



UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE ARTES E COMUNICAÇÃO - CAC
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITOS HUMANOS

THOMAZ DE AQUINO LOPES DA SILVA

**A DESCONSTRUÇÃO E O ACESSO À JUSTIÇA: Uma reivindicação dos
direitos humanos**

RECIFE

2023

THOMAZ DE AQUINO LOPES DA SILVA

**A DESCONSTRUÇÃO E O ACESSO À JUSTIÇA: Uma reivindicação dos
direitos humanos**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial para obtenção do título de mestre em Direitos Humanos. Área de concentração: Direitos Humanos e Sociedade.

Orientador (a): Professor Dr. Fernando José do Nascimento

Recife

2023

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,
através do programa de geração automática do SIB/UFPE

Silva, Thomaz de Aquino Lopes da.

A desconstrução e o acesso à justiça: uma reivindicação dos direitos humanos /
Thomaz de Aquino Lopes da Silva. - Recife, 2023.

116 p.

Orientador(a): Fernando José do Nascimento

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Pernambuco, Centro de
Artes e Comunicação, Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos, 2023.

1. Direitos Humanos e Sociedade. 2. Desconstrução. 3. Acesso à justiça. I.
Nascimento, Fernando José do. (Orientação). II. Título.

340 CDD (22.ed.)

THOMAZ DE AQUINO LOPES DA SILVA

**A DESCONSTRUÇÃO E O ACESSO À JUSTIÇA: Uma reivindicação dos
direitos humanos**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial para obtenção do título de mestre em Direitos Humanos. Área de concentração: Direitos Humanos e Sociedade.

Orientador (a): Professor Dr. Fernando José do Nascimento

Aprovado em: 28/08/2023.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. FERNANDO JOSE DO NASCIMENTO (Orientador)

Universidade Federal de Pernambuco - UFPE

Prof. Dr. JUNOT CORNELIO MATOS (Examinador Interna)

Universidade Federal de Pernambuco – UFPE

Prof. Dr. OUSSAMA NAOUAR (Examinador Externa)

Universidade Federal de Pernambuco - UFPE

DEDICATÓRIA

Aos meus pais, José Lopes da Silva e Josineide Tomaz de Aquino Lopes, que, na ausência de oportunidade, viram em mim a possibilidade de que fosse contada outras histórias.

A minha irmã Emanuela Tomaz de Aquino Lopes (in memorim) e a seu filho João Gustavo Aquino de Moraes, que, embora seja meu sobrinho, alimenta em mim uma relação de paternidade, abrindo-me a uma experiência de reinvenção.

AGRADECIMENTO

Se há um espaço nesse trabalho que, talvez, seja destinado a se fazer (in)justiça, esse lugar é no agradecimento. Digo isso porque, na medida em que me lembro do percurso e assim agradeço às pessoas que, além de me apoiar, contribuíram para o desenvolvimento desse trabalho, faço justiça. Todavia, na mesma forma que lembro também esqueço, e o ato de esquecer alguém, nesse caso, pode se traduzir como uma injustiça.

No entanto, a ausência do agradecimento não pode ser vista como um esquecimento, mas sim como uma presença não mencionada, como um rastro que se apresenta por toda parte deste trabalho. Desta forma, se aqui faltar-lhe um agradecimento, peço que não entenda como um esquecimento, porque não houve.

Traçadas essas palavras, gostaria de agradecer ao Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos da Universidade Federal Pernambuco, na pessoa da professora Dr^a. Maria Betânia do Nascimento Santiago, por acolher a presente pesquisa. Escolhi a professora por sintetizar nela a hospitalidade, tanto pelo estímulo às ideias e questões desta dissertação, mas também pela recepção deste discente, ainda na condição de aluno especial, na disciplina de Filosofia Dialógica e Direitos Humanos, ministrada no primeiro semestre do ano de 2019.

Agradeço ao meu orientador, o professor Dr. Fernando José do Nascimento, não apenas pelas contribuições oferecidas para o desenvolvimento desta dissertação, mas também pelo acolhimento, pela permissão de poder abrir esse trabalho a outras possibilidades que não as inicialmente planejadas e pela autorização de introjetar ao pensamento o movimento da desconstrução, que, no ir e vir, indicou, por muitas vezes, um perdimento da minha própria identidade.

Agradeço também a meu companheiro Bruno e Silva Ursulino, que, por muitas vezes, segurou a minha mão e me ajudou a superar as dificuldades, que não foram poucas. Gratidão também aos meus colegas de turma, que aqui se fazem presentes nas pessoas de Marcela Gama e Francisco Montenegro. Agradeço, ainda, aos meus colegas de trabalho (24º Juizado Especial Cível e das Relação de Consumo da Cidade de Recife/PE), na pessoa de Danielle Ribeiro Barbosa.

Por fim, agradeço aos meus amigos, nas pessoas de Eveline Alvares Ribeiro e Bruno Alves de Amorim, que entenderam minhas ausências, ou que, mesmo nos encontros, abriram-se para ouvir as lamúrias e as ideias desenvolvidas na presente dissertação.

A todos, obrigado!

RESUMO

O presente estudo aborda a questão do direito humano de acesso à justiça à luz do pensamento de Jacques Derrida. De início, são traçados alguns apontamentos a respeito da desconstrução, algumas características suas e alguns movimentos que o pensar desconstrutor opera como estratégia. Situa-se, ainda, o pensamento derridiano como uma filosofia das margens, e destaca-se a importância do acesso à justiça, além de sua relevância como direito humano, ainda que, sem deixar de observar que o efetivo acesso, muitas vezes, é precário para determinados grupos da população. Neste sentido, o trabalho se utiliza da discussão derridiana sobre direito, justiça e desconstrução, tendo como mote o seguinte problema: "Como pensar a possibilidade do acesso à justiça, enquanto experiência do impossível, na concepção derridiana?". O objetivo geral consiste em, a partir do pensamento derridiano, refletir sobre a (im)possibilidade do acesso à justiça enquanto experiência de uma justiça impossível. Como objetivos específicos, por sua vez, destaca-se: alcançar uma compreensão da estratégia do pensar desconstrutor; identificar a distinção entre direito e justiça, promovida pela desconstrução derridiana e suas implicações sobre a alteridade; e, por fim, almeja-se discutir sobre a questão do acesso, do acesso à justiça, quiçá aos direitos humanos. O trabalho baseia-se nas obras de Derrida, especialmente "Força de Lei", e explora a estratégia da desconstrução a partir do(s) direito(s) humano(s) de acesso à justiça. Esta aproximação desenvolve-se no intuito de pensar sobre a (im)possibilidade do acesso à justiça, de modo que o acesso à justiça se abra ao chamado do outro.

Palavras-chaves: Desconstrução; Direitos Humanos; Acesso à justiça.

ABSTRACT

The present study addresses the question of the human right of access to justice in the light of Jacques Derrida's thinking. At first, some notes are drawn about deconstruction, some of its characteristics and some movements that deconstructive thinking operates as a strategy. Derrida's thoughts are also situated as a philosophy of the margins, and the importance of access to justice is highlighted, in addition to its relevance as a human right, not forgetting to mention that effective access is often precarious for certain groups of the population. In such sense, this work uses Derrida's discussion on law, justice and deconstruction, having as its motto the following problem: "How to think about the possibility of access to justice, as an experience of the impossible, in Derrida's conception?". The overall aim here is to reflect departing from Derrida's thoughts on the (im)possibility of access to justice as an experience of an impossible justice. As specific objectives, in turn, the following stand out: achieve an understanding of the strategy of deconstructive thinking; identify the distinction between law and justice, promoted by Derrida's deconstruction and its implications on otherness; and finally to discuss the issue of access, of access to justice, perhaps to human rights. The dissertation is based on Derrida's works, especially "Force of Law", and explores the strategy of deconstruction from the human right(s) of access to justice. This approach is developed in order to think about the (im)possibility of access to justice, so that access to justice is open to the outcry of the other.

Keywords: Deconstruction; Human rights; Access to justice.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	10
2. JAQUES DERRIDA E A DESCONSTRUÇÃO.....	14
2.1. JACQUES DERRIDA OU JACKIE DERRIDA	14
2.2. DESCONSTRUÇÃO E AS MIGALHAS DE PÃO PELO CAMINHO	23
2.3. DESCONSTRUÇÃO E A LINGUAGEM	29
2.4. DESCONSTRUÇÃO E OS “QUASE-CONCEITOS”	36
2.5. DESCONSTRUÇÃO E A “DIFFÉRENCE”	42
2.6. DESCONSTRUÇÃO E O IMPOSSÍVEL ACONTECIMENTO DO OUTRO.	51
3. DESCONSTRUÇÃO, DIREITO E POSSIBILIDADE DA JUSTIÇA.....	56
3.1 DO DIREITO: A FORÇA E A AUTORIDADE	56
3.1.1. Direito, Justiça e Violência.....	62
3.2. DESCONSTRUÇÃO E A POSSIBILIDADE DA JUSTIÇA	68
3.2.1. A aporeticidade do direito.....	71
3.2.1.1. A “epokhé” da norma	71
3.2.1.2. A assombração do indecível.....	73
3.2.1.3. A urgência que barra o horizonte do saber	74
4. OS DIREITOS HUMANOS E DO ACESSO À JUSTIÇA.	76
4.1. DOS DIREITOS HUMANOS: uma reivindicação por justiça.	76
4.2. DIREITOS HUMANOS (D)E ACESSO À JUSTIÇA: UM ENCONTRO.....	81
4.3. DIREITO HUMANO DE ACESSO À JUSTIÇA: DIREITO E JUSTIÇA.....	86
4.4. A (IM)POSSIBILIDADE DOS DIREITOS HUMANOS DE ACESSO À JUSTIÇA ..	89
4.5. ACESSANDO A JUSTIÇA <i>QUIÇÁ</i> OS DIREITOS HUMANOS: UMA REINVENÇÃO.....	97
5. CONCLUSÃO	102
6. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	110

1. INTRODUÇÃO

“Talvez”, é preciso sempre dizer talvez quanto à justiça”

Jacques Derrida

O início, por muitas vezes, impõe uma dificuldade, imagina o início do início (a introdução). Talvez porque não se saiba qual melhor lugar por onde se deve começar, ou mesmo porque “a exigência de um começo de direito, de um ponto de partida absoluto, de uma responsabilidade principal”¹, já seja uma questão, tão logo, quando se pretende pensar sobre desconstrução.

Talvez comece dizendo que este trabalho orbita uma vivência periférica pautada na dificuldade do imposta pelo inaccessível; que orbita o Programa de Direitos Humanos da Universidade Federal de Pernambuco; que orbita o pensamento de Jacques Derrida; que orbita as questões de justiça enquanto direito; que orbita a possibilidade do acesso à justiça, quiçá dos direitos humanos; que orbita o outro qualquer outro. Diz-se que orbita por compreender que esta palavra tem um sentido de trajetória infinita, de direção, de encontro, mas, sobretudo, de desencontro. É no (des)encontro com os direitos humanos, com a desconstrução, com o direito e a justiça, com o acesso à justiça e ao direito, com a alteridade, que este trabalho abandona o narcisismo que nele habita.

Ou, talvez, comece dizendo sobre o conflito que é estabelecer um ponto (tema) como o principal, ou mesmo dizer que o outro ponto é secundário, porque se for dito que os direitos humanos, pensados de um modo universal, geral, por assim dizer, a partir de uma ideia jusnaturalista ou mesmo juspositivista, concedeu ao acesso à justiça o “status” de direitos humanos (e, portanto, a sua fundamentação de existência), poderia haver o estabelecimento de uma hierarquia típica do pensamento totalizante. Ou, ainda, na medida de suas perspectivas e proporcionalidades, que a justiça concedeu ao direito sua razão de ser. Isto poderia cair numa inexistente aparência de paralelismo, e, desta forma, estaria se criando uma falsa expectativa de solução. É que elencar uma hierarquia sobre os temas, de modo que, olhar para baixo ou para cima, com a intenção de reproduzir os acertos e corrigir os erros, seria furtar a possibilidade do trabalho e a decretação da morte do porvir.

No entanto, é no habitat da tradição dos direitos humanos, isto é, na dinâmica em que os direitos humanos reivindicam da lei a justiça, que este trabalho encontra o seu campo para

¹ BENNINGTON, Geoffrey; DERRIDA, Jacques. *Jacques Derrida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996, p. 37.

desenvolver a temática do acesso à justiça, tendo, inclusive, no horizonte, a permissão concedida por Costas Douzinas para declarar o *“fim dos Direitos Humanos”*. O reconhecimento do fim dos direitos humanos explicita o anúncio da promessa por justiça, uma justiça que há muito se apresenta como impossível, inacessível e intangível. Os direitos humanos, assim, encontrariam o direito, a justiça e a desconstrução, sintetizados no direito humano de acesso à justiça, numa tentativa de empreender o cumprimento de uma promessa que ainda não foi efetivada, e, talvez nem seja na sua completude, mas que necessita ser sempre tentada, inventada, reinventada.

Outrossim, é impossível pensar em justiça e não lembrar das leis, da mesma forma que olhar as normas jurídicas e não ser levado a acreditar que nelas residem o habitat natural da justiça. Encontrar a justiça, ou melhor, localizar o paradeiro daqueles que são responsáveis por guardar o fiel cumprimento da lei, tornou-se algo possível uma vez que o seu endereço está pintado nas páginas amarelas da outrora lista telefônica. Em tempos mais atuais, basta-se dar um “google”, que o encontro é certo. Todavia, embora as portas da casa da justiça estejam sempre abertas para aqueles que, de algum modo, padecem do sofrimento infringido por qualquer ato ou conduta injusta, o acesso à justiça indica estar cada vez mais distante, mesmo considerando que o direito humano de acesso à justiça deixou de ser uma controvérsia. Ou seja, mesmo considerado que o acesso à justiça foi elevado ao status de direitos humanos, e, por conseguinte, assumiu características como: universalidade, indivisibilidade, irrenunciabilidade e inalienabilidade, tendo sido, inclusive, normatizado por convenções internacionais, constituições e leis nacionais, o efetivo acesso à justiça se mostra precário, quando não inexecutável a uma certa camada da população.

É alicerçado por esta promessa de justiça que se tem pensado sobre o seu acesso. Todavia, é a partir do pensamento de Jacques Derrida, que se pretende pensar sobre justiça. Ou melhor, é seguindo os rastros deixado pela justiça enquanto direito, por uma justiça vista em uma decisão justa ou mesmo em um julgamento justo, por uma justiça sinônimo de sistema de justiça, mas principalmente como uma justiça impossível, que este trabalho assume a responsabilidade com o seguinte problema: *“Como pensar a (im)possibilidade do direito humano de acesso à justiça, enquanto experiência do impossível, na concepção derridiana?”*

Neste caminhar, o trabalho tem como objetivo geral, a partir do pensamento derridiano, refletir sobre a (im)possibilidade do acesso à justiça enquanto experiência de uma justiça impossível. Como objetivos específicos, pretende-se compreender a estratégia do pensar desconstrutor; identificar a distinção entre direito e justiça promovida pela desconstrução derridiana e suas implicações sobre a alteridade; por fim, discutir sobre a questão do acesso, do acesso à justiça, quiçá aos direitos humanos.

No que se refere a características desta pesquisa, ela pode ser identificada como uma pesquisa qualitativa, de cunho exploratória e caráter eminentemente bibliográfico. E, conquanto possa se demonstrar como incompatível, ou mesmo uma traição ao pensamento que este trabalho pretende inscrever, utilizou-se uma compreensão hermenêutica típica da desconstrução para ler, compreender, interpretar e traduzir os acontecimentos que se apresentaram a partir do problema desta pesquisa e no seu decorrer.

A respeito dos procedimentos metodológicos, este trabalho debruçou-se sobre algumas obras de Jacques Derrida, precipuamente, *Gramatologia*, *Margens da Filosofia e Escritura e a Diferença*, para entender a estratégia da desconstrução. No entanto, deteve-se com maior atenção sobre o livro *Força de Lei: o fundamento místico da autoridade*, porque ele traz as discussões derridianas sobre a desconstrução, o direito, a possibilidade de justiça, a alteridade, além de abordar a questão referente à violência presente no pensamento de Walter Benjamin. Ademais, outros autores ajudaram no tratamento das questões deste trabalho, sendo eles objeto de leitura e consulta. Tiveram maior destaques: Fernanda Bernardo, Paulo Duque-Estrada, Ana Continentino, Verônica Zevallos, Marcos Scapini. Todavia, outros comentadores das obras de Derrida foram consultados e podem ser identificados nas referências bibliográficas. Sobre a elaboração do pensamento dos direitos humanos, como principal referência se utilizou o livro *O “fim” dos Direitos Humanos*, de autoria de Costas Douzinas. No que tange ao entendimento de acesso à justiça, serviram como base a tese de doutorado de Bruno Makowiecky Salles e a de José Junior Florentino dos Santos Mendonça.

Cumprе ressaltar que foi realizada uma pesquisa bibliográfica meticulosa nos bancos de dados Periódico Capes e Google Acadêmico, sendo delimitado como principais fontes da literatura livros, periódicos, dissertações de mestrado, teses de doutorado e artigos. Outrossim, foi indispensável levar em consideração os parâmetros temáticos desta pesquisa na seleção das obras relacionadas diretamente ao objeto de estudo em questão. De maneira similar, foi concedida prioridade, além da relação, aos textos e às obras escritas ou traduzidas para a língua portuguesa, seguidos dos textos em língua inglesa ou espanhola.

O trabalho está organizado em 5 (cinco) capítulos, sendo o primeiro e o último reservados à introdução e à conclusão, respectivamente. O segundo capítulo traça um pouco do percurso da vida e obra de Jacques Derrida, expondo algumas vivências que se encontram refletidas no pensamento da desconstrução, além de procurar sistematizar o pensamento da desconstrução, abordando algumas características e elementos necessários à sua intelecção. O terceiro capítulo trata a distinção entre direito e justiça, segundo Jacques Derrida, explorando questões sobre o fundamento e a autoridade do direito, sua relação com a força e a violência,

como também os limites impostos à justiça pelo discurso que se apresenta como justo, mas está condicionado às normas e leis. Neste capítulo, ainda, apresenta-se a ideia derridiana de possibilidade de justiça, como também é possível perceber a estratégia da desconstrução e suas operações sobre um objeto definido. No capítulo quatro, discute-se, inicialmente, a respeito dos direitos humanos e do direito humano de acesso à justiça. Na sequência, elaborase a estratégia da desconstrução sobre a questão do acesso, a fim de refletir sobre a (im)possibilidade do direito humano de acesso à justiça, e, talvez, aos direitos humanos.

Por fim, é importante ressaltar que o novo que trama a rede do acesso à justiça tem várias pontas, não sendo intenção deste trabalho desenrolar completamente uma ponta, ou mesmo estabelecer um único acesso a uma única justiça. O intuito é, a partir da multiplicidade de pontas, desemaranhar alguns aspectos que podem perpassar pelas variadas concepções de justiça, a fim de possibilitar o seu acesso.

