e renovam o jurídico. O desenvolvimento desigual e combinado de escrever reescrevendo a legislação. O direito não é contemporâneo da decisão que inaugura o direito:

O que se diz do tempo é válido também, por conseguinte, ou por isso mesmo, para a história, mesmo se esta última pode consistir em concertar, nos efeitos de conjuntura, e se trata aqui do mundo, a disjunção temporal: *The time is out of joint*, o tempo está **desarticulado**, demitido, desconjuntado, deslocado, o tempo está desarticulado, concertado e desconcertado, **desordenado**, ao mesmo tempo desregrado e louco. O mundo está fora dos eixos, o mundo se encontra deportado, fora de si mesmo, desajustado.³¹

Essa é a oportunidade de pensar a justiça fora dos eixos. Não mais uma justiça, mas justanças que devem na vida e pela vida. A história deve ser construída num tempo multivetorial, contraditório. Por isso, histórias a cada tempo em muitos. A justiça compromete a integridade do direito no acontecimento não dialético. Os processos emancipatórios são o exemplo utilizado por Derrida. As diferenças constituem afirmação da vida que o direito não controla, mas circula entre ele. Assim, o justo tona-se o injusto, pois não há justiça que possa dar conta de tudo ou do todo. Cada um apenas uma vez... O justo chega, transforma e

³¹ DERRIDA, J. **Espectros de Marx**: O Estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional. Trad. Anamaria Skinner. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994. p. 34.

perpassa. Nesse sentido, não há direito que se possa fazer seguro, mas um direito que afirme a vida.

O que é a justiça? Como reconhecer o justo ou o injusto? Pode o justo tornar-se injusto? Tais perguntas obsedam toda uma história da filosofia e do direito. O tema habita uma fronteira em relação a esses dois âmbitos de conhecimento. Na verdade, por ser fronteira, a justiça transita entre a vida e a lei e, à medida que não se pode, ao certo, defini-la dentro ou fora do campo do direito, ou mesmo exclusivamente como um debate filosófico, ela alarga os contextos de ambos.

A realidade, para Derrida (seguindo Lévinas), instaura-se na relação com todo outro, isto é, o rastro originário. Tal relação não propõe uma origem, mas demonstra o movimento aporético que constitui a existência. Ora, a relação com todo-outro possibilita o saber, ao mesmo tempo em que revela sua relação com o limite, isto é, a impossibilidade de ser pleno. Dessa forma, Derrida assume um método exorbitante: não há fora-do-texto. Isso significa a necessidade de manter-se dentro do contexto frente a tantos outros contextos possíveis. Assim, a realidade e a verdade são frutos de um contexto, ainda que sem saturação possível.

A linguagem guarda os rastros nos quais a existência se movimenta. Não se trata de um programa de construção do real e da verdade. Como a linguagem não pode comunicar a essência, é preciso lançar-se no sem-fundo da vida. Entretanto, isto não impede que se edifiquem formas que auxiliam a lidar com o trágico, mas não impedem a contingência dos rastros. Nesse sentido, a relação com o outro se abre na possibilidade do sem fundo, ou seja, na impossibilidade de definir logicamente a vida, multiplicam-se os possíveis modos de viver na diferença. A desconstrução, pois, aparece como uma invasão da vida dentro das estruturas formais que constituem perspectivas de controle ou representação sobre a mesma.

Pensá-la enquanto um acontecimento leva a considerar o trabalho da diferença ou a *différance*. Por um lado, produz-se uma gama de aparatos para conter este movimento. Os conceitos, as ideias, os códigos tanto quanto as ruas, os arranha-céus, os ban-

cos são a tentativa de instaurar uma ordem em si no sem-fundo. Em contrapartida, os mesmos artificios que protegem essa estrutura, vêm comprometê-la. São, assim, convicções que estagnam a manifestação da vida. As ideias e os conceitos não respondem à totalidade dos problemas; os monólitos aquecem o cotidiano das cidades; e, as exigências dentre os povos não se sanam em créditos ou sentenças. Por isso, a *différance* consiste na dinâmica inconciliável entre as estruturas e os acontecimentos.