2. JACQUES DERRIDA E A DESCONSTRUÇÃO

Neste capítulo, tenta-se empreender, talvez, o objetivo mais laborioso deste trabalho: falar sobre o pensamento de Jacques Derrida. No entanto, por que mais laboriosa seria essa pretensão? Porque, fora do ambiente acadêmico de filosofia, no qual as ideias e os autores filosóficos são comumente discutidos, sendo, a familiaridade com os termos, uma presunção daquele conhecimento e ambiente, pretende-se sistematizar o in-sistematizável — o pensamento da desconstrução de Jacques Derrida. Um pensamento que faz questão de dizer que, toda a tentativa de o sistematizar, age à sua própria revelia, e, nesse sentir, tem-se que o mencionado objetivo, talvez, já seja um natimorto.

Todavia, mesmo consciente da morte precoce do objetivo acima citado, esta parte do trabalho destinada a organizar o pensamento da desconstrução, enveredar-se-á entre o sistematizável e o in-sistematizável, entre a escrita e a fala, da identificação, na forma de jogos, do indecível, da disseminação, de rastro de rastro, da “différance”, do encontro com o outro e da reinvenção.

E se, ao final, tais questões forem tratadas, ou seja, se o in-sistematizável se tornar sistematizável, será sinal de que nova operação precisará ser reiniciada, desta vez, com o conhecimento que já está aberto e disponível para o outro, o outro objetivo que este trabalho anunciou na sua chegada.

2.1. JACQUES DERRIDA OU JACKIE DERRIDA²

Jackie Derrida, nascido em 1930, em El-Biar, subúrbio de Argel, capital da Argélia, de família judia, em território de maioria árabe, viu desde cedo conflitos raciais e étnicos. Durante a segunda guerra mundial, ainda muito jovem, Derrida assistiu à revogação da nacionalidade francesa concedida aos judeus argelinos³, bem como a crescente onda

² Em entrevista concedida à Folha de São Paulo em 3 de dezembro de 1995, Jacques Derrida conta que nasceu Jackie: “Era um nome na moda. Havia um ator infantil americano muito popular na época, Jackie Koogan. Mas, como era um nome de menininho e um diminutivo de prenomes de meninas americanas, decidi mudar quando comecei a publicar livros”. Disponível em <http://almanaque.folha.uol.com.br/entrevista_filosofia_derrida.htm> acessado em 08 de outubro de 2022.

³ A França revogou a concessão de nacionalidade francesa aos Judeus que viviam na Argélia. “(...) em 24 de outubro de 1870, o ministro Adolphe Crémieux batiza com seu nome o decreto que naturaliza em bloco os 35 mil judeus que vivem na Argélia. (...). A extrema-direita realiza uma campanha pela revogação do decreto de Crémieux, (...) em 7 de outubro de 1940, o ministro do interior Peyrouton revoga o decreto de Crémieux. (...).

antisemita. De espírito contestador, interessou-se muito cedo pela leitura. Amante da literatura, iniciou seus estudos pela filosofia.

Em setembro de 1949, Jackie Derrida vai à Paris estudar no Liceu Louis-le-Gran, onde se deparou com uma rigorosa disciplina, assim como, inúmeras discriminações: territoriais, econômicas, culturais, linguísticas, religiosas. É a partir deste contexto que Derrida elaborou seus estudos abordando diversos temas, como: fenomenologia, estruturalismo, literatura, direito, imigração, dentre outros, sob uma ótica própria que ele vai denominar de desconstrução.

No liceu Louis-le-Grand, nessa época, uma fronteira separa literalmente os internos dos externos. Nas classes de khâgne, muito numerosas, eles formam dois grupos bem distintos, reunidos por uma única característica: o desdém por aqueles que estudam do outro lado da rua Saint-Jacques, na Sorbonne, longe daquele santuário do ensino superior francês constituído pelas grandes escolas.⁴

Em 1967, Jacques Derrida apresentou seu pensamento com a publicação de três livros⁵: Gramatologia, A escritura e a diferença e A voz e o fenômeno. Foi a partir destes textos que Jacques Derrida expos suas críticas ao que ele chamou de fono-falo-logocentrismo. Ele também discorreu sobre a estratégia da desconstrução, elaborou a ideia de “*escritura*”, “*rastro*”, “*différance*”, além de deixar evidente o que indicava como crise da filosofia ocidental.

A crítica que Derrida desenvolveu sobre o modo de pensar da filosofia tradicional indicava a sua preocupação com a realidade, aliás com a incapacidade da filosofia (ciências humanas em geral) de refletir sobre a realidade social. A desconstrução derridiana é um pensamento que se recusa a estabelecer a origem como a única verdade, porque ela se manifesta como uma experiência, ou melhor, a desconstrução é uma ação incondicionada da

Embora tenha apenas 10 anos, Jackie também sofre as consequências dessas medidas odiosas”. PEETERS, Benoît. *Derrida: Biografia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013, p. 42.

⁴ PEETERS, Benoît. *Derrida: Biografia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013, p. 65.

⁵ Em entrevista concedida ao *Les Lettres Françaises* em dezembro de 1967, Derrida diz: “Podemos considerar a *Gramatologia* um longo ensaio articulado em duas partes (cuja solda é teórica, sistemática e não empírica), em cujo meio poderemos cravar *A escritura e a diferença*. A Gramatologia frequentemente recorre a ele. (...) Inversamente, podemos inserir a Gramatologia no meio de *A escritura e a diferença*, uma vez que seis textos desse livro são anteriores, de fato e de direito, à publicação, (...) Em todo caso, que dois “volumes” se inscrevam no meio um do outro, isso se deve, como o senhor admitirá, a uma estranha geometria, da qual sem dúvida esses textos são contemporâneos.

— E *A voz e o fenômeno*? (...) Talvez seja o ensaio que mais prezo. Provavelmente, poderia tê-lo ligado como uma longa nota a um ou outro dos dois trabalhos”. DERRIDA, Jacques. *Posições*. Belo Horizonte: Autêntica. 2001, p. 11.

hospitalidade, imperdoável do perdão, infinita da responsabilidade, sem retribuição de dom, inalcançável de justiça e porvir da democracia.⁶

Jacques Derrida, por meio da sua concepção, força uma experiência hiperbólica de tudo que é possível, obedecendo a uma lógica da singularidade, uma lógica que se recusa a aceitar uma universalidade única. A impossibilidade de enquadramento da leitura realizado por Derrida rendeu à sua forma de pensar, quando não ao próprio Jacques Derrida, alguns achincalhamentos, sendo nomeado de obscurantista e terrorista.

Com Derrida, você dificilmente pode interpretá-lo mal, porque ele é muito obscuro. Toda vez que você diz: "Ele diz isso e aquilo", ele sempre diz: "Você me entendeu mal". Mas se você tentar descobrir a interpretação correta, isso não será tão fácil. Uma vez eu disse isso a Michel Foucault, que era mais hostil a Derrida do que eu, e Foucault disse que Derrida praticava o método do obscurantismo terrorista (terrorismo do obscurantismo). Estávamos falando francês. E eu disse: "O que diabos você quer dizer com isso?" E ele disse: "Ele escreve de forma tão obscura que você não pode dizer o que ele está dizendo, essa é a parte do obscurantismo, e quando você o critica, ele sempre pode dizer: 'Você não me entendeu; você é um idiota.' Essa é a parte do terrorismo".⁷ (tradução nossa).

Todavia, tais adjetivos são justos? Dizer que o pensamento derridiano é obscuro e terrorista seria apropriado? Tem-se, talvez, que tais indicativos destinados ao pensamento de Derrida não são frutos do que ele poderia oferecer ao pensamento filosófico, mas do que ele dissolvia da linguagem dos textos filosóficos — a própria *episteme*. O ato de desconstruir proposto por Derrida estimula o re-pensar, entretanto, diferente do esperado pelas ciências modernas, a pretensão de universalidade ou de verdade única. Esse re-pensar põe em risco os alicerces de fundação da realidade, por isso, talvez, os adjetivos acima designados não sejam de todo injustos. Na verdade, não o são, porque considerando a trama da vida real, ou melhor, tendo em vista que várias histórias já formam contadas, recontadas, recontadas etc., muito se tornou confuso, obscuro mesmo, e os resultados disso foram um verdadeiro ato de terror.

⁶ RODRIGUES, Carla. *Justiça e Desconstrução: entre as rachaduras da lei*. Cadernos da Escola da Magistratura Regional Federal da 2ª Região: fenomenologia e direito / Escola da Magistratura Regional Federal, Tribunal Regional Federal da 2ª Região. – Vol. 5, n. 1 (abr./set.2012), p. 144.

⁷ Trecho extraído da entrevista concedida a Edward Feser, por John Searle: "With Derrida, you can hardly misread him, because he's so obscure. Every time you say, "He says so and so," he always says, "You misunderstood me." But if you try to figure out the correct interpretation, then that's not so easy. I once said this to Michel Foucault, who was more hostile to Derrida even than I am, and Foucault said that Derrida practiced the method of obscurantisme terroriste (terrorism of obscurantism). We were speaking French. And I said, "What the hell do you mean by that?" And he said, "He writes so obscurely you can't tell what he's saying, that's the obscurantism part, and then when you criticize him, he can always say, 'You didn't understand me; you're an idiot.' That's the terrorism part." SEARLE, John; Realities principle: na interview with John Searle. Disponível em <https://www.reason.com/news/show/27599.html>, acessado em 21 de março de 2023.

O pensamento derridiano visto como obscuro e terrorista, talvez, seja reflexo da vivência de uma criança que nasceu Jackie, mas, descontente com a rede de significados que permeavam, o seu nome mudou para Jacques. Ou mesmo por não compreender o seu mundo ao redor, aquele que os adultos diziam ser justo, um mundo que no papel dizia ser capaz de incluir a todos independente de qualquer diferença, mas que era forjado por injustiça e exclusão. Talvez nisso resida a obscuridade e o terrorismo do pensamento derridiano. Todavia, a obscuridade aqui desenhada não seria as das ideias de Jacques Derrida, como asseverou Searle e Foucault, e sim na compreensão de um discurso que diz uma coisa, mas na prática traz outro resultado — a exclusão territorial, econômica, cultural, linguística, religiosa, de gênero etc. E o ato de excluir, de marginalizar, de violentar, traz consigo a expressão do terrorismo.

A desconstrução é o pensamento do im-possível⁸, do *rastro*, “o nome “*rastro*”, a saber, a memória de alguma coisa que resta sem restar. *Que não é nem presente nem ausente, que é um resto sem resto, quer dizer, alguma coisa que não é*”⁹. Isto é, a desconstrução é o pensamento do que aparenta não mais estar ali, mas que lá está, e que, nesses termos, utiliza-se dos rastros para devolver ao mundo tudo que é do mundo. É nesse caminho que Derrida firma seus questionamentos, tornando-se um “filósofo¹⁰” que expõe à dúvida as bases filosóficas tradicionais, bem como a capacidade da filosofia de responder aos problemas reais e centrais da vida. Um artigo publicado no jornal *Le Monde*, escrito por Jean Lacroix, em outubro de 1967, traz as seguintes palavras sobre as pretensões derridiana:

A filosofia está em crise. Essa crise é igualmente uma renovação. Na França, uma plêiade de pensadores (relativamente) jovens a transformam: Foucault, Althusser,

⁸ O termo *im-possível* será discorrido mais adiante nesse trabalho, todavia, fica aqui registrado um diálogo em que Derrida expõe algumas informações sobre esse termo: “Um evento não é possível senão como impossível, para além do “eu posso”. Escrevo frequentemente “impossível” com um travessão entre im- e possível para sugerir que esta palavra não é negativa no uso que dela eu faço. O im-possível é a condição de possibilidade do evento, da hospitalidade, do dom, do perdão, da escrita”. BERNARDO, Fernanda. *Derrida - o dom da “différance” (desconstrução - pensamento - literatura)*. Coimbra: Palimage, 2019, p. 51.

⁹ DERRIDA, Jacques. *apud* Fernanda. *Derrida - o dom da “différance” (desconstrução - pensamento - literatura)*. Coimbra: Palimage, 2019, p. 52.

¹⁰ Na entrevista concedida a Richard Kearney em 1981, Jaques Derrida respondeu: “R.K. – considera-se acima de tudo com um filósofo? J.D. – o termo [filósofo] não me satisfaz. (...) sou filósofo no sentido institucional, uma vez que estou encarregado de ensinar filosófica no seio de uma instituição oficial – a Escola Normal Superior. Mas não estou certo de que o lugar do meu trabalho, a leitura de textos filosóficos e a formulação de questões filosóficas sejam, estritamente falando, filosóficas. Tentei, de facto, tentei, cada vez mais sistematicamente, encontrar um não lugar, ou um lugar não filosófico, a partir do qual questionar a filosofia. Mas a procura de um lugar não filosófico não denota por isso uma atitude anti-filosófica. BERNARDO, Fernanda. *Derrida - o dom da “différance” (desconstrução - pensamento - literatura)*. Coimbra: Palimage, 2019, p. 18.

Deleuze etc. A esses nomes, convém doravante acrescentar o de Jacques Derrida. (...) O objetivo de Derrida não é a destruição, mas a "desconstrução" da metafísica. Os conceitos fundadores da filosofia encerram o logos, a razão, numa espécie de "fechamento" (clôture, também "cerca" ou "cercado"]. É preciso romper esse "fechamento", intentando um arrombamento.¹¹

A crise da filosofia não se mostra para Derrida com apelo negativo. Em verdade, qualquer crise, para o pensamento derridiano, não tem essa conotação pejorativa. Pelo contrário, o ato de desordem advindo de uma crise é sempre uma oportunidade de perceber e refletir sobre a realidade, entender as fissuras e os processos que geraram o fechamento das coisas em si. O pensamento derridiano instala-se na (des)ordem, a fim de perpetuar a desordem. Não à toa os seus escritos não foram postos em um compêndio, não são lineares, de onde seria possível extrair conceitos e uma organicidade, uma fórmula mesmo que para a desordem¹².

Um dos principais livros de Jacques Derrida é Gramatologia, o qual marca o início da sua empreitada em demonstrar os limites do discurso filosófico. Nesse livro, Derrida contesta a construção do discurso filosófico, que se intitula ser provido de neutralidade. Contra essa aceção, Derrida vai dizer que não há neutralidade no texto filosófico e que isso pode ser percebido no próprio texto, porque nada está fora dele. Gramatologia foi publicada sublinhando o pensamento estruturalista francês, o qual, para Derrida, baseava-se numa relação de sujeição a uma metafísica (metafísica da presença), e que poderia ser vista através da noção de linguagem e seus componentes (signo, significante-significado e fonologia). Desses apontamentos, Derrida elaborou críticas a linguística de Ferdinand de Saussure, a antropologia de Lévi-Strauss e a psicanálise de Lacan.

Tido como imprescindível para a compreensão do seu pensamento, em Gramatologia, Derrida vai questionar o que ele chama de “logocentrismo”, ou seja, a ideia que toma como imperativo a subsunção do conhecimento a um “logos”, traduzido atualmente como a “episteme” ou mesmo a “razão”. Para tanto, inicia sua análise a partir da dicotomia entre fala e escrita e do conceito de representação, sustentando que a escrita seria colocada em uma posição de inferioridade quando comparada com a fala. Essa concepção encontrou eco no conceito de língua trabalhado por Saussure no seu “Curso de linguística geral”. Por fim,

¹¹ Le monde 18 de novembro de 1967, apud PEETERS, Benoît. *Derrida: Biografia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013, p. 228.

¹² SCAPINI, Marco Antonio de Abreu. *Derrida, Desconstrução e Democracia Por Vir*. Porto Alegre/RS: Zouk, 2019, p. 29.

sobre Gramatologia, seria possível afirmar que representa um rastro do modo derridiano de pensar as coisas, e, embora não possa ser entendido como um compêndio, é o mais próximo de um texto sistemático produzido por Derrida.

Jacques Derrida também vai se insurgir às ideias relacionadas a fenomenologia alemã, marcando suas questões, inicialmente, ao método proposto por Husserl. Nesse sentir, os questionamentos sobre a teoria husserliana a respeito da fenomenologia vão ser tratadas não somente na introdução da sua dissertação de mestrado (intitulada “*O problema da gênese na filosofia de Husserl, 1954*”), como também, no livro “*A voz e o fenômeno: introdução ao problema do signo na fenomenologia de Husserl*”. Sobre a fenomenologia, Derrida vai problematizar a respeito da gênese do pensamento humano “puro”, que embasaria tanto a origem como a natureza do discurso científico. Em Husserl, o autor argelino, ao se debruçar sobre o pensar fenomenológico, vai perceber a existência de uma dissimulação no rigor desse pensamento, o qual, a pretexto de questionar o solo firme da metafísica, nomeando-se, inclusive, como “filosofia primeira”, vai reproduzir o projeto metafísico. Ou seja, reproduz a necessidade de estabelecer um fundamento, uma origem, uma essência das coisas.

A forma mais geral de nossa questão é assim prescrita: será que a necessidade fenomenológica, o rigor e a sutileza da análise husserliana, as exigências às quais ela responde e às quais devemos antes de mais nada fazer justiça, não dissimulam, entretanto, uma pressuposição metafísica? Será que não escondem uma aderência dogmática ou especulativa que, certamente, não reterá a crítica fenomenológica fora de si mesma; não seria um resíduo de ingenuidade desaparecida, mas *constituiria* a fenomenologia em seu íntimo, em seu projeto crítico e no valor instituidor de suas próprias premissas: precisamente no que ela reconhecerá logo como fonte e garantia de todo valor — “princípio dos princípios” —, isto é, a evidência doadora originária, o *presente* ou a *presença* do sentido a uma intuição plena e originária. Em outras palavras, não nos indagaremos se esta ou aquela herança metafísica pôde, aqui ou ali, limitar a vigilância de um fenomenólogo, mas se a forma *fenomenológica* dessa vigilância já não estará comandada pela própria metafísica¹³.

O pensamento de Derrida não se destaca por arruinar o que já foi produzido, pelo contrário, se fosse possível estabelecer uma marca para a experiência intelectual de Jacques Derrida seria de pensar sobre o impensado. E, para tanto, ele demove a segurança e a pureza apregoada pela fenomenologia como ferramenta de produção de conhecimento objetivo.

No caminho derridiano do impensado, reside uma experiência — a de “ir além” ou “para além”, e isso, talvez, explique a conexão e influência que outros filósofos exerceram

¹³ DERRIDA, Jacques, *A voz e o fenômeno: introdução ao problema do signo na fenomenologia de Husserl*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1994, p. 10-11

sobre o seu pensamento. O “ir além” ou “para além” são características de filósofos que estão nos rastros da desconstrução. São marcas de Heidegger, Nietzsche, Freud e Lévinas, os quais podem ser identificados na elaboração do pensar desconstrutor. A aproximação da desconstrução derridiana a esses filósofos, sintetizada nas expressões de “ir além” ou “para além”, aqui tratadas, indicam o sinônimo de um pensar radical, simboliza um ato de resistência contra os efeitos de dominação. E, sobretudo, em Derrida, esse ato de “ir além” ou “para além” carrega consigo uma carga de herança e responsabilidade, um escopo de recebimento do que foi produzido e um desejo por justiça pelo que foi herdado. Todavia, esse recebimento não implica uma aceitação. O ato de herdar, para Derrida, significa um recebimento crítico e ativo. Por isso, sempre que se reconhecer um rastro de algum filósofo no pensamento de Derrida, é preciso olhar para tal reconhecimento com a responsabilidade e a justiça típicas do pensamento que deseja permanecer no “para além”.

A herança recebida de Martin Heidegger na obra do filósofo argelino, além de extensa e profunda, pode ser vista na sua crítica da metafísica ocidental e na busca de uma abordagem mais radical e inovadora para a filosofia. Heidegger e Derrida demonstram compartilhar de uma inquietação com a história da filosofia e externam um desejo de ir além dos limites estabelecidos pela tradição filosófica, e, assim, explorar novas possibilidades de pensamento¹⁴.

Sobre Heidegger, Derrida frequentemente mencionava como sendo um dos filósofos mais importantes do século XX e reconhecia sua dívida intelectual para com ele. “*Nada do que eu tento fazer teria sido possível sem a abertura das questões heideggerianas*”¹⁵. Em Heidegger, Derrida viu o anúncio da ruína da metafísica tradicional, quando ele apontou os enganos entre a diferença ontológica de “*ser*” e “*ente*”, o esquecimento do ser e a redução deste à simples presença como presente. Esses pressupostos, ao tempo que servem de coordenadas para entender a desconstrução, também constituiu a crítica do pensamento derridiano a Heidegger, sobretudo, na armadilha da essência do ser e do ser como presença no presente.

E, antes de tudo, pois aqui nós devemos dizer as coisas muito rapidamente, sem a atenção àquilo que Heidegger chama de diferença entre o ser e o ente, a diferença ôntico-ontológica tal qual ela permanece, de uma certa maneira, impensada pela

¹⁴ BERNARDO, Fernanda. *Derrida - o dom da “différance” (desconstrução - pensamento - literatura)*. Coimbra: Palimage, 2019, p. 61-71.

¹⁵ DERRIDA, Jacques. *Posições*. Belo Horizonte: Autêntica. 2001, p. 17

filosofia. Mas, apesar dessa dívida para com o pensamento heideggeriano ou, melhor, em razão dessa dívida, tento reconhecer no texto heideggeriano — que, corno qualquer outro, não é homogêneo, contínuo, igual, em cada urna de suas partes, à força global e a todas as consequências de suas questões — sinais de pertencimento à metafísica ou àquilo que ele chama de "onto-teologia".¹⁶

Nos anos de 1970 e 1980, Derrida desenvolve textos, em que é possível perceber um diálogo direto com Heidegger, como “*Ousia e gramme: nota sobre uma nota de Sein und Zeit*” e “*Os fins do homem*”, textos publicados no seu livro *Margens da Filosofia*. Nesta obra, Derrida aborda o fato de a metafísica ocidental ter uma predisposição para eleger determinadas ideias em prejuízo de outras, tornando-se, assim, o seu fundamento. Isso resulta no estabelecimento de uma ordem hierarquizada desses conceitos privilegiados e, conseqüentemente, na marginalização dos outros conceitos considerados menos importantes, além de dissimular discursos de submissão. O autor destaca a necessidade de questionar tais hierarquias, utilizando o que ele vai chamar de “*différance*”.

Derrida, ao propor a desconstrução, traz a necessidade de um enfrentamento das questões que foram postas às margens, relegadas do centro, por uma pretensa ilusão de universalidade, e isto requer outras maneiras de filosofar. Nesse sentir, Jacques Derrida compartilham com Nietzsche o desejo por:

Filosofar com um martelo. Zaratustra começa por se interrogar se será necessário rebentar-lhes, romper-lhes os ouvidos (*Muss man ihnen die Ohren zerchlagen*) a golpes de címbalo ou de tambor, instrumentos, sempre, de uma qualquer dionísia. Para lhes ensinar também ‘a ouvir com os olhos’.¹⁷

O mencionado desejo pode ser percebido no texto que inicia o livro *Margens da Filosofia*: “*Timpanizar – a filosofia*”, no qual ele vai expressar a necessidade de romper os tímpanos da filosofia, e, assim, abrir o pensamento filosófico a outras escutas, outras relações e outros pensamentos. Todavia, enquanto o pensamento nietzschiano requisita a criações de novos valores, Derrida vai propor uma razão que não a do mesmo, uma razão do outro. Derrida viu, na abordagem genealógica de Nietzsche, uma possibilidade de investigar as origens históricas e culturais dos conceitos e das instituições, um espaço para vislumbrar o ir além da desconstrução, apelando para uma libertação da vitalidade dos sentidos.

¹⁶ DERRIDA, Jacques. *Posições*. Belo Horizonte: Autêntica, 2001, p. 19.

¹⁷ DERRIDA, Jacques. *Margens da Filosofia*. Campinas, SP: Papirus, 1990, p. 13.

O encontro com a vitalidade dos sentidos demanda outras posturas que não mais aquelas que habitam “o mesmo”, e que pertencem a um mundo desconhecido — ao mundo do outro. A desconstrução como estratégia de liberação de sentidos leva consigo a necessidade de se falar em singularidade, em alteridade, em uma outra ética. E, neste apelo feito pela desconstrução, é possível perceber o rastro do pensamento Levinasiano no derridiano, que recebeu a herança da experiência intelectual de Lévinas, a qual perpassa por uma responsabilidade infinita com o outro.

Derrida, como herdeiro do trabalho de Emmanuel Lévinas, destacou a importância da compreensão do outro como uma experiência irreduzível e não totalizante, bem como que a relação com o outro se manifesta anteriormente a compreensão do mundo, da linguagem ou mesmo da subjetividade, e quando o ser é colocado diante do outro, do “rosto” do “outrem”, abre-se a oportunidade de uma exigência ética, a qual não poderia ser reduzida a qualquer categoria filosófica pré-existente. É no pensamento do outro, um outro singular que Derrida e Lévinas se encontram, “*duas singularidades absolutas – e, enquanto tal, des-ligadas –, ligadas pela radicalidade do seu comum pensamento da separação ou da alteridade absoluta*”¹⁸. Todavia, enquanto o outro Lévinasiano é um “*outro absolutamente outro*”, o outro do pensamento derridiano é um “*outro absolutamente qualquer outro*”.

Por fim, sobre Jacques Derrida e os textos derridianos tem-se que eles são frutos de uma vasta quantidade de heranças e buscam, enquanto ex-Jackie, liberar o algo impensado, como desejo de fazer justiça ao que foi deixado. A contestação da ideia herdada expressa uma responsabilidade para com o que foi cedido em herança, e, por isso, é possível se falar em um “*para além*”. Isto é, a necessidade do “*para além*”, encontrada no rastro do pensamento desconstrutor, é o que faz o movimento entre o pensado, e, portanto, a herança, com o impensado, a necessidade de se fazer justiça. O “*para além*” é caminho que se renova na aparição de cada novo rastro, é um movimento que aproxima e distancia Derrida de Husserl, Heidegger, Lévinas, Nietzsche, entre outros que encampam a teia derridiana. E, diz-se que aproxima porque todos nutrem um desejo do para além. No entanto, segundo Derrida, todos haveriam sucumbido a essa tentativa, e, por isso, à distancia.

¹⁸ BERNADO, Fernanda. *Do “Tout autre” (Lévinas/Derrida) ao “Tout autre est tout autre” (Derrida): pontos de não-contato entre “Lévinas e Derrida”*. Conferência realizada em Paris, Collège International de Philosophie, dez. 2007, p. 239.

2.2. DESCONSTRUÇÃO E AS MIGALHAS DE PÃO PELO CAMINHO

A fábula de João e Maria escrita pelos irmãos Grimm (1785-1863) traz um enredo bastante conhecido por todos — é a estória de dois irmãos (João e Maria) que são abandonados na floresta, e, inicialmente, utilizam pedrinhas brilhantes para indicar o caminho de volta para casa, contudo, por não mais ter pedrinhas, marcam o caminho com migalhas de pão. Da mesma maneira que na fábula voltar para casa se revela como um desejo dos irmãos, voltar para casa, talvez, tenha sido a tônica de se não toda quase toda a história da filosofia. A busca pela verdade existencial do ser/ente, pela identidade primária, pela realidade em si, pela essência de todas as coisas, vê, nas migalhas, o caminho para o começo absoluto, donde tudo deriva e que a tudo dá sentido.

Entretanto, se as migalhas fossem apenas migalhas, e um pássaro sobrevoando a dimensão da floresta, as encontrasse e por elas se alimentasse, será que deixariam de ser um marcador que sinalizava o caminho de volta dos irmãos para casa, e se tornaria apenas um pasto para o pássaro que ali atravessou?

O pensar filosófico, *“um discurso que se chamou filosofia — o único sem dúvida que jamais entendeu receber o seu nome senão de si mesmo e não cessou de murmurar sobre ele quase desde a inicial”*¹⁹; aquele que tem como princípio caçar justificativas para propor à realidade um ordenamento, ou melhor, um reordenamento de tudo aquilo que, acometida pelo “mal”, desviou-se do fundamento originário, tem no seu âmago a construção de uma história representativa da realidade, distante do contingencial, e que elegeu a razão como lugar para formulação das respostas teleológicas. É essa a filosofia a que Derrida vai destinar suas críticas.

Para simplificar imensamente, digamos que esse mal, essa reviravolta, essa partida, podem ser pensados, seja como oriundos do exterior, acidente ou catástrofe, seja já operando no interior: monstruosidade. No primeiro caso nada se explica, contentando-se em invocar uma contingência absoluta: no segundo, não se tem mais um fundamento muito seguro, pois esse fundamento está habitado pelo princípio de seu declínio. Consequências: os "idealismos" (mas os "materialismos" não escapam também) — os mais ingênuos acreditam no paraíso perdido: os mais espertos restabelecem a ordem pretendendo pensar, na ordem, a ausência ou a perda da ordem.²⁰

¹⁹ DERRIDA, Jacques. *Margens da Filosofia*. Campinas, SP: Papirus, 1991, p. 11.

²⁰ BENNINGTON, Geoffrey; DERRIDA, Jacques. *Jacques Derrida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996, p. 20.

Jacques Derrida, entre muitas entrevistas que deu, em especial a concedida em 1981 a Richard Kearney, disse: “*A função principal do ensino da filosofia é permitir que às pessoas tornarem-se conscientes, terem consciência (...) daquilo que dizem, (...) em que tipo de discursos estão comprometidas*”²¹. Isto é, a filosofia deve anunciar um movimento de interrogação; permitir ser questionada sobre a construção de valores edificados através de um pensamento que se estabeleceu por meio da presença — da presença “*do mundo para um olhar, de uma consciência para ela mesma, de um sentido para um espírito, da vida em si, de uma sensação para um corpo, de uma experiência para uma alma*”²². E, para tanto, o filósofo argentino ofereceu o seu pensamento da desconstrução.

O pensar desconstrutor na estória de João e Maria, possivelmente, seria a ação que o pássaro realiza, ou seja, de se alimentar das migalhas que foram colocadas ao caminho, isso porque, ao se alimentar, traz uma ruptura do desejo da ideia de retorno, de voltar a uma casa de onde tudo se iniciou e que guarda o segredo do fundamento. O pensamento filosófico que se propõe a estabelecer uma verdade ou uma origem, desta feita, é que se apresenta como o alvo da desconstrução.

O termo desconstrução foi apresentado por Jacques Derrida em Gramatologia com o propósito de traduzir as palavras heideggerianas “*Destruktion*” ou “*Abbau*”, as quais tinham significados ligados à estrutura ou à arquitetura, e ajudavam a delinear conceitos pilares da ontologia ou da metafísica ocidental. Derrida menciona que apesar de “*em francês, o termo destruction (“destruição”) implicava (...) uma aniquilação, uma redução negativa, talvez mais próxima da “demolição” nietzschiana do que da interpretação heideggeriana*”²³, o seu intuito, na alcunha do termo desconstrução, era sinalizar as fendas existentes no pensamento construído em torno de um centro formador de estrutura que inibia a margem. Não havia, por parte de Derrida, o desejo de atrelar a estratégia da desconstrução à destruição.

Permita-me citar alguns artigos do *Littre*. “Desconstrução”. / Ação de desconstruir. / Termo de gramática. Desorganização da construção das palavras em uma frase. “Da desconstrução vulgarmente dita construção”, Lemare, *De la manière d’apprendre les langues*, capítulo 17, em *Cours de langue latine. Déconstruire* / 1. Desarticular as partes de um todo. Desconstruir uma máquina para transportá-la para outro lugar; 2. Termo de gramática [...]. Desconstruir os versos, torná-los, por supressão da medida, semelhantes à prosa. / Absolutamente. “No método de frases pré-nocionais,

²¹ BERNARDO, Fernanda. *Derrida - o dom da “différance” (desconstrução - pensamento - literatura)*. Coimbra: Palimage, 2019, p. 27.

²² BENNINGTON, Geoffrey; DERRIDA, Jacques. *Jacques Derrida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996, p. 20.

²³ DERRIDA, Jacques. *Carta a um amigo japonês*. In: OTTONI, P. (Org). Tradução: a prática da diferença. Campinas: Ed. Unicamp/Fapesp, 2009c, p. 22.

começa-se também pela tradução, e uma de suas vantagens é não ter nunca necessidade de desconstruir”, Lemare, *ibidem*. 3. Desconstruir-se [...]. Perder sua construção.²⁴

No entanto, o que é o pensamento da desconstrução? O que é a desconstrução? Conquanto sejam corriqueiras perguntas como essas (o que é), tem-se que ter muito cuidado na hora de responder, porque foi na tentativa de dizer “o que é”, que se construiu o mote do pensar filosófico tradicional, aquele que saiu em busca da justificação absoluta. Para Derrida, “*Toda frase do que tipo “a desconstrução é X” ou “a desconstrução não é X”, carece, a priori, de pertinência, digamos que ela é, pelo menos, falsa*”²⁵. No entanto, o próprio Derrida responde a essas perguntas da seguinte forma: “*o que é a desconstrução? É nada!*”, “*o que a desconstrução, não é? É tudo!*”²⁶, ou seja, a desconstrução é um pensamento do tudo e do nada.

Malgrado diga Derrida que as frases do tipo “o que é” seja, talvez, de um tanto ingênuas na sua elaboração, e que, mesmo assim, se quisesse traduzir o pensar desconstrutor a um modo de questão do tipo (o que é?), não se poderia deixar restrito a uma única pergunta. Talvez, a título de ilustração, aproxime-se daquelas brincadeiras infantis. Aquelas em que uma criança pergunta para a outra: “o que é, que é?” e sem saber o que esperar, qualquer coisa pode ser questionada, porque não há regras nem limites à pergunta. E, da mesma forma que não há limites para a pergunta, não se sabe o teor da resposta; liberta-se, portanto, a possibilidade. Em entrevista ao jornal *Le Monde*, 1992, Derrida tenta responder à questão do que é a desconstrução: “*Se eu quisesse dar uma descrição econômica, elíptica da desconstrução, eu daria que ela é um pensamento sobre a origem e os limites da pergunta “o que é?”*”²⁷. Seria, como diz Santos Neto ao tentar descrever a desconstrução: “*a pergunta da pergunta*”²⁸. A desconstrução seria, pois, um pensar que põe em constante instabilidade a de-

²⁴ DERRIDA, Jacques. *Carta a um amigo japonês*. In: OTTONI, P. (Org). Tradução: a prática da diferença. Campinas: Ed. Unicamp/Fapesp, 2009c, p. 22.

²⁵ *Ibidem*, p. 26.

²⁶ *Ibidem*, p. 27.

²⁷ A entrevista foi concedida em 1992 ao jornal *Le Monde*, mas somente em 2004, em edição de homenagem póstuma, foi publicada a resposta à pergunta — o que é desconstrução? O texto foi uma tradução realizada pela professora Carla Rodrigues no seu livro *Duas Palavras para o Feminismo* do seguinte texto original: “Si je voulais donner une description économique, elliptique de la déconstruction, je dirais que c'est une pensée de l'origine et des limites de la question ' qu'est-ce que?... ' , la question qui domine toute l'histoire de la philosophie”. RODRIGUES, Carla. *Duas Palavras para o Feminino*. Rio de Janeiro: Nau. 2013, p. 193.

²⁸ SANTOS NETO, José Olímpio dos. *Tempo, Desconstrução e a Política em Jaques Derrida: rumo a uma Política Por-Vir*. Pará de Minas/MG: VirtualBooks Editora, 2015, p. 108.

finição, a ideia de finitude, os conceitos absolutos dados pela metafísica da presença, um pensamento de transposição sem finalidade a não ser refletir.

A desconstrução. (...) Portanto, temos a repetição da pergunta: O que é "o que é?" mas não se trata de mera tautologia, pois à primeira pergunta, sem aspas, desconsidera tanto a origem como os limites (que são fixos) de tudo o que é, então, representa o mesmo. Já a segunda pergunta, com aspas, espelhada, refletida em relação à primeira, esta segunda pergunta revela a alteridade do "o que é" mostra seu outro; por isso não cabe mais no mesmo: é diferente, revela uma diferença que não se limita mais às definições fixas.²⁹

A desconstrução não se revela como um método, uma filosofia, tampouco uma doutrina, embora esteja sempre por elas orbitando. A desconstrução também não pode ser qualificada como um método hermenêutico, mesmo se utilizando de releituras do mundo para promover as reflexões necessárias; ou mesmo como uma metodologia de confronto dos opostos, apesar de se utilizar das oposições para expor as fissuras e deslocar os centros. A desconstrução rechaça a ideia de essência, e, portanto, desenvolve-se a fim de decompor a concepção de pureza e de organização hierárquica e estrutural.³⁰

A desconstrução não é um método e não pode ser transformada em método. Sobretudo se se acentua nessa palavra a significação chicaneira ou tecnicista. (...) Para ser bem esquemático, diria que a dificuldade de definir e, portanto, também de traduzir a palavra "desconstrução" se deve ao fato de que todos os predicados, todos os conceitos definidores, todas as significações lexicais, e mesmo as articulações sintáticas que parecem um momento se prestar a essa definição e a essa tradução são também desconstruídas ou desconstruíveis, diretamente ou não etc.³¹

Desconstruir não é arruinar com tudo que foi elaborado. Pelo contrário, objetiva-se deslocar os pontos iniciais, outrora produzidos, porque "*para começar do "começo" não se começou exatamente do começo; tudo já tinha sido começado*"³². O contingente já se revela como o início; perceber as contradições, erros, fissuras, faz parte do jogo a que a desconstrução se propõe, da formação de uma cadeia infundável e sucessiva de novos

²⁹ SANTOS NETO, José Olímpio dos. *Tempo, Desconstrução e a Política em Jacques Derrida: rumo a uma Política Por-Vir*. Pará de Minas/MG: VirtualBooks Editora, 2015, p. 108.

³⁰ MENESES, Ramiro D. B. de. *A Desconstrução em Jacques Derrida: O que é e o que não é pela estratégia*. In: *Universitas Philosophica* 60, Año 30, enero-junio, 2013, p. 181.

³¹ DERRIDA, Jacques. *Carta a um amigo japonês*. In: OTTONI, P. (Org). Tradução: a prática da diferença. Campinas: Ed. Unicamp/Fapesp, 2009c, p. 25-26.

³² BENNINGTON, Geoffrey; DERRIDA, Jacques. *Jacques Derrida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996, p. 20.

universos. Isto é, a desconstrução leva a um novo movimento de desconstrução, que leva a um outro etc. pelo que dificulta a sua conceituação³³.

A desconstrução é uma estratégia que exhibe as hierarquias estabelecidas nos discursos antagônicos, aqueles que são colocados em uma posição oposta, de embate, (ex. natureza x cultura; fala x escrita; justo x injusto), e, ao se eleger o vencedor (um centro), há uma congruência dos sentidos ao seu conceito, que, por sua vez, sustenta toda a estrutura. É na tentativa de desconstruir o sistema, de base logocêntrica, que a desconstrução emprega o que Derrida vai chamar de duplo gesto³⁴.

Quando se estabelece um termo central, este fundamenta o sistema que, pautado na hierarquia, não pode sofrer mudanças, porque se assim fosse afetado, ameaçaria todas as concepções que dele derivam. Sem o centro ou mesmo com ele sendo questionado, e a “verdade” sobre ele posta em dúvida, o sistema estaria exposto, aberto a revelar as suas imperfeições e contradições, e, portanto, passível de serem evidenciadas as suas fissuras.

É do centro que advém o sentido e a única interpretação possível, afastando qualquer perspectiva diferente da por ele não criada, sendo esta a interpretação que Derrida extrai a partir da história da filosofia tradicional. No entanto, a desconstrução, embora seja ferrenha crítica do discurso que se constitui ao redor de um centro, não visa eliminá-lo, tampouco invalidá-lo, porque, ao se instalar como a única verdade da estrutura que alimenta o sistema, permite a ação do pensamento da desconstrução; é a partir do centro que se acolhe as contradições das proposições elaboradas pela “*episteme como filosofia ou como ciência*”³⁵, e, por conseguinte, abre-se ao jogo que a desconstrução hospeda, trazendo, dessa maneira, as reflexões sobre as disposições dos sentidos.

O conceito de estrutura centrada é com efeito o conceito de um jogo fundado, constituído a partir de uma imobilidade fundadora e de uma certeza tranquilizadora, ela própria subtraída ao jogo. A partir desta certeza, a angústia pode ser dominada, a qual nasce sempre de uma certa maneira de estar implicado no jogo, de ser apanhado no jogo, de ser como ser logo de início no jogo³⁶.

³³ DUQUE-ESTRADA, Paulo César. *Derrida e a escritura*. In: DUQUE-ESTRADA, Paulo César. (org.). *À Margens: a propósito de Derrida*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2002, p. 26-27.

³⁴ TURCHETTO FILHO, Fernando Antônio. *A Desconstrução e sua influência n direito: uma relação complexa*. Dissertação (Mestrado em Direito) – COIMBRA, 2017, p. 19.

³⁵ DERRIDA, Jacques. *A estrutura, o signo e o jogo no discurso das ciências humanas*. In: DERRIDA, J. A. *Escritura e a Diferença*. São Paulo: Perspectiva, 2009a, p. 408.

³⁶ *Ibidem*, p. 408.

A desconstrução deixa evidente a hierarquia construída por meio de um discurso binário, “*uma oposição de conceitos metafísicos (por exemplo, fala/escrita, presença/ausência etc)*”³⁷, em que um lado está rebaixado ao outro. Como forma de mover as estruturas, aplica-se sobre as hierarquias binárias a prática do gesto duplo, uma “*reviravolta da oposição clássica e um deslocamento geral do sistema*”³⁸. Propõe-se uma inversão, não do sentido da ordem fixada, mas sim de um deslocamento do sistema conceitual dos aspectos subjugados, excluídos e ocultos, para junto com isso, possibilitar a eclosão de outros predicados.

A desconstrução não pode limitar-se ou passar imediatamente para uma neutralização: deve, através de um gesto duplo, uma dupla ciência, uma dupla escrita, praticar uma reviravolta da oposição clássica e um deslocamento geral do sistema. É só nesta condição que a desconstrução terá os meios de intervir no campo das oposições que critica e que é também um campo de forças não-discursivas. Cada conceito, por outro lado, pertence a uma cadeia sistemática e constitui ele próprio um sistema de predicados.³⁹

Todavia, tem-se que tomar muito cuidado, para que não ocorra a mera substituição do conceito, e, à vista, a reprodução da estrutura a que se pretendia transgredir. Conquanto cuidado seja uma característica apropriada para o movimento que a desconstrução inspira, o desenho das oposições binárias é realizado em formato de um jogo, o qual não se finaliza com o surgimento de novos aspectos emergidos. O movimento instaurado nas estruturalidades inspiram a eclosão de outras questões e outras questões e outras questões. Sobre o jogo, Derrida esclarece, dizendo: “*o que então se trama aqui não faz o jogo de um encadeamento. Mais do que isso, ele joga o encadeamento*”⁴⁰. É um jogo que atravessa as intrigas criadas para justificar as hierarquias.

A ideia de jogo a que a desconstrução se refere encontra rastro na noção de linguagem descrita pela filosofia do século XX, a qual entendia a linguagem como um sistema fechado, distante de influência externas. E, nesse sentido, o jogo integrava a noção de linguagem como um espaço estéreo capaz de acomodar acontecimentos e interpretações livres de elementos externos. No entanto, o jogo da desconstrução não tem a intenção de isolar o espaço e excluir

³⁷ DERRIDA, Jacques. *Margens da Filosofia*. Campinas, SP: Papirus, 1991, p. 372.

³⁸ *Ibidem*, p. 372.

³⁹ *Ibidem*, p. 372.

⁴⁰ DERRIDA, Jacques. *Margens da Filosofia*. Campinas, SP: Papirus, 1991, p. 372.

elementos externos. O intuito do jogo da desconstrução é abrir o sistema em direção ao porvir, e não fechar o sistema em si mesmo.

A desconstrução, enquanto pássaro que promoveu a ruptura do desejo de voltar para casa, faz com que as crianças, na procura do caminho, no jogo de seguir os rastros, no jogo do encadeamento, encontrem novas experiências, se abram a novas aventuras, que na estória (João e Maria) resultou na descoberta de uma casa de doces, cheias de guloseimas, típicas do desejo da infância. Na desconstrução o jogo não é um espaço, mas uma oportunidade de desmantelamento. A desconstrução visa desmantelar a ideia de origem, utilizando-se, a ideia de linguagem.

2.3. DESCONSTRUÇÃO E A LINGUAGEM

Como visto até aqui, a desconstrução, enquanto movimento e estratégia que evidencia as fissuras produzidas por uma estrutura baseada em um centro, tem como escopo subverter a lógica binária de oposição entre termos aparentemente dicotômicos. Esse movimento de desconstrução do centro, da origem, implica questionar as estruturas, as quais, para os estruturalistas, são construídas a partir de leis internas, que estão desassociadas de qualquer exterioridade. É como se as leis internas fossem as que constituem a trama, excluindo, assim, toda e qualquer interferência, inclusive, a do sujeito ou até o próprio sujeito.

A desconstrução é um movimento de derruir a estrutura e expor a ausência de neutralidade, e para tanto a lógica de centralidade precisa ser questionada. Entretanto, o que vem a ser essa lógica de centralidade? Na forma já aduzida anteriormente, a ideia de centro, origem ou mesmo fundamento é o que sustenta a estrutura, gerando, criando ou mesmo impondo uma hierarquia sob todos os outros elementos que compõem a estrutura. Essa lógica de centralidade se sustenta, carrega consigo, uma concepção de neutralidade, ou seja, como se as regras que construísem as estruturas não sofressem quaisquer outras interferências senão das leis internas, como se o produto fosse resultado de elementos naturais, e, portanto, universais, estivesse, tal produto, amparado em uma ordem transcendental.

A ideia de que há um centro estático e eterno, no entanto, não tem sido sustentada quando confrontada pela sua própria história. Pelo contrário, ao longo do tempo, o centro tem sido submetido a mudanças indicando que ele não é, tampouco possui uma noção absoluta e fixa. Nesse sentido, aquilo que Derrida chama de "filosofia da presença" ou "metafísica da

presença”, tem se baseado em “*uma série de substituições de centro para centro*”⁴¹, recebendo sucessivas formas ou nomes diferentes: “(*eidos, arque, télos, energeia, ousia [essência, existência, substância, sujeito] aletheia, transcendentalidade, consciência, Deus, homem, etc.*)”⁴², e essas substituições ocorrem com o fim de resgatar o ser na forma de presença, de fundamentar a existência desse ser diante de si mesmo. Mas, a partir de quê Derrida vai estabelecer o ponto de desconstrução da origem?

Segundo Continentino: “*Para Derrida, a desconstrução da origem é inseparável da desconstrução da linguagem — desconstruir a origem significa empreender uma crítica da linguagem*”⁴³. Isto porque, no século XX, houve uma “inflação” no conceito de linguagem, a qual gerou uma crise sobre ela, ou seja, em razão da linguagem se encontrar presente em tudo e tudo pertencer ao campo da linguagem, os contornos de sua definição foram apagados e os limites se perderam instaurando-se, assim, uma crise⁴⁴.

Outrossim, é evidente que o pensamento derridiano estabelece um enfrentamento em relação ao estruturalismo e à fenomenologia. E a linguagem se mostrava um lugar comum para demonstrar e contestar a lógica que dominava aquelas correntes. Para tanto, Derrida vai recorrer à concepção de língua desenvolvida por Saussure, bem como vai visitar o projeto de fenomenologia trabalhado por Husserl.

Sobre Saussure, Derrida vai afirmar que ele trilha uma tradição que remonta a Platão e Aristóteles, passando por Rousseau e que persiste até os dias atuais. Segundo Derrida, essa tradição está centrada no modelo da escrita fonética e da linguagem de palavras, e encontra em Aristóteles uma referência exemplar⁴⁵. Para Derrida, Aristóteles considerava que os sons emitidos pela voz são símbolos dos estados da alma, e as palavras escritas são símbolos das palavras faladas. Nestes termos, a voz é reflexo natural das coisas, enquanto a escrita é secundária, tendo um caráter representativo e fixando signos que se relacionam a outros signos⁴⁶.

⁴¹ DERRIDA, Jacques. *A estrutura, o signo e o jogo no discurso das ciências humanas*. In: DERRIDA, J. A. *Escritura e a Diferença*. São Paulo: Perspectiva, 2009a, p. 409.

⁴² *Ibidem*, p. 409.

⁴³ CONTINENTINO, Ana Maria Amado. *A alteridade no pensamento de Jacques Derrida: escritura, meio-luto, aporia*. Tese (Doutorado em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2006, p. 54.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 54.

⁴⁵ DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*. São Paulo. São Paulo: Perspectiva, 2017, p. 37

⁴⁶ CONTINENTINO, Ana Maria Amado. *A alteridade no pensamento de Jacques Derrida: escritura, meio-luto, aporia*. Tese (Doutorado em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2006, p. 61.

Desde sempre, a ideia de signo carrega consigo um caráter derivativo, tanto na linguagem falada quanto na escrita. No entanto, ao longo da tradição ocidental, testemunhou-se uma ocultação desse caráter secundário na fala, devido à alegada proximidade entre a voz e os estados da alma em Aristóteles, ou entre a voz e o significado em Saussure. O ato reflexivo de se ouvir falar e a estreita conexão entre a voz e o sentido fazem com que o aspecto fonético do signo seja obscurecido, criando a ilusão de uma presença imediata do sentido. Segundo Derrida, essa ilusão é fundamental para a metafísica, que atribui à verdade um valor supremo. Nesse contexto, a escrita é relegada ao papel secundário e derivado e terá um valor representativo, e que se fixará, tal valor, a partir de um jogo entre signos.⁴⁷

A fim de decompor a estrutura da linguagem, Derrida vai examinar a relação entre linguagem oral e escrita, percebendo que nessa relação há uma lógica, que ele (Derrida) chama de derivação. Por esta lógica a escrita está diretamente relacionada à representação da forma oral da linguagem, e, por isso, é compreendida como um elemento separado da unidade entre *phoné* e *logos* (voz e sentido). Essa lógica se mostra evidente pelo fato de que a palavra (signo) indica o significado, uma definição ou mesmo um objeto ideal qualquer⁴⁸. E, esta definição, ao se tornar referenciada a partir de uma determinada palavra, manifesta-se em sua forma oral como equivalente à própria imagem e representação (significante) daquilo que se pretendeu definir (significado). E, em razão da pronúncia oral da palavra (significante falado), ela se apresenta como sendo a sua representação mais próxima da origem, do fundamento primeiro, da verdade, por assim dizer.

a voz é o que está mais próximo do significado, tanto quando este é determinado rigorosamente como sentido (pensado ou vivido) como quando o é, com menos precisão, como coisa. Com respeito ao que uniria indissolivelmente a voz à alma ou ao pensamento do sentido significado, e mesmo à coisa mesma (...) todos significante, e em primeiro lugar o significante escrito, seria derivado. Seria sempre técnico e representativo. (...) Esta derivação é a própria origem da noção de "significante".⁴⁹

O significante falado se constitui como a expressão mais próxima da origem, sendo a escrita a possibilidade de eternização desse significante falado. A palavra escrita, apesar de se

⁴⁷ CONTINENTINO, Ana Maria Amado. *A alteridade no pensamento de Jacques Derrida: escritura, meio-luto, aporia*. Tese (Doutorado em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2006, p. 61.

⁴⁸ DUQUE-ESTRADA, Paulo César (org.). *Derrida e a escritura*. In: DUQUE-ESTRADA, Paulo César. (org.). *À Margens: a propósito de Derrida*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2002, p. 15

⁴⁹ DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*. São Paulo. São Paulo: Perspectiva, 2017, p 14.

manifestar como significante secundário, ou melhor, o significante do significante, autoriza a perpetuação in-definida do significado. A derivação, pressuposto do conceito de linguagem, vai permitir a coadunação entre a voz e o sentido no ato da fala, porque na medida em que a voz se encontra próximo ao significante primeiro, vai carregar consigo o sentido. “*É esta unidade de voz e sentido, phoné e logos, que constitui a essência da linguagem*”⁵⁰. A escritura, a partir disso, não participa do conceito de linguagem, é meramente um elemento que está fora desse conceito, “*não é mais do que a sua representação exterior*”⁵¹, daquilo que está mais próximo da origem — a voz.

Para além, Derrida compreende que o pensamento ocidental é construído sob a égide do logos, da voz e do falo. E, essas características também são visíveis no conceito de linguagem, sendo evidenciado por meio da condição de inferioridade atribuída à escrita, de “*representação fonética exterior à voz e ao sentido*”⁵², “*proximidade absoluta da voz e do ser, da voz e do sentido do ser, da voz e da idealidade do sentido*”⁵³, quando comparada à fala. Derrida vai chamar isso de “*fonocentrismo*”. As outras características que se relacionam ao falo e ao logos, o “*falologocentrismo*”, manifesta-se na concepção de que “*a voz da verdade é sempre a voz da lei, de Deus, do pai. Virilidade essencial do logos metafísico*”⁵⁴. Continentino, sobre esse termo, diz que: “*resume esta indicação: tanto o falo como o logos remetem a um princípio, a uma arkhê sob a qual repousaria tranquilamente tudo aquilo que a partir desta determinação se põe como pensamento*”⁵⁵. Derrida vai questionar esses aspectos da linguagem e, para tanto, vai confrontar, em oposição, fala e escrita, além de demonstrar como a escrita foi historicamente relegada a um papel secundário em relação à fala.

Para ilustrar essa concepção, o autor argelino recorreu ao mito de Theuth, que apresenta a escrita como uma oferta ao deus-rei Thamos. No mito, a escrita (*phármakon*) é considerada um remédio para a memória e a instrução, mas sua verdadeira natureza é questionada por Thamos:

⁵⁰ DUQUE-ESTRADA, Paulo César (org.). *Derrida e a escritura*. In: DUQUE-ESTRADA, Paulo César. (org.). *À Margens: a propósito de Derrida*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2002, p. 16.

⁵¹ *Ibidem*, p. 16.

⁵² *Ibidem*, p. 17.

⁵³ DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*. São Paulo: São Paulo: Perspectiva, 2017. p 14.

⁵⁴ DERRIDA, Jacques. *Violência e Metafísica: Ensaio sobre o Pensamento de Emmanuel Lévinas*. In: DERRIDA, J. A Escrita e a Diferença. São Paulo: Perspectiva, 2009b, p. 226.

⁵⁵ CONTINENTINO, Ana Maria Amado. *A alteridade no pensamento de Jacques Derrida: escritura, meio-luto, aporia*. Tese (Doutorado em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2006, p. 15

O rei replicou: incomparável mestre em arte, oh, Theuth, (*O tekhnikôtaè Theuth*) uma coisa é o homem capaz de trazer à luz a fundação de uma arte, outra aquele que é capaz de apreciar o que esta arte comporta de prejuízo ou utilidade para os homens que deverão fazer uso dela. Neste momento, eis que em tua qualidade de pai dos caracteres da escritura (*pater ôn grammátôn*), atribuíste-lhes, por complacência para com ele, todo o contrário (*tounantíon*) de seus verdadeiros efeitos. Pois este conhecimento terá, como resultado, naqueles que o terão adquirido, tornar suas almas esquecidas, uma vez que cessarão de exercer sua memória (*lethen men em psuchais parexei mnèmes amélésiã*): depositando, com efeito, sua confiança no escrito, é do fora, graças a marcas externas (*dia pistin graphès exothen up'allotriôn tupôn*), e não do dentro e graças a si mesmos, que se lembrarão das coisas (*ouk endothen autous uph'autôn anamimneskomenous*). Não é, pois, para a memória, mas para a lembrança que tu descobriste um remédio (*oukoun mnèmes, all upomneseôs, pharmakon eures*). Quanto à instrução (*Sophias dê*), é a aparência (*doxa*) dela que ofereces a teus alunos, e não a realidade (*alètheian*): quando, com efeito, com a tua ajuda, eles transbordarem de conhecimentos sem terem recebido ensinamento, parecerão bons para julgar muitas coisas, quando, na maior parte do tempo, estarão privados de todo julgamento; e serão, além disso, insuportáveis, já que terão a aparência de homens instruídos (*doxosophoi*) em vez de serem homens instruídos (*anti sophôn*)!⁵⁶

No mito, a escritura se apresenta como sendo um composto extrínseco, que está fora, ou melhor, a escrita não traz com ela um valor em si, ela depende, no caso acima, por exemplo, de um julgamento do rei. “*O valor da escritura — ou do phármakon — é, por certo, dado ao rei, mas é o rei quem lhe dará seu valor. Quem fixará o preço daquilo que, recebendo, ele constitui ou institui*”⁵⁷. O valor atribuído pelo rei à escrita é resultado da soberania e independência dele, e não de sua capacidade manifesta em escrever. “*Deus, o rei, não sabe escrever, mas esta ignorância ou esta incapacidade dão testemunho de sua soberana independência*”⁵⁸. Ademais, o *phármakon* é descrito por Sócrates como um termo que indica uma ambivalência, já que é retratada como veneno e remédio.

Para Derrida, diferente do que se apregou por toda a história, a escrita afeta todo e qualquer significado, inclusive a fala, e nisso reside a tentativa de subjugá-la a uma condição de dependência. Nos termos apresentados no mito acima, o valor da escrita é atribuído ao rei, depende de seu julgamento, impõe-se um recalçamento sobre ela, isto porque, considerando a natureza ambivalente da escrita (veneno e remédio), ela teria o poder de desviar o sentido, de se afastar da origem, tornando-se um veneno à compreensão dos sentidos. Diferente da concepção que tem a escrita como afirmação da memória, aliás, como remédio à falta de memória.

⁵⁶ PLATÃO apud DERRIDA, Jacques. *A farmácia de Platão*. São Paulo: Editora Iluminuras, 1997, p. 49.

⁵⁷ DERRIDA, Jacques. *A farmácia de Platão*. São Paulo: Editora Iluminuras, 1997, p. 21 e 22.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 22.

Paradoxalmente, o *phármakon* é o signo que luta contra a interpretação filosófica. Por um lado, não pode ser totalmente compreendido pela tradição, e por outro lado, a torna possível enquanto discurso metafísico. A escrita ou *phármakon* não tem essência estável nem se constitui numa substância, assim como também não é uma síntese dialética, simplesmente escapa a qualquer caracterização unificada. O *phármakon* oscila entre os termos em oposição: não é nem o remédio nem o veneno, nem o bem nem o mal, nem a fala nem a escrita (no sentido corrente) e isto acontece porque a escrita, conforme entendida por Derrida, precede estruturalmente à constituição das oposições metafísicas.⁵⁹

Continentino, refazendo os passos de Derrida, vai dizer que para ele a perspectiva de derivação da escrita é mantida pela linguística moderna, podendo ser percebida na teoria proposta por Saussure, o qual também considerava a escrita como algo perigoso, subversivo, que tenta impor suas próprias regras à linguagem⁶⁰. Derrida aponta que é com o conceito de signo, que se revela o esgotamento da manutenção tranquila da dicotomia fala/escrita.

A escrita não se limita a ser um mero suporte da linguagem, mas sim uma possibilidade que a permeia e é condição para a existência dos objetos ideais. Essa abordagem transcende a dicotomia tradicional entre a linguagem oral e a escrita, na qual a última sempre ocupou um lugar subordinado. Todavia, isso não significa que a palavra escrita deixe de representar o significante do significante, mas sim que essa duplicidade de significados deixa de ser compreendida como um mero suplemento acidental e secundário.

Entretanto, como a desconstrução da linguagem pode ser vista como a desconstrução da origem? Ou melhor, de que forma a desconstrução da linguagem, que representa também a desconstrução da origem, pode atingir o projeto fenomenológico, sobretudo, o descrito por Husserl?

O projeto fenomenológico de Husserl, segundo Derrida, buscava estabelecer um terreno seguro e estável para o discurso de ciência, de modo que o conhecimento científico pudesse ser encarado como algo puro. E, a fim de questionar essa concepção de pureza, Derrida vai apontar as contradições desse pensar o fenômeno, concentrando sua análise na questão da significação e da linguagem em geral. Nessa empreitada, Derrida questiona o *conceito fenomenológico de signo*⁶¹, em especial, a diferença entre signo de expressão e de

⁵⁹ ZEVALLOS, Verônica Pilar Gomezjurado. *ÉTICA DO IMPOSSÍVEL: um estudo da justiça a partir de Derrida e Lévinas*. Tese de conclusão do curso de Doutorado em Filosofia, apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Vale do Rio dos Sinos. SÃO LEOPOLDO, 2014, p. 25.

⁶⁰ CONTINENTINO, Ana Maria Amado. *A alteridade no pensamento de Jacques Derrida: escritura, meio-luto, aporia*. Tese (Doutorado em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2006, p. 61.

⁶¹ DERRIDA, Jacques, *A voz e o fenômeno: introdução ao problema do signo na fenomenologia de Husserl*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1994, p. 31-41.

indicação proposta por Husserl, para demonstrar que a tentativa husserliana de construir uma ciência fenomenológica sem pressupostos, trata-se, na verdade, de uma substituição ou mesmo de uma nova metafísica, mas com os velhos hábitos, pautada, ainda, no pressuposto da presença⁶². Tal conclusão está relacionada ao aspecto derivativo do signo, ou melhor, à fenomenologia, embora esta tente se apresentar como “filosofia primeira” com a proposta de solucionar a questão da origem, sendo a sua ideia de pensamento “puro” captada por meio de signos, e estes, no âmago de seu conceito, carregam consigo, desde sempre, a concepção de secundariedade.

Nesse sentido, Derrida afirma que não há origem, como também que não há idealidade. Uma vez que ambas são derivadas sempre de algo que as antecede, há, na verdade, uma repetição: “*Nunca temos acesso “àquilo” que é inicial — o “aquilo” nunca existe em primeiro lugar; desde o início o “aquilo” já é repetido*”. Também, “*não há como dissociar realidade e idealidade*”⁶³. O que há, para Derrida, é uma diferença prévia, um fundamento sem conteúdo, um jogo de diferenças.

A desconstrução vai propor uma abordagem baseada em um jogo de diferenciação, no qual nada é estático e definitivo. Um jogo instalado no seio da linguagem e que se utiliza da oposição para tentar desfazer a noção que atua como um limitador na estrutura, e que vê na ausência de um lugar fixo, de “*um sistema no qual o significado central, originário ou*

⁶² A presença aqui deve ser entendida da seguinte forma: “A presença de um elemento é sempre uma referência significante e substitutiva inscrita num sistema de diferenças e o movimento de uma cadeia.” A metafísica logocêntrica colocou a presença, designada *por eidos, archê, telos, energeia, ousia* (essência, existência, substância, sujeito), *aletheia* (transcendentalidade, consciência, Deus, homem), como forma matricial do ser como identidade a si. O privilégio concedido à consciência e ao presente vivo é solidário com o privilégio da foné (fonocentrismo) e com a condenação da escritura como ameaça à presença, na medida em que se estabelece como não-presença. Considerada como ponto de origem, centro e fundamento de toda estrutura, a função da presença — significado transcendental — foi a de sempre orientar, equilibrar e organizar a estrutura, neutralizando ou limitando as possibilidades do jogo. O questionamento ontoteológico do ser como presença, da consciência como querer-dizer (*vouloir-dire*) da presença a si, pôde se estabelecer a partir de uma aquisição teórica que critica os conceitos de ser e de verdade (substituindo-os pelos de jogo e de signo sem verdade presente) de consciência, de sujeito, de identidade a si. Para Derrida, são ‘principalmente os discursos de Nietzsche, Freud e Heidegger que importam, pela sua radicalidade, para solicitar a metafísica da presença. O descentramento instala a ausência de um significado transcendental e abre as possibilidades do jogo, que é o “jogo da ausência e da presença”, um movimento de remissões substitutivas-suplementariedade em que à presença se inscreve como “determinação” do ser presente, ela mesma não se apresentando jamais como tal. À presença passa a ser um efeito de escritura “o traço é o desaparecimento de si, da sua própria presença”. SANTIAGO, Silviano. SANTIAGO, Silviano (coord.). **Glossário de Derrida**, Departamento de Letras da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC/RJ), Rio de Janeiro [RJ]: Ed. Francisco Alves, 1976, p. 37.

⁶³ CONTINENTINO, Ana Maria Amado. *A alteridade no pensamento de Jacques Derrida: escritura, meio-luto, aporia*. Tese (Doutorado em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2006, p. 87.

*transcendental nunca está absolutamente presente*⁶⁴, um aumento infinitamente do campo de significações.

A compressão sobre o conceito de linguagem e os que estão ao seu redor, para um pensamento derridiano, é importante porque a construção deles expressa toda uma corrente de pensamento que, apesar da tentativa de superar o que já foi produzido, acabou por reproduzir o mesmo. E, a linguagem construída como um sistema e analisada como um fenômeno, coaduna com a tentativa do pensamento desconstrutor de expor as fissuras e as contradições produzidas pela razão do pensamento “do mesmo”.

2.4. DESCONSTRUÇÃO E OS “QUASE-CONCEITOS”

A desconstrução da origem também é a desconstrução da linguagem, uma vez que ela opera sobre a linguagem a possibilidade da contestação da concepção de sentido original. E, a fim de desconstruir a linguagem, Derrida propõe o enfrentamento da oposição entre a linguagem oral e a linguagem escrita, fazendo a inversão de hierarquia. Todavia, como fazer esse enfrentamento sem cair na armadilha “do mesmo”, sem reproduzir uma nova hierarquia ou mesmo o aniquilamento de um lado da oposição? Sobretudo, tendo como horizonte a concepção derridiana de que abandonar os conceitos metafísicos “*não tem nenhum sentido*”⁶⁵, já que “*não dispomos de nenhuma linguagem — de nenhuma sintaxe e de nenhum léxico — que seja estranho*”⁶⁶ à história da metafísica.

De logo, cumpre estabelecer que, para Derrida, o sentido de colocar os lados opostos em uma posição de enfrentamento não se traduz como uma luta, mas sim como uma possibilidade de um polo olhar para o outro. Esse gesto de oposição entre termos, embora por muito tempo fosse utilizado com o intuito de propiciar a afirmação de um conceito em detrimento do outro, e, desta forma, criar uma hierarquia, em que se elevam uns conceitos e se marginalizam outros, na desconstrução, não se reitera esse movimento. Pelo contrário, a desconstrução percebe, nessa situação de oposição entre os conceitos (ex.: fala x escrita; presença x ausência; iminência x transcendência; justo x injusto; natureza x cultura etc.), a

⁶⁴ DERRIDA, Jacques. *A estrutura, o signo e o jogo no discurso das ciências humanas*. In: DERRIDA, J. A. *Escritura e a Diferença*. São Paulo: Perspectiva, 2009a, p. 409.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 410.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 410.

oportunidade de dá outro encaminhamento a essa forma de concepção binária estabelecida na produção do conhecimento, sem, porém, permitir a criação de novos paradigmas.

Na desconstrução da linguagem, Derrida coloca a fala *versus* a escrita, e em seguida, proporciona um outro gesto, a inversão de hierarquia, ou seja, o termo considerado como superior, no caso a fala, passa para o outro polo hierarquicamente inferior, e o termo considerado inferior (a escrita), elevasse em detrimento do outro termo rebaixado. No entanto, isso ainda não aparenta ser a reprodução dos pressupostos que constituem a necessidade de se estabelecer um centro? Na desconstrução, de acordo com o exemplo do dito popular, “*nem tudo que parece é*”. Isto porque, não obstante a desconstrução seja um movimento que abandona “o mesmo” como forma de pensar, ela não rejeita a lógica que visa estabelecer conceitos. Pelo contrário, utiliza-se desta lógica para subverter, expor as contradições e fissuras produzidas por uma concepção que firma a existência de uma única centralidade. Não à toa, o movimento de se pôr em oposição os termos não se constitui como uma luta, um aniquilamento, mas como uma oportunidade de se haver um entreolhar.

Retomando a inversão das hierarquias entre a fala e a escrita, nesse movimento a escrita vai ser posta em destaque, mas não como um novo paradigma⁶⁷. A inversão da hierarquia traz consigo a suspensão das fronteiras que anulam um polo em detrimento do outro. E, com a suspensão das fronteiras, a escrita passa a dialogar com a fala, reavivando o que foi interdito no entre. A escrita deixa de ser uma simples representação da fala e se torna um movimento de desrecalcamento da própria linguagem. No entanto, como fazer esse movimento de desinterdição do entre, sem criar um ponto fixo?

Para melhor esclarecer isso, talvez, seja necessário recorrer às concepções que norteiam o conceito de signo, ou seja, o significante e o significado. Derrida, ao examinar o conceito de signo proposto por Saussure, vai visualizar que a linguagem se mantém como uma rede de significantes, como um jogo de significantes. Numa abordagem mais radical, e ainda com o apoio de Saussure, Derrida vai afirmar que os significantes não existem independentemente, mas sim dentro de um sistema de relações. Eles não têm uma existência absoluta por si mesmos, mas apenas na medida em que se relacionam com outros significantes. Portanto, o que se tem não são meros significantes isolados, mas sim relações

⁶⁷ CONTINENTINO, Ana Maria Amado. *A alteridade no pensamento de Jacques Derrida: escritura, meio-luto, aporia*. Tese (Doutorado em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2006, p. 54.

— o jogo referencial. E, nesse sentido, nada fica fora do alcance desta estrutura de referência, desse jogo referencial.⁶⁸

Tudo o que há agora são remetimentos de significante a significante, sem que esta ordem de remetimentos se estanque no significado. Esta ordem sem fim de remetimentos de significante a significante, que não atinge repouso na desocultação final de um significado primeiro, constitui o que Derrida, em seus primeiros trabalhos, chamou de jogo. Estas duas ideias, indissociáveis uma da outra, de "ausência de significado" e de "jogo", nos permitem situar este novo "cenário" que, como diz Derrida na Gramatologia, começa a se configurar e que diz respeito à liberação da escritura⁶⁹.

A desconstrução, desta feita, utiliza-se de tal jogo, presente no movimento da linguagem, para estabelecer sucessivos movimentos, de modo a impedir a criação de um lugar fixo, de um conceito unitário. Isso é possível, em razão de que, no jogo de remetimentos, ou seja, de significante em significante, o significado já está incluído, em sua função. É nessa trama de significantes e significantes que a desconstrução vai operar a liberação de sentidos ocultados, apagados ao longo da história.⁷⁰

No jogo de remetimentos cada termo está sempre conectado na afirmação do seu oposto, o que Derrida chama de *identificação*. Tal ligação, entretanto, suscita uma relação paradoxal, porque na medida em “*que vem a formar uma identidade é, ao mesmo tempo, aquilo que já a desloca, já a abala, já afrouxa os laços de sua própria coesão*⁷¹”, descobre-se nem sendo, nem não sendo, “*mas sim em um processo contínuo de “ex-apropriação*⁷²”. Neste sentido, como não há significado em si, também não pode haver significante em si. Na verdade, há a afirmação da diferença — da trama diferencial.

Para Derrida, conquanto a diferença seja imprescindível para se tentar fazer justiça ao outro, ela foi apagada, esquecida pelo pensamento metafísico ocidental. Nesta perspectiva, Derrida assimila as concepções ôntica-ontológica desenvolvida por Heidegger, de modo a resgatar a ideia de que, no processo de conceituação, houve o esquecimento do ser, ou melhor, houve o esquecimento da diferença que habitava o entre. Nesse sentido, Derrida acreditava

⁶⁸ CONTINENTINO, Ana Maria Amado. *A alteridade no pensamento de Jacques Derrida: escritura, meio-luto, aporia*. Tese (Doutorado em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2006, p. 54.

⁶⁹ DUQUE-ESTRADA, Paulo César (org.). *Derrida e a escritura*. In: DUQUE-ESTRADA, Paulo César. (org.). *À Margens: a propósito de Derrida*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2002, p. 18.

⁷⁰ DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*. São Paulo. São Paulo: Perspectiva, 2017, p. 8.

⁷¹ DUQUE-ESTRADA, Paulo César (org.). *Derrida e a escritura*. In: DUQUE-ESTRADA, Paulo César. (org.). *À Margens: a propósito de Derrida*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2002, p. 14-15.

⁷² *Ibidem*, p. 14-15.

que a metafísica tradicional não se preocupou em interrogar a diferença entre o ser e o ente, pelo contrário, ocultou-a de modo que a diferenciação servia para a afirmação do mesmo.

De modo ilustrativo, na estória de João e Maria, quando a Bruxa aprisionou João a fim de engordá-lo, para dele se alimentar, ela, por não ter uma boa visão, acreditava que João ainda estava magro, porque não conseguia diferenciar um pé de galinha, que Maria colocava no lugar, do pé de João. Nesta ilustração, é como se a identificação não mais produzisse a diferença. Desse modo, com o tempo, a baixa visão e reprodução do mesmo, a diferença não só foi apagada e esquecida, como também seria desnecessária. Mas, assim como na estória, o desconhecimento da diferença deixa o indivíduo vulnerável, torna-o incapacitado de perceber a diferencialidade ou mesmo apto a ser enganado.

Todavia, como resgatar algo que foi apagado? Sobretudo, quando somente a utilização do duplo gesto, bem como do jogo de remetimento, por parte da desconstrução, mostra-se incapaz de revitalizar os sentidos que foram esquecidos. Isto é, sabendo que “*a história do ser começa pelo esquecimento do ser naquilo em que o ser recolhe a sua essência, a diferença com o ente*”⁷³, como encontrar os traços do que foi esquecido? Talvez, seguindo o “*rastros*” que existe no entre dos termos em oposição e deslocados. Mas, o que é o rastro? Seriam pistas que foram deixadas ao longo do tempo? No entanto, se são pistas, elas levam a um lugar e esse lugar não seria a origem? Ou mesmo se houve um apagamento da diferença, como há rastros?

Rastro seria um tipo de quase-conceito, ou seja, aquilo que deixou de ser quando foi descoberto, e, neste sentido, o rastro poderia ser entendido como uma pista, um vestígio, que, embora esteja ausente, ainda está presente. Por este ângulo, o rastro aponta em direção ao próximo rastro e, para alcançar a diferença entre o ser e ente no mundo, é necessário considerar a possibilidade de um desaparecimento do próprio rastro.

Para Derrida, o rastro precede a questão do ser. Por isso que nunca se apresenta como ser, nem pode ser totalmente apagado. O ser não é uma presença definida e não tem um lugar próprio, e seu desaparecimento está enraizado em sua própria estrutura, “*a apresentação do outro como tal, isto é, a dissimulação de seu [rastros] “como tal”, começou desde sempre e nenhuma estrutura do ente dela escapa*”⁷⁴. O rastro traz consigo a possibilidade de se verificar as marcas e o apagamento dessas marcas, ou mesmo a presença da ausência. Ele

⁷³ DERRIDA, Jacques. *Margens da Filosofia*. Campinas, SP: Papirus, 1991, p. 31.

⁷⁴ DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*. São Paulo. São Paulo: Perspectiva, 2017, p. 57.

registra tanto uma marca quanto o apagamento dela. O rastro se constitui no apagamento, porque ele desaparece na sua própria aparição.

O rastro se apresenta como uma ausência e não como uma presença. Ele é o fruto do apagamento da presença e não está localizado em nenhum lugar. Por isso, não tem significado próprio. A relação com o outro se estabelece na presença e na ausência, porque se fosse somente através da presença, escaparia do rastro, a diferença. Consequentemente, para se alcançar a justiça, não basta a simples presença, mas é necessário considerar o sentido do que está ausente no presente, uma vez que o rastro é sempre do outro⁷⁵.

Uma vez que o rastro não é uma presença, mas o simulacro de uma presença que se desloca, se transfere, se reenvia, ele não tem propriamente lugar, o apagamento pertence a sua estrutura. Não apenas o apagamento que sempre deve poder surpreendê-la, sem o qual ela não seria rastro, mas indestrutível e monumental substância, mas o apagamento que desde o início o constitui como rastro, que o instala na mudança de lugar e o faz desaparecer na sua aparição, sair de si na sua posição. O apagamento do rastro precoce (*die Frühe Spur*) da diferença é, portanto "o mesmo" que o seu sulcamento no texto metafísico. Este deve ter guardado a marca daquilo que perdeu ou reservou; pôs de lado. O paradoxo de uma tal estrutura é, na linguagem da metafísica esta inversão do conceito metafísico que produz o efeito seguinte: o presente torna-se signo do signo, rastro do rastro. Ele não é mais aquilo para que em última instância reenvia todo reenvio. Torna-se uma função numa estrutura de reenvio generalizado. É rastro e rastro do apagamento do rastro.

76

Apesar do rastro não ter significado próprio, ele se contamina a partir dos elementos expostos pelo jogo de ausência/presença. E desse jogo o rastro possibilita, baseado na diferença, ou seja, naquilo que não é, a presença de um outro que não está presente — “*O rastro seria a indicação da ausência de um outro que nunca pode estar presente*”⁷⁷. O rastro é indissociável da diferença, porque desinterdita o que estava no entre, abre-se à experiência para a multiplicidade de sentidos afogados anteriormente às margens.

Entretanto, uma alerta necessita ser apontado. A viabilidade do aparecimento de outros sentidos ou mesmo de outras possibilidades não introduz a existência de uma polissemia, ou seja, uma multiplicação de conceito, mas sustenta consigo a disseminação — a incapacidade de se controlar o sentido. Duque-Estrada, ao explicar essa parte do pensamento de Derrida, diz:

⁷⁵ DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*. São Paulo. São Paulo: Perspectiva, 2017, p. 75-79.

⁷⁶ DERRIDA, Jacques. *Margens da Filosofia*. Campinas, SP: Papyrus, 1991, p. 31.

⁷⁷ ZEVALLOS, Verônica Pilar Gomezjurado. *ÉTICA DO IMPOSSÍVEL: um estudo da justiça a partir de Derrida e Lévinas*. Tese de conclusão do curso de Doutorado em Filosofia, apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Vale do Rio dos Sinos. SÃO LEOPOLDO, 2014, p. 31.

A polissemia comporta a ideia de uma saída de si - na proliferação de níveis semânticos - e de um retorno a si - em direção à plenitude da palavra integral -, numa espécie de movimento repleto da linguagem e, portanto, numa dialética regulada pelo horizonte do mesmo. Na disseminação (...) o que se dissemina, cada momento da disseminação, não se encontra (...) como um momento intermediário, uma variação que, ao se afastar da matriz, prepara o seu caminho de volta. A 'lógica' da disseminação (...) não somente rompe com o caminho de volta, mas com a própria ideia de matriz, introduzindo a diferença no interior do mesmo.⁷⁸

A disseminação, de acordo com a perspectiva derridiana, não pode ser definida conceitualmente. Trata-se de um outro quase-conceito. A disseminação está ligada ao sentido que o pensador da desconstrução atribui a indecidibilidade. Segundo Nascimento, os indecidíveis se constituem “*por traços da metáfora (desviam-se da origem plena) e do conceito (dispõem de uma regularidade mínima e de um funcionamento que simulam a atividade conceitual)*”⁷⁹. Emergem como resultado da necessidade de suspender os elementos que constituem os pares opostos. Em outras palavras, eles não se encaixam em uma categoria única e não podem ser definidos exclusivamente por meio da lógica binária⁸⁰.

A ideia derridiana de indecidíveis representa, inicialmente, uma denúncia a violência praticada contra os termos marginalizados, por isso, os indecidíveis superam o caminho de volta produzidos pela polissemia. Outrossim, “*O indecidível não é o contrário da decisão, mas a condição da decisão, pois a decisão não é o desdobramento de um saber*”⁸¹, já que ela se constitui sempre como um rompimento desse saber. Na lógica dos indecidíveis, há um constante questionamento dos axiomas que constituem as "condições de (im)possibilidade". Tais questões permitem não somente discutir e expor as condições de possibilidades, como também repensar estas próprias condições. Zevallos, comentando sobre os indecidíveis, menciona que Derrida utilizou, por analogia, o Teorema de Gödel, o qual, considerando um sistema de axiomas, verifica a possibilidade de haver proposições que não são demonstráveis nem valoráveis, ou mesmo verdadeiras ou falsas, ou melhor, premissas irresolutas.⁸²

⁷⁸ DUQUE-ESTRADA, Paulo César (org.). *Derrida e a escritura*. In: DUQUE-ESTRADA, Paulo César. (org.). *À Margens: a propósito de Derrida*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2002, p. 14.

⁷⁹ NASCIMENTO, Evandro. *Derrida*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2004, p. 29-30.

⁸⁰ ZEVALLOS, Verônica Pilar Gomezjurado. *ÉTICA DO IMPOSSÍVEL: um estudo da justiça a partir de Derrida e Lévinas*. Tese de conclusão do curso de Doutorado em Filosofia, apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Vale do Rio dos Sinos. SÃO LEOPOLDO, 2014, p. 28.

⁸¹ ZEVALLOS, Verônica Pilar Gomezjurado. *Idem*, 2019, p. 174.

⁸² ZEVALLOS, Verônica Pilar Gomezjurado. *ÉTICA DO IMPOSSÍVEL: um estudo da justiça a partir de Derrida e Lévinas*. Tese de conclusão do curso de Doutorado em Filosofia, apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Vale do Rio dos Sinos. SÃO LEOPOLDO, 2014, p. 28.

Os indecíveis funcionam, na verdade, como uma alternativa ao processo dialético, em especial à dialética hegeliana, que busca superar as oposições binárias do idealismo clássico por meio da “fusão” de dois termos em contradição, e a criação de um terceiro termo. Essa lógica, segundo Derrida, nega a diferença, reduzindo-a a uma presença em si mesma. Derrida argumenta que Hegel, em sua lógica, *"determina a diferença como contradição para resolvê-la, interiorizá-la, de acordo com o processo silogístico da dialética especulativa, na presença a si de uma síntese onto-teológica ou onto-teleológica"*⁸³. Os indecíveis não seguem essa lógica, uma vez que eles liberaram uma alteridade radical, sem uma polaridade oposta. Os indecíveis *"não se deixam mais compreender na oposição filosófica (binária) e que, entretanto, habitam-na, mas sem nunca constituir um terceiro termo, sem nunca dar lugar a uma solução na forma da dialética especulativa"*. Os Indecíveis também ressoam no que Derrida chama de “quase-conceitos”, unidades produzidas no jogo sem fim de ir e vir entre os conceitos. Os indecíveis se manifestam como uma resistência à tentativa de repetição de conceitos que excluem a alteridade e a fixação de um novo centro.

A concepção de indecíveis representa, para o pensamento derridiano, uma tentativa radical de propor uma outra vivência da filosofia, ou melhor, de propor outras experiências que sejam, desta vez, não limitadas à busca de um fundamento ou mesmo pautadas em um centro que exclui a diferença. A lógica dos indecíveis permite um enfrentamento da oposição sem o aniquilamento de um dos lados, como também não se dobra à reprodução de conceitos que possam sustentar uma nova hierarquia, isto porque os indecíveis percebem entre os polos uma infinita possibilidade de outros arranjos, tendo no horizonte apenas a diferença, a alteridade não capturadas.

2.5. DESCONSTRUÇÃO E A “DIFFÉRANCE”

É possível compreender que os “quase-conceitos” representam uma constante tentativa de fugir da reprodução de uma lógica que apaga a diferença. Na verdade, a diferença é uma importante questão na estratégia da desconstrução, uma vez que, no jogo de oposição binária, ela não só permite que se instale as perguntas, bem como subverte a lógica que se inscreve na centralidade. Ou mesmo, porque a desconstrução, enquanto pensamento da alteridade, inaugura outras possibilidades que não aquelas já apresentadas. *A “escritura”, a*

⁸³ DERRIDA, Jacques. *Posições*. Belo Horizonte: Autêntica. 2001, p. 60.

“disseminação”, o “rastros”, o “indecidível”, trazem consigo o movimento da radicalidade indispensável para a superação da dinâmica de imposição que um único centro exige, além de expor a necessidade de revitalizar a diferença. Todavia, qual diferença a desconstrução está invocando? Essa diferença seria a diferença entre coisas diferentes? Não seria a diferença mais uma das armadilhas plantadas pela metafísica? Ou melhor, como fazer com que a diferença que a desconstrução pretende liberar não seja sequestrada novamente pela lógica da centralidade? De que forma se trama esse jogo da diferença?

Inobstante já se tenha percebido que no pensamento derridiano algumas perguntas do tipo “o que é?”, “como?”, sejam de difícil solução, há alguns movimentos que Jaques Derrida realizou que, possivelmente, possam auxiliar na tentativa de solucionar esses tipos de perguntas e ajudar na compreensão da desconstrução. Um deles talvez seja o que ele chamou de “différance”. A “différance”, segundo Santiago, é uma prática de pensar o que há no entre, o que está nas entrelinhas, para, diante do contingencial, desvelar o como. Em outras palavras, de que modo o inesperado pode fornecer pistas do que não está lá presente⁸⁴. Nesse sentido é o que também diz Continentino: “*Différance não é diferença entre coisas diferentes (ainda referidas à presença), mas diferença entre rastros que só “são” por serem rastros de outros rastros*”⁸⁵. A “différance” é um outro movimento derridiano que não se apoia na origem das coisas, nem na presença como parâmetro de afirmação.

A “différance”, palavra de origem francesa forjada por Derrida, que se diferencia de “différence” somente pela escrita do “a”, mas na fonética essa diferença é dissipada, não sendo possível extrair a dessemelhança. A “différance” com “a”, não tem o mesmo significado de “différence” com “e”. A significação atribuída a “différence” com “e” (diferença) não pode, por causa apenas das suas semelhanças na escrita e fonética, ser, de pronto, transferidas.

No movimento de alteração da escrita de “différence” para “différance”, Derrida cunhou uma nova palavra, a qual se mostrava igual na fala e diferente na escrita, ou melhor, a percepção da diferença entre os termos não podia ser aprendida senão diante da grafia. Desse movimento é possível remontar algumas questões já vistas, mas que, talvez, sejam mais bem evidenciadas nessa alteração grafológica.

⁸⁴ SANTIAGO, S. “O silêncio, o segredo, Jacques Derrida”. In: NASCIMENTO, E. (org.) Jacques Derrida: Pensar a desconstrução. São Paulo: Estação Liberdade, 2005, p. 125-134.

⁸⁵ CONTINENTINO, Ana Maria Amado. *A alteridade no pensamento de Jacques Derrida: escritura, meio-luto, aporia*. Tese (Doutorado em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2006, p. 31.

Uma delas consiste na necessidade de se adentrar o sistema metafísico tradicional e reconhecer a oposição e hierarquia dos termos. Com o reconhecimento da oposição, subverte-se o sistema, que ordena um conceito em detrimento do outro. No caso da “différance”, Derrida, a partir do sistema organizado em torno da linguagem (signo, fonemas, grafemas) e da alteração do “e” por “a”, inverteu a ordem entre a oposição escrita x fala, impondo uma lógica do deslocamento e deflagrando a incoerência do sistema que coloca para fora os elementos que entende como secundários. O deslocamento propiciado pela forja da “différance” demonstra que, no caso, a escrita ou o conceito de escrita, sempre entendida como derivado da fala, não está fora do sistema da língua, pelo contrário, está no interior do sistema. Isso ocorre porque é um pressuposto dos conceitos estar incorporado a um sistema que se relaciona com outros conceitos. No entanto, esta relação acontece através das diferenças, de um sistema de diferenças, no plural. A “différance”, portanto, não pode ser compreendida como um conceito, já que ela interroga todo pensamento mantido como estável, ou seja, ela questiona a ideia de que as coisas são fixas e eternas. Zevallos, comentando Derrida diz:

Para o autor [Jacques Derrida], existe a impossibilidade de uma absoluta conceitualização de qualquer conceito. Todo conceito se encontra no interior de um sistema que faz referência a outros conceitos por meio de um jogo sistemático das diferenças. Nesse princípio, a diferença não é mais um conceito, mas a possibilidade de conceitualização do processo e dos sistemas conceituais em geral⁸⁶.

Entretanto, essa imposição não pode ser vista como uma mudança simplesmente de centro/conceito e subsunção novamente de um termo a outro. Nesse movimento, Derrida denuncia a incapacidade do sistema logocêntrico de produzir conceitos, e a “différance” se apresenta como a permissão para pensar o processo de diferenciação para além de qualquer limite.

Tal elaboração derridiana da “différance” encontrou latência a partir das discussões encampadas por Heidegger sobre a diferença ôntica-ontológica e a anunciação da intenção radical de destruir a metafísica. É dessas discussões que Derrida se apropria, para depois se expropriar. De acordo com Heidegger, a partir da leitura de Derrida, a tradição filosófica

⁸⁶ ZEVALLOS, Verônica Pilar Gomezjurado. *ÉTICA DO IMPOSSÍVEL: um estudo da justiça a partir de Derrida e Lévinas*. Tese de conclusão do curso de Doutorado em Filosofia, apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Vale do Rio dos Sinos. SÃO LEOPOLDO, 2014, p. 34.

ocidental tratou do ser de maneira inadequada, esquecendo-o, tornando-o uma simples manifestação da presença. O ser como um dado objetivo.

Na acepção do ser como objeto, segundo Derrida, Heidegger vai propor, por meio da fenomenologia, reformular a questão do ser, de modo que seja possível remover as cortinas que, ao ser, foram envoltas, e que impossibilitaram o seu desvelar. Como ponto latente nas ideias heideggerianas, Derrida vislumbra a necessidade de analisar a tradicional história da ontologia.

É importante ressaltar que a destruição mencionada pelo escritor de “*Ser e Tempo*” não é aquela que visa eliminar o passado, mas sim a que permite tirar da escuridão o que foi esquecido, apagado ou mesmo subtraído do sentido do ser. “*A destruição (...) não tem o sentido negativo de arrasar a tradição ontológica. Ao contrário, ela deve definir e circunscrever a tradição em suas possibilidades positivas e isso quer sempre dizer em seus limites*”⁸⁷. A destruição funcionaria, nestes termos, mais como uma tentativa de se reconhecer na história do ser, a impossibilidade de separar a diferença que desvela o sentido originário entre o ser e o ente.

O pensamento derridiano acompanha Heidegger no que se refere a abordagem da questão da diferença, mas essa elaboração (o pensar a diferença ontológica) não se traduz numa percepção manifesta e objetiva, ou seja, o ser como presença no presente. Ela procura trazer à baila a diferença que foi escondida, ocultada, perceptível a partir da noção de rastro. Duque-Estrada, inclusive, comentando sobre o pensamento de Derrida, diz que a noção de rastro, bem como de “*différance*” tem a intenção de radicalizar o conceito sobre a presença e da diferença ontológica desenvolvida por Heidegger⁸⁸.

No entanto, Derrida segue o caminho heideggeriano para discutir a questão da diferença ontológica e, assim, nos termos mencionado por Continentino, “*mostra como a metafísica calou a aporia sobre o tempo*”⁸⁹. Para tanto, ele se propõe a analisar o próprio esquecimento da diferença entre o ser e o ente, por meio do conceito de tempo, este

⁸⁷ ZEVALLOS, Verônica Pilar Gomezjurado. *ÉTICA DO IMPOSSÍVEL: um estudo da justiça a partir de Derrida e Lévinas*. Tese de conclusão do curso de Doutorado em Filosofia, apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Vale do Rio dos Sinos. SÃO LEOPOLDO, 2014, p. 51.

⁸⁸ DUQUE-ESTRADA, P.C. – Heidegger, Hegel e a Questão do Sujeito. *IN: Cadernos do departamento de filosofia da PUC-RJ*, outubro de 1996. Vol.1, org. por Antonio Abranches, p.114

⁸⁹ CONTINENTINO, Ana Maria Amado. *A alteridade no pensamento de Jacques Derrida: escritura, meio-luto, aporia*. Tese (Doutorado em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2006, p. 137

compreendido como a presença do presente. Sobre tais termos, Derrida cita Heidegger, para melhor explicar:

Desde a aurora, parece que a *presença* e o *ente-presente* são, cada um do seu lado, separadamente qualquer coisa. Imperceptivelmente, a presença vem-a-ser ela mesma um *presente*... A essência da *presença* (*Das wesen des Anwesens*) e, deste modo, a diferença entre a *presença* e o *presente* é esquecida. O esquecimento do ser é o esquecimento da diferença entre o ser e o ente.⁹⁰

De modo reconstitutivo, Zanello explica que Heidegger recorre às ideias de Parmênides e Heráclito para compreender a questão da diferença entre o ser e o ente. Nesses pensadores a percepção do ente e do ser não são desvinculadas, não há oposição entre elas, mas sim uma dualidade. Na verdade, o ente vela o ser, sendo o ente o que se mostra (presença) e o ser que se esconde (ausência), e essa dualidade se reúne em uma única identidade. Todavia, a partir de Platão, a metafísica registrou essa dualidade como oposição, sendo marcada em um mundo dividido em duas identidades (percebido x pensado; real x irreal), entre o mundo dos entes (existência), descrito como mutável e, portanto, impermanente, e o mundo do ser ou das ideias (essência), entendido com universal e eterno⁹¹.

Em outras palavras, a cisão platônica entre o mundo do ente e do ser, autorizou a metafísica a contar a história do ser em duas identidades, as quais, respectivamente, foram marcadas como tendo uma a natureza de impermanência e a outra de universalidade. E isso, além de estabelecer uma hierarquia, dissimulou a diferença ontológica do ser. Apenas desvelando o real sentido do ser, é que se pode abandonar a superficialidade com que a metafísica conjurou ao ser na sua existência.

Derrida considerando a percepção de Heidegger, chega à conclusão que, para o autor alemão, o esquecimento do ser pertence a própria estrutura do conceito de ser, isto porque, no movimento de evocação do presente na presença, o que é esquecido, o que foi apagado, é a própria diferença, havendo a eclosão apenas do que é diferenciado.

A concepção derridiana sobre a diferença ontológica exige um mais além. E, embora Heidegger traga uma radicalização do pensamento filosófico metafísico, levando-o ao extremo, à sua pretensa “destruição”, e, com isso, sintetizando a crise de representação vivida

⁹⁰ DERRIDA, Jacques. *Margens da Filosofia*. Campinas, SP: Papirus, 1991, p. 57.

⁹¹ ZANELLO, Valeska. *Metafísica e suas margens: a diferença entre Heidegger e Derrida*. Trilhas Filosóficas, Caicó, v. 1, n. 2, p. 85-101, jul./dez. 2008. Disponível em: <<http://periodicos.uern.br/index.php/trilhasfilosoficas/article/view/32>>. Acesso em: 15 mar. 2022.

pelo sujeito, o caminho por Heidegger escolhido, leva ao mesmo paradigma da metafísica encampado de Platão a Hegel: a subsunção ao logos, a verdade sobre o ser, podendo ser explicitada quando, em busca da voz do ser, Heidegger subordina a escrita à fala, repetindo toda uma tradição⁹². Neste sentido, Derrida afirma:

o pensamento heideggeriano não abalaria, ao contrário, reinstalaria a instância do logos e da verdade do ser como *primum signatum*: significado, num certo sentido, "transcendental" (...), implicado por todas as categorias ou por todas as significações determinadas, por todo léxico e por toda sintaxe, e portanto por todo significante linguístico, não se confundindo simplesmente com nenhum deles, deixando-se pré-compreender através de cada um deles, permanecendo irreduzível a todas as determinações epocais que — contudo — ele possibilita, abrindo assim a história do logos e não sendo ele próprio senão pelo logos: isto é, não sendo nada antes do logos e fora do logos. O logos do ser, "o Pensamento, dócil a Voz do Ser" é o primeiro e último recurso do signo, da diferença entre o *signans* e o *signatum*⁹³.

A "différance" desempenha o papel central de descentramento que permite a manifestação do pensamento em um movimento irrefutável. Derrida sustenta que aquilo que não possui um lugar específico é a fonte de toda presença. Ademais, para Derrida, sobre a questão da diferença ontológica em Heidegger, há a necessidade de, ao se estabelecer como ponto de partida para um pensamento da diferença como um processo de diferenciação, ir-se além de qualquer fixação em conteúdos específicos⁹⁴.

O termo "différance" com *a* tem a intenção de demonstrar a incoerência do logos, porque como não está presente, não será possível reivindicá-lo ao presente, ao tempo que simultaneamente se oculta e se revela em uma multiplicidade tão vasta que anula qualquer tentativa de se apreender um significado que a englobe completamente.

Para melhor entender o que está em jogo com a escrita e a fonética da palavra "différance", o autor do projeto da desconstrução vai propor uma análise a respeito da semântica da palavra "diferir", a qual, derivada do verbo francês "différer", em latino "differre", oferece duas acepções distintas:

Sabe-se que o verbo "diferir" (verbo latino differre) tem dois sentidos que parecem bem distintos; (...) a ação de remeter para mais tarde, de ter em conta o tempo e as forças numa operação que implica um cálculo econômico, um desvio, uma demora, um retardamento, uma reserva, uma representação. (...) O outro sentido de diferir é o

⁹² DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*. São Paulo. São Paulo: Perspectiva, 2017, p. 4.

⁹³ DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*. São Paulo. São Paulo: Perspectiva, 2017, p. 4-26.

⁹⁴ CONTINENTINO, Ana Maria Amado. *A alteridade no pensamento de Jacques Derrida: escritura, meio-luto, aporia*. Tese (Doutorado em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2006, p. 40.

mais comum e o mais facilmente identificável; não ser idêntico, ser outro, discernível etc.⁹⁵

A partir dessas significações, é possível perceber a reunião na palavra “différance” dos sentidos de adiar e diferença. Todavia, qual o apelo que a “différance” faz aos sentidos de adiar e diferença? A partir do sentido de adiar, do depois, há, por vezes, um chamado relacionado ao tempo, a um tempo futuro, a um outro que não está na presença. Refere-se à ação de remeter para mais tarde, de ter em conta o tempo e as forças numa operação que implica um cálculo econômico, um desvio, uma demora, um retardamento, uma reserva, uma representação. Esse sentido indica que a “différance” sempre posterga, deixa para depois, desloca para o futuro, um futuro inatingível. Com esse deslocamento, se poderia afirmar que a “différance” supõe um constante processo de diferenciação⁹⁶. Diferir no sentido de adiar é temporalizar, isto é, a *“mediação temporal e temporizada de um desvio que suspende a consumação e a satisfação do "desejo" ou da "vontade", realizando-o de fato de um modo que lhe anula ou modera o efeito”*⁹⁷.

Já no pensar “différance” no sentido atribuído a diferença, de logo, elabora-se, pelo menos, que, essa interpretação posta por Derrida, não seja aquela que se utiliza de artifícios para se afirmar em frente do outro não semelhante, ou também aquela que impossibilite a possibilidade do outro coexistir, enquanto não igual ao Eu. Mas sim, a diferença que veja, na chegada do outro, o encontro das singularidades; *“uma relação em “différance” na qual a singularidade do sujeito não coincide com a individualidade de si”*⁹⁸ e que possibilite novas possibilidades de vivências.

Trata-se do que Derrida chama de “différance”; que não é nenhuma diferença particular ou qualquer tipo privilegiado de diferença, mas sim uma diferencialidade primeira em função da qual tudo o que se dá só se dá, necessariamente, em um regime de diferenças (e, portanto, de relação com a alteridade)⁹⁹

A “différance” no sentido de diferença está relacionada a não ser idêntico, ser outro que não eu mesmo. As diferenças se mostram como efeitos de mudanças, as quais são produzidas

⁹⁵ DERRIDA, Jacques. *Margens da Filosofia*. Campinas, SP: Papirus, 1991, p. 38-39.

⁹⁶ *Ibidem*, p. 39.

⁹⁷ *Ibidem*, p. 39.

⁹⁸ ZEVALLOS, VERÔNICA Pilar Gomezjurado. *Desconstrução e justiça: uma abertura frente ao outro*. HORIZONTE - Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião, v. 16, n. 50, p. 845-863, 31 ago. 2018, p. 857.

⁹⁹ DUQUE-ESTRADA, Paulo César (org.). *Desconstrução e Ética: Ecos de Jacques Derrida*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2004, p 51.

pela “différance”. Todavia, isto não implica afirmar que a “différance” seja antecedente a diferenças. Na verdade há um diferimento, prorrogação, deslocamento, o qual não qualifica a “différance” como o princípio, o fundamento ou origem. A “différance” no sentido de dessemelhante não permite que ela seja percebida como originária, pelo contrário, a “origem” da “différance” é não plena, não simples, e, portanto, não fixa. É como Derrida descreve essa diferença:

O que se escreve *diferença* será, portanto, o movimento de jogo que "produz", por meio do que não é simplesmente uma atividade, estas diferenças, estes efeitos de diferença. Isto não significa que a diferença que produz as diferenças seja anterior a elas, num presente simples e, em si, imodificado, indiferente. A diferença é a "origem" não-plena, não-simples, a origem estruturada e diferante das diferenças. O nome de "origem", portanto, já não lhe convém.¹⁰⁰

Derrida utilizada ainda duas expressões para explicar outras questões havidas na “différance”: o distanciamento, o intervalo, o espaçamento. É a partir dos termos “différent” (diferente) e “différend” (diferendo), vistos como alteridade de dessemelhança e alteridade de “*polemos*”, que Derrida traz o espaçamento à baila, na dobradiça entre o tempo e o espaço, o devir-tempo do espaço e o devir-espaço do tempo. E, neste sentido, Derrida vai indicar que o devir é estreitamente relacionado à ideia de diferença. O devir-tempo e o devir-espaço são vistos como processos de diferença e operam sobre os objetos e conceitos constantes transformações, as quais, nunca são fixas ou estáveis. Derrida destaca que o devir-tempo e o devir-espaço desafiam a ideia de que a existência é um processo estático, ao mesmo tempo em que afirma a natureza fluida e dinâmica da realidade.

A “*différance*” está no jogo ordenado das diferenças de remetimentos ao outro, jogo a partir do qual as referências são constituídas em um devir permanente. Segundo o autor, a *temporização* é também *temporalização* e *espaçamento*. Os conceitos de espaçamento e temporização são indissociáveis e compreendem as noções de desvio e adiamento, por meio dos quais a relação com o presente, a referência com uma realidade presente são sempre diferidos¹⁰¹.

O jogo de presença e ausência se entrelaça no uso do passado, presente e futuro. Entretanto, o presente não surge como um resultado de forças advindas do passado e do

¹⁰⁰ DERRIDA, Jacques. *Margens da Filosofia*. Campinas, SP: Papirus, 1991, p. 43.

¹⁰¹ ZEVALLOS, Verônica Pilar Gomezjurado. *ÉTICA DO IMPOSSÍVEL: um estudo da justiça a partir de Derrida e Lévinas*. Tese de conclusão do curso de Doutorado em Filosofia, apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Vale do Rio dos Sinos. SÃO LEOPOLDO, 2014, p. 35.

futuro, tampouco a realidade futura surge decorrente de condições do presente. O passado se apresenta como marcas, significados, elementos presentes, rastros, que quando confrontado à imprevisibilidade da diferença, abre-se ao “por-vir”.

A diferença é o que faz com que o movimento da significação não seja possível a não ser que cada elemento dito “presente”, que aparece sobre a cena da presença, se relacione com outra coisa que não ele mesmo, guardando em si a marca do elemento passado e deixando-se já moldar pela marca da sua relação com o elemento futuro, relacionando-se o rastro menos com aquilo a que se chama presente do que àquilo a que se chama passado, e constituindo aquilo a que chamamos presente por intermédio dessa relação mesma com o que não é ele próprio: absolutamente não ele próprio, ou seja nem mesmo um passado ou um futuro como presentes modificados¹⁰².

É nesse jogo de rastro e “différance” que há “*um entrelaçamento que permite os diferentes fios e as diferentes linhas de significados — ou de força — saírem novamente em diferentes direções (...) prontas para se amarrarem a outras*”¹⁰³. A “différance” torna viável a conexão ou a desconexão, a dobra ou a desdobra dos fios que alimentam as estruturas. E, portanto, contradiz a ideia de organicidade, origem e de único significado. É operando dentro do paradoxo da “différance” que se resiste à lógica apropriativa e reducionista que o discurso filosófico tem produzido.

Em referência à estória de João e Maria e as migalhas que foram deixadas pelo caminho, conquanto as migalhas pretendessem indicar o caminho de volta para casa, o significado se deu na presença da ausência, ou seja, as migalhas por si não foram capazes de indicar qualquer caminho, elas só ganharam significado na presença do outro (do pássaro), dispersando-se a existência de qualquer historicidade. O outro, que na ocasião podia ser qualquer outro que não Eu, não teria certezas do lugar a que as migalhas o pudessem levar. Na estória, mesmo os irmãos perseguindo as migalhas, eles se perdem — o contingencial aconteceu. Todavia, ao se desviarem do caminho de volta à casa, encontraram novas aventuras, uma experiência inimaginável.

¹⁰² DERRIDA, Jacques. *Margens da Filosofia*. Campinas, SP: Papirus, 1991, p. 24.

¹⁰³ DERRIDA, Jacques. *La diseminación*. 7ª ed. Trad. José Martín Arancibia. Madrid: Editorial Fundamentos, 1997, p. 19.

2.6. DESCONSTRUÇÃO E O IMPOSSÍVEL ACONTECIMENTO DO OUTRO

O acontecimento em Derrida traduz uma ideia diferente da comumente utilizada para definir essa palavra. Na desconstrução o acontecimento se refere a algo que escapa da compreensão e da representação completa. O acontecimento se mostra como algo particular e irrepetível, que foge ao previsível ou ao controlável. O acontecimento é, portanto, algo que não pode ser reduzido a uma identidade fixa ou a uma interpretação definitiva.

Talvez se tenha produzido na história do conceito de estrutura algo que poderíamos denominar um "acontecimento" se esta palavra não trouxesse consigo uma carga de sentido que a exigência estrutural — ou estruturalista — tem justamente como função reduzir ou suspeitar. Digamos, contudo um "acontecimento" e usemos esta palavra com precauções entre aspas. Qual seria, portanto, esse acontecimento? Teria a forma exterior de uma ruptura e de um redobramento¹⁰⁴.

O acontecimento se exterioriza como uma ruptura da ordem estabelecida das coisas, algo que interrompe a continuidade da história e da experiência. "*O acontecimento não é simplesmente algo que acontece em algum lugar e em algum momento, mas é a abertura do impossível, a possibilidade do impossível, o desdobramento do futuro em sua dimensão de surpresa e de invenção*"¹⁰⁵. A indeterminação do acontecimento é algo que está sempre além de qualquer possibilidade de antecipação ou preparação, ou seja, "*a condição de possibilidade do acontecimento é também sua condição de impossibilidade*"¹⁰⁶. Ele é ao mesmo tempo, portanto, uma fonte de incerteza e de abertura para novas possibilidades, bem como traz consigo a ideia de adiar, aquela atribuída a "différance", ou melhor, o acontecimento não pertence ao tempo presente. E, como tal é visto por Derrida como uma força que pode desafiar a ordem estabelecida das coisas e criar espaço para a inovação e a mudança. O acontecimento se manifesta na impossibilidade:

Quando o impossível se faz possível, o acontecimento tem lugar (possibilidade do impossível). Nisto consiste mesmo, de modo irrefutável, a forma paradoxal do acontecimento: se um acontecimento é apenas possível, no sentido clássico da palavra, se ele se inscreve em condições de possibilidade, se outra coisa não faz senão explicitar, desvelar, revelar, realizar o que já é possível, então não é mais um

¹⁰⁴ DERRIDA, Jacques. *A estrutura, o signo e o jogo no discurso das ciências humanas*. In: DERRIDA, J. A Escrita e a Diferença. São Paulo: Perspectiva, 2009a, p. 408.

¹⁰⁵ DERRIDA, Jacques. *Espectros de Marx: o estado da dívida, o trabalho do luto e nova internacional*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994, p. 60.

¹⁰⁶ *Ibidem*, p. 93

acontecimento. Para que um acontecimento tenha lugar, para que seja possível, é preciso que seja, como acontecimento, como invenção, a vinda do impossível.¹⁰⁷

No caso do acontecimento, o possível e o impossível não esboçam simplesmente um oposto entre si. Há, entre eles, a possibilidade do impossível se fazer possível. E a desconstrução, enquanto pensamento da margem, proporciona uma certa experiência do impossível, “*O impossível é a condição de possibilidade do possível, ou o que será denominado de experiência do impossível*”¹⁰⁸. Não há contradição lógica entre o possível e o impossível, pelo contrário, o impossível é pressuposto de qualquer acontecimento, inclusive, o da justiça ou mesmo dos direitos humanos.

A experiência do impossível, por ter como pressuposto um acontecimento, ou mesmo em razão do acontecimento, tem como condição a possibilidade, o que faz com que o impossível se torne possível, ou seja, que aconteça. Contudo, isso implica que já não mais haja o acontecimento, da mesma forma que, quando o acontecimento acontece, é sinônimo de que o impossível já se tornou possível, e, dessa forma, tanto o acontecimento como o impossível já se preparam para o próximo instante em que será necessário pensar a ruptura a partir de um outro acontecimento impossível. Isto se dá porque tanto o acontecimento como o impossível são sempre únicos e singulares. Em outras palavras, na medida em que o acontecimento acontece se desvela a condição de possibilidade do impossível, tornando-o assim possível. Todavia, o movimento de desconstruir não acaba, há sempre um outro, há um outro acontecimento, uma outra experiência do impossível.

Nesse sentido, a desconstrução, opera por meio de uma aporia — a aporia é um procedimento usual do pensamento derridiano, porque este se constitui em um não caminho, “*aporia é um não-caminho*”¹⁰⁹. Sem a experiência da aporia, não haveria qualquer chance da desconstrução ser o que é; a aporia viabiliza a experiência do impossível, ou melhor, um movimento que se distancia da negação e da dialética, por se manifestarem, aos olhos da desconstrução, como um processo de apagamento ou supressão. O impossível permite a introdução e o funcionamento do possível. A condição de possibilidade concede uma oportunidade ao possível, mas extrai dele a sua condição de pureza, de responsabilidade que qualquer decisão deveria acudir — a condição de possibilidade furta o pensamento da

¹⁰⁷ DERRIDA, Jacques. *Papel Máquina*. São Paulo: Estação Liberdade, 2004. p. 279.

¹⁰⁸ ZEVALLOS, Verônica Pilar Gomezjurado. *Ética do impossível: uma reflexão a partir da desconstrução*. O que nos faz pensar, Rio de Janeiro, v.28, n.44, p.4-6, jan.-jun. 2019, p. 172.

¹⁰⁹ DERRIDA, Jacques. *Força de Lei: o fundamento místico da autoridade*. 3ª ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2018, p. 27.

aporia¹¹⁰. E assim não há decisão, não há responsabilidade sem a prova da aporia ou da indecisão e, portanto, não há justiça. Ou, estendendo, o raciocínio, não há direitos humanos sem indecisão.

O impossível se apresenta, na forma acima relatada, não como simplesmente o contrário do possível. É principalmente uma experiência que se apresenta como única e singular. A impossibilidade tem uma similitude na forma de funcionamento com a possibilidade, não à toa a condição de possibilidade do possível é o impossível. O rastro aporético é que denuncia a própria possibilidade na impossibilidade, uma vez que, enquanto impossível, é ele que “dá o movimento a toda ação, a toda decisão¹¹¹”. Apesar do impossível instalar a condição de possibilidade, ou mesmo o possível indicar a condição de impossibilidade, isso não se traduz como uma repetição. Há sempre um ineditismo, uma singularidade nesse movimento de *im*-possibilidade.

O acontecimento insurge-se contra a lei da repetição e, por isso, não permite ser aprisionado na forma do que já aconteceu, tampouco nunca ocorrerá em um pensamento que objetiva desenvolver potencialidades ou possibilidades. O acontecimento será sempre imprevisível e impossível, e, portanto, compreende-se como inventivo, uma promessa de algo inédito. E, ainda que, a invenção seja concebida como algo que é possível, no sentido de que é sempre a invenção do possível, paradoxalmente, nada inventa se a invenção não partir do outro e não se dirigir para o outro, simplesmente porque o outro não pode ser apreendido. “Uma invenção, ao ser apresentada como invenção, deverá ser avaliada, reconhecida e legitimada por um outro, como membro de uma sociedade ou instituição¹¹². É nesse sentido que se poderia dizer que a única invenção possível seria a invenção do impossível.

O desejo de invenção de impossível, de acolhimento e abertura para a indecidibilidade que escapa a todo cálculo que a invenção do mesmo produz é a marca derridiana no pensamento filosófico. É importante dizer que em seu pensamento a sustentação dessa origem sempre dividida entre inauguração e repetição é o que pode nos trazer alguma possibilidade de pensar uma ética que não se comprometa logo de saída com a lógica que o cálculo desenha. Abordar temas éticos a partir de uma abertura para o impossível permite se propor um para além de qualquer horizonte que todo humanismo instaura¹¹³.

¹¹⁰ ZEVALLOS, Verônica Pilar Gomezjurado. *Ética do impossível: uma reflexão a partir da desconstrução*. O que nos faz pensar, Rio de Janeiro, v.28, n.44, p.4-6, jan.-jun. 2019, p. 172-174.

¹¹¹ *Ibidem*, p. 174.

¹¹² *Ibidem*, p. 182.

¹¹³ CONTINENTINO, Ana Maria Amado. A alteridade no pensamento de Jacques Derrida: escritura, meio-luto, aporia. Rio de Janeiro, 2006. 216p. Tese de Doutorado – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. p. 209.

O impossível, por ser estranho ao que já foi ou mesmo ao que está posto, está no domínio do desconhecido, ou seja, do outro. O acontecimento, por essa “zona” do impossível permite o encontro com o outro: “*A relação com o outro, o próprio encontro, surge como acontecimento, pensado como um possível porvir, ou seja, como um impossível*”¹¹⁴. A desconstrução se mostra, desta forma, como a abertura para a vinda do outro.

O outro simboliza a rejeição da universalidade, ou seja, da lei que permite o “eu” inventar o “outro” à simetria de quem inventa. Isto é, como resultado de uma razão, esta advinda de um “eu” consciente e singular, anuncia-se a criação do “outro” na forma de sua própria imagem. Tal reação à universalidade por parte do outro desigual, é que permite a abertura da alteridade na forma de singularidade e descondiciona a invenção do outro a si mesmo, tornando-se esse outro totalmente outro.

No que se refere à abertura ao outro, a desconstrução foi deliberadamente influenciada pelas reflexões de Emmanuel Lévinas. Assim como Derrida, Lévinas é conhecido pela radicalidade do seu pensamento, pela ideia de uma ética que considera a singularidade e, por isso, não pode ser concebida fora da experiência do outro. Ambos os filósofos, a seu modo, visam expor a tentativa de totalização do conhecimento por parte da metafísica tradicional.

O pensamento levinasiano é, antes de tudo, uma abordagem que se insurge contra a abstrata busca de se determinar o ser como resultado da razão. Lévinas enfatiza a importância da relação transcendente da metafísica existente entre o ser e o outro, sem, contudo, reduzir o outro ao Eu. A crítica levinasiana, desta forma, parte da ontologia que se manifesta como verdade do ser, em busca de um retorno à relação metafísica, encaminhada pela relação da alteridade.

A metafísica tem um papel fundamental na filosofia Lévinasiana por supor a radical inversão que emerge da derrota do eu que a tudo antecede e que se apresenta enquanto fundamento da verdade. O *ser*, a *existência* são derrotados pelo *existente* concreto, pelo *Il y a*, que é anterior ao fenômeno do conhecimento, a todo e qualquer gênero de representação ou dominação do eu. O *Il y a* representa o irrepresentável, o inapreensível e expõe o eu na sua mais completa nudez e escuridão. A compreensão do ser que não cabe em si mesmo, a inteligibilidade do ser, transcendente e irremissível, que se dá indissociavelmente da realidade que o envolve por completo, constituem-se instância primeira da metafísica Lévinasiana. Contudo, vale salientar que essa primazia do outro em relação ao mesmo, proposta por Lévinas, não se configura em mais uma indicação metafísica. Dada a completa *disseminação* que

¹¹⁴ ZEVALLOS, Verônica Pilar Gomezjurado. *Ética do impossível: uma reflexão a partir da desconstrução*. O que nos faz pensar, Rio de Janeiro, v.28, n.44, p.4-6, jan.-jun. 2019, p. 176.

emerge do pensamento da alteridade, não se trata de situar o outro numa instância ontológica, mas sim de situá-lo numa *instância ética*, sem reduzi-lo a um *outrocentrismo*.¹¹⁵

A lógica de universalizar as relações, o ser e o outro, expressa uma ética indisponível e que não suporta a experiência da alteridade, uma vez que ela se baseia no valor da presença e da origem. A relação ética entre o Eu e o Outro, em Lévinas, desperta-se como a “filosofia primeira”, aquela que antecede todas as questões (metafísicas, ontológicas, científicas), não como forma de propor uma nova fundamentação, mas sim de modo que seja possível reorientar a ontologia em direção à ética que acontece na singularidade. Lévinas, assim, propõe um pensar em que a metafísica admite uma relação imediata e irreduzível, ou seja, sem mediação da razão, sem forma e proveniente de uma condição “face a face”. Nessa perspectiva, a ética traduz a impossibilidade de uma noção de unidade, ao mesmo tempo em que leva à ideia de infinito.

A ética no pensamento levinasiano, assim como a desconstrução derridiana, propõem a suspensão do pensamento tradicional, o qual visualiza a integralidade do ser, por meio de uma generalidade, a partir da instalação de uma outra ideia de racionalidade, uma que chama o outro ao jogo. E a desconstrução como herdeira do pensamento de Lévinas vai seguir o rastro do outro. Um rastro que se estabelece entre a presença e a ausência do outro, e enquanto tal, escapa à fundamentação.

¹¹⁵ MELO, Nélcio Vieira de. *A ética da alteridade em Emmanuel Lévinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003., p. 33-34.

3. DESCONSTRUÇÃO, DIREITO E POSSIBILIDADE DA JUSTIÇA

O presente capítulo tem como escopo abordar a distinção entre direito e justiça elaborada por Jacques Derrida, trazendo à superfície questões sobre o fundamento e a autoridade do direito, bem como sua relação com a força e a violência. Nesse sentido, seguirá os rastros apontados pela desconstrução a fim de refletir sobre as fissuras estabelecidas entre o conceito de direito ou de justiça enquanto direito, além dos limites impostos à justiça pelo discurso que se apresenta como justo, mas está enquadrado na norma ou lei.

A análise das questões acima, como também a desconstrução do direito e a possibilidade da justiça têm como referência a palestra proferida por Jacques Derrida na abertura de um colóquio realizado pela Cardozo Law School, em outubro de 1989. O texto daquela palestra resultou na primeira parte do livro “Força de Lei”, com o título, “Do direito à justiça”. Nele é possível perceber o movimento da desconstrução sobre o direito, a liberação do sentido de justiça, e o que este movimento representa para a alteridade.

No que se refere a questão da violência, a discussão vai ter como base o pensamento de Walter Benjamin encontrado no texto “A crítica da violência”, mas a partir da ótica de Derrida, disposta na segunda parte do mesmo livro “Força de lei”, que é intitulada “o Prenome de Benjamin”.

3.1 DO DIREITO: A FORÇA E A AUTORIDADE

A desconstrução no texto “Do direito à justiça” de Jacques Derrida se apresenta na articulação entre o direito e a justiça, entre o justo e o injusto, entre o cálculo do direito e o incalculável da justiça, entre a desconstrutibilidade do direito e a indeseconstrutibilidade da justiça. Nestas oposições é possível perceber o movimento da desconstrução sobre o discurso do direito, a liberação do sentido de justiça e o que esse movimento representa para a alteridade.

O direito ou o discurso do direito pode ser entendido, para Nigro: *“como uma construção humana, uma estratégia de controle e dominação, de domesticação de corpos e mentes, uma parte da superestrutura que ideologicamente mantém o status quo*

dominante”¹¹⁶. Todavia, o que justifica o discurso do direito? qual o fundamento e a origem do direito, sobretudo, quando ele se apresenta como uma ferramenta de dominação? Desde tempos remotos, a justiça se revela como fonte e fundamento do direito, como instrumento capaz de justificar, modificar e julgar condutas, havendo entre eles um aparente movimento de simbiose.

Tal associação de interdependência entre o direito e a justiça, pode ser devidamente exposta nas premissas do texto derridiano de que o direito encontra seu fundamento na justiça e a justiça se inscreve na forma do direito. “*Acontece que o direito pretende exercer-se em nome da justiça, e que a justiça exige ser instalada num direito que deve ser posto em ação*”¹¹⁷. Isso, inclusive, para Derrida, revela-se como a mais difícil empreitada na tentativa de desconstruir o direito, porque, enquanto o discurso do direito se instala com características abstratas, universais, estabelecido dentro de um limite previamente conhecido e determinado, a justiça, para Derrida, apresenta-se como infinita, concreta, singular, ficando em um “para além” desconhecido e indeterminado.

Nesse sentido, o autor da desconstrução indica a preocupação em pensar uma justiça que, apesar de exigir ser instalada no direito, mostra-se atenta frente à singularidade do outro no campo da lei. Tamanha preocupação também parece ser legítima quando se pensa o direito humano de acesso à justiça, isto é, quando se pensa um acesso à justiça que, embora se manifeste por meio do direito, respeite, na chegada do outro, a sua singularidade na efetivação da justiça perquirida. No entanto, o que faz o direito ser o direito? Para Derrida, o que torna possível o direito ser o que é, revela-se na mesma condição de possibilidade que o faz ser desconstruível:

o direito é essencialmente *desconstruível*, ou porque ele é fundado, isto é, construído sobre camadas textuais interpretáveis e transformáveis (e esta é a história do direito, a possível e necessária transformação, por vezes a melhora do direito), ou porque seu fundamento último, por definição, não é fundado.

Por esse ângulo, desconstruir o direito seria uma estratégia de expor as camadas textuais sob as quais ele foi construído. A desconstrução como modo de desestabilizar os conceitos, utilizando-se da oposição de termos, do deslocamento realizado pelo registro da

¹¹⁶ NIGRO, Rachel. *O Direito da Desconstrução*. In: DUQUE-ESTRADA, Paulo César (org.). *Desconstrução e Ética: Ecos de Jacques Derrida*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2004, p. 79-80.

¹¹⁷ DERRIDA, Jacques. *Força de Lei: o fundamento místico da autoridade*. 3ª ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2018, p. 42-43.

“différance” e dos rastros na tentativa de operar sua empreitada entre o direito e a justiça vai agir, inicialmente, na oposição entre *nómos* e *physis*.

Um questionamento desconstrutivo que começa, como foi o caso, por desestabilizar ou complicar a oposição de *nómos* e *physis*, de *thésis* e de *physis* - isto é, a oposição entre a lei, a convenção, a instituição por um lado, e a natureza por outro lado, e todas as que elas condicionam¹¹⁸.

Neste ponto, é importante destacar o pensamento de Aristóteles, uma vez que ele vai tentar aglutinar a questão da moral, da política e do direito à questão da justiça. A concepção aristotélica de justiça vai tratar da relação entre *nómos* (lei, conversão) e *physis* (natureza), considerando que:

de um lado, há a lei particular, e do outro lado, a lei comum: a primeira varia segundo os povos e define-se em relação a estes, quer seja escrita ou não escrita; a lei comum é aquela que é segundo a natureza. Pois há uma justiça e uma injustiça, de que o homem tem, de algum modo, a intuição, e que são comuns a todos, mesmo fora de toda comunidade e de toda convenção recíproca¹¹⁹.

A associação entre lei e natureza vai agir diretamente na ideia de justiça. Segundo Aristóteles dois sentidos vão acometer a representação da justiça, um deles está ligado a ideia de virtude — o que é virtuoso também se revela justo; e o outro sinaliza o sentido de que se deve conceder a cada indivíduo aquilo que lhe é apropriado. Nesta última perspectiva, a justiça acaba por derivar do seu oposto, ou seja, da injustiça, e acarreta indispensavelmente um elo entre os homens, além de suscitar a existência de um “bem alheio”. Tal lógica encaminha a justiça ao conceito de legalidade.

A lei se revela como uma extensão da natureza e, como resultado disso, há implícita a impossibilidade de ela ser confrontada, sobretudo, quando a lei expressa em atos concretos a natureza das coisas, ou seja, quando a natureza indica o modo de ser das coisas e a sua possibilidade de realização plena, seu “*télos*”. Para Aristóteles, a finalidade da lei seria essa, a de expressar condutas aos homens para que eles possam atingir os fins naturais. A lei convencional, derivada das leis naturais, acaba por ser universal e eterna. E a justiça, na concepção legal, regula e estabelece o equilíbrio na comunidade. Nesta perspectiva,

¹¹⁸ DERRIDA, Jacques. *Força de Lei: o fundamento místico da autoridade*. 3ª ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2018, p. 12.

¹¹⁹ ARISTÓTELES. *A arte retórica e arte poética*. Trad. Antônio Pinto de Carvalho. São Paulo: Ediouro, 1993, p. 86.

Aristóteles articula na justiça as questões legais, éticas e políticas, tudo derivado da relação entre a natureza e a convenção.

No que tange a esses aspectos, tendo como referência o direito como genealogia dos direitos humanos, explica Costas Douzinas que a ontologia clássica sustentava que todos os seres, sejam animados ou inanimados, possuíam um propósito, fim ou “*telos*”. O cosmos grego era composto pela “*physis*” dos seres, o “*ethos*” das convenções sociais, o “*nomos*” das convenções e das leis, e o “*logos*”, que fundamentava racionalmente a existência de tudo, estabelecendo o cosmos como um universo ordenado, fechado e harmonioso. As entidades eram organizadas hierarquicamente, cada uma em seu lugar único e distinto dentro do esquema geral. O lugar de cada ser era determinado pelo seu fim, que era idêntico à sua natureza. A natureza de algo ou alguém é sua causa eficiente, seu potencial para a perfeição, sua essência em desenvolvimento e, finalmente, seu objetivo ou propósito, que é alcançado quando ela amadurece e se torna um espécime perfeito de sua classe. O “*telos*” é um estado de existência em que a propensão ou potência de um ser atinge a realização ou perfeição¹²⁰.

Essas questões envolvendo “*nómos*” e “*physis*” foram atualizadas pela ontologia do ser, sendo traduzidas para o direito em jusnaturalismo e juspositivismo. A “*physis*”, que anteriormente era oposta a “*nómos*”, acabou com ela sendo identificada. A lei, antes derivada da natureza, e, portanto, independente do ser, alterou-se para provir da natureza humana. A associação do “*logos*” à razão e à lei, estabelece uma norma racional como a base e o espírito da comunidade. O ser é equiparado, para Derrida, à presença, com a presença da consciência e com a primazia do *logos* como “*nómos*”.

O direito associado ao “*logos*” como “*nómos*” traduz-se como um ato de aplicar a regra, a lei, que, para Derrida, não consegue acomodar a justiça. O direito, nesses termos, é elemento de um cálculo. Para Derrida, a justiça se revela como incalculável, uma experiência aporética. E, nesse sentido, observa Derrida, sobre os equívocos cometidos entre direito e justiça: “*o direito não é justiça*¹²¹”, tampouco a justiça fornece ao direito a sua fundamentação.

O direito é o elemento do cálculo, e é justo que exista direito, mas a justiça é incalculável, exige que se calcule com o incalculável; e as experiências aporéticas são experiências tão improváveis quanto necessárias da justiça, quer dizer,

¹²⁰ DOUZINAS, Costas. *O fim dos direitos humanos*. São Leopoldo: Unisinos, 2009, p. 42.

¹²¹ DERRIDA, Jacques. *Força de Lei: o fundamento místico da autoridade*. 3ª ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2018, p. 30.

momentos em que a decisão entre o justo e o injusto não está nunca assegurada por uma regra¹²²

Todavia, o direito para ser reconhecido como tal, depende da possibilidade de usar a força e, desta maneira, não pode ser identificado como justiça, porque aquilo que é justo, excede o direito, inclusive porque se o direito fosse justo, o seu cumprimento não demandaria a necessidade da força. Segundo Derrida, o surgimento do direito “*o momento instituidor, fundador e justificante do direito, implica uma força performativa*¹²³” não, contudo, na condição de que o direito estaria à serventia da força, mas no “*sentido de que ele manteria, com aquilo que chamamos de força, poder ou violência, uma relação mais interna e mais complexa*”¹²⁴. É a partir da força que o direito encontra seu fundamento. Nesse sentido, pode-se dizer sobre a justiça e o direito, que a justiça não é o fundamento do direito.

a operação de fundar, inaugurar, justificar o direito, fazer a lei, consistiria num golpe de força, numa violência performativa e, portanto, interpretativa que, nela mesma, não é nem justa nem injusta, e que nenhuma justiça, nenhum direito prévio e anteriormente fundador, nenhuma fundação pré-existente, por definição, poderiam nem garantir nem contradizer ou invalidar.¹²⁵

A força presente no direito tem um caráter diferencial, como ele diz: “*trata-se sempre da força diferencial, da diferença como diferença de força, da força como différence ou força de différence (a différence é uma força diferida - diferinte)*”¹²⁶. Essa compreensão derridiana sobre o diferencial da força encontra o *rastro* nas expressões inglesas “to enforce the law” e “enforceability”, as quais, apesar de não terem traduções que possam trazer o real sentido para o francês ou, no caso, o português, indicam aplicar a lei e aplicabilidade, respectivamente. Mas, esta tradução negligencia o sentido de que o “*direito é sempre uma força autorizada, uma força que se justifica ou que tem aplicação justificada*”¹²⁷, uma força que vem do seu interior.

É aos apontamentos kantianos que Derrida recorre para indicar essa conclusão, de que não há direito sem força, tampouco lei sem aplicabilidade ou ainda que não existe

¹²² DERRIDA, Jacques. *Força de Lei: o fundamento místico da autoridade*. 3ª ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2018, p. 30

¹²³ *Ibidem*, p. 24.

¹²⁴ *Ibidem*, p. 24.

¹²⁵ *Ibidem*, p. 24.

¹²⁶ *Ibidem*, p. 11.

¹²⁷ *Ibidem*, p. 7.

aplicabilidade da lei sem que haja força. Nesse caso, a força representaria um pressuposto do direito, desbancado a justiça como fundamento do direito.

A palavra "*enforceability*" chama-nos, pois à letra. Ela nos lembra, literalmente, que não há direito que não implique *nele mesmo, a priori, na estrutura analítica de seu conceito*, a possibilidade de ser "*enforced*", aplicado pela força. Kant o lembra desde a *Introdução à doutrina do direito* (no § E, que concerne ao "direito estrito", *das stricte Recht*). Existem, certamente, leis não aplicadas, mas não há lei sem aplicabilidade, e não há aplicabilidade ou "*enforceability*" da lei sem força, quer essa força seja direta ou não, física ou simbólica, exterior ou interior, brutal ou sutilmente discursiva - ou hermenêutica —, coercitiva ou reguladora etc.¹²⁸

No entanto, a força que define o direito, em