Contemplando a imensidão do edifício, Derrida sabe que esse não é feito de concreto e mármore, mas de palavras, textos e contextos: a pirâmide constrói-se em papel. A desconstrução torna-se possível na própria impossibilidade do vazio da lei. É a vigência sem significado, segundo Agamben, ou seja, a conjugação entre força e nada é o alvo da desconstrução. É a experiência do impossível no tempo, abrindo uma passagem para deslocar os eixos jurídicos. É pensar o direito no limite – pensá-lo na aporia temporal. Desse modo, a justiça só é possível enquanto desconstrução. Ela já não é estrutura ou forma, mas acontecimento – trabalho da diferença no rastro. Sofre, portanto, um processo de transvaloração porque, enquanto evento, ela sucede a vida em si por contratempo.

A justiça chegará ao direito para deslocá-lo, destruí-lo, se necessário, para que as conjunturas venham a ser de outro modo. O devir torna-se evento de justiça. As lutas emancipatórias são o devir das singularidades. Os direitos das ditas minorias são o processo mais patentes de devires: mulheres, homossexuais, animais, etnias, imigrantes. Se a aporia consiste em lidar com o limite, de um modo ou de outro, essas minorias manifestam a margem. As questões de fronteira ultrapassam a mera questão dos muros da soberania. A ideia de um movimento social referencia uma ação na qual o que está em jogo vai além de um dispositivo constitucional. O poder constituinte passa a se constituir no porvir dos clamores por justiça. Esse clamor vem de uma multidão de outros.

Considerações finais

Com a ruptura de uma ordem em sua totalidade ou parcialmente, os problemas serão outros. Então, chegará a necessidade de respondê-los, de reorganizar os códigos e definir novas fronteiras. O fundamental da justiça não é fazer ciência ou legislar, mas traçar uma história. Nesse sentido, a justiça acontece num tempo fora dos eixos. A lógica é suplementar: o excesso no vazio da lei remete a uma experiência em que o sentido chega de todo outro. Esse tempo é irreduzível, pois não está na projeção das metas do Judiciário. Por exemplo, o momento revolucionário não é uma mera constatação. Seu primado é uma promessa sobre o tempo. Aquilo que se seguirá determina o cálculo, porém não faz parte dele.

Derrida define a possibilidade da justiça como a própria desconstrução para deslocar o valor da justiça conformada e articulada com o direito. O processo da justiça se dá no tempo sem programa, no tempo que transpassa a vida para afirmá-la enquanto singularidade. Aprender, enfim, a viver ou deixar viver é a questão central da justiça na concepção derridiana. Por isso, através do performativo da promessa, a justiça chegará, num tempo outro, a uma revolução sobre o tempo. A justiça tem a força de *différance* – os movimentos singulares da vida engendram a abertura de possibilidades na qual a vida se desenvolve sem fechamento, apenas expansão...

Referências

AGAMBEN, G. **Infância e história**: a destruição da experiência e a origem da história. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005.

DELEUZE, G. **Diferença e repetição**. 2. ed. rev. atual. Rio de Janeiro: Graal, 2006.

DERRIDA, J. Sobre la hospitalidade. Entrevista en Staccato, programa

televisivo de France Culturel produzido por Antoine Spire, del 19 de diciembre de 1997, tradução de Cristina de Peretti y Francisco Vidarte en DERRIDA, J., **¡Palabra!**, Trotta, 2001, pp. 49-56.

_____. **Espectros de Marx: O Estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional.** Trad. Anamaria Skinner. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

_____. **Posições.** Belo Horizonte: Autentica, 2001.

_____. **El monolingüismo del outro.** 3. reimp. Buenos Aires: Manantial, 2009

_____. **Força de lei: O “fundamento místico da autoridade”.** Porto-Portugal: Campo das Letras, 2003.

_____. Violência e metafísica: ensaio sobre o pensamento de Emmanuel Levinas. *In: A escritura e a diferença.* São Paulo: Perspectiva, 2010. p. 111-223.

LEVINAS, E. **Totalidade e infinito.** Lisboa-Portugal: Edições 70, 1980.

LEVINAS, Emmanuel. **Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger.** Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

LEVINAS, Emmanuel. **Entre nós: ensaios sobre alteridade.** Petrópolis, RJ: Vozes, 2004.

LEVINAS, E. **Ética e infinito: diálogos com Philippe Nemo.** Lisboa-Portugal: Edições 70, 1982. p. 17.

LEVINAS, E. **Do sagrado ao santo: cinco novas interpretações talmúdicás.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001. p. 15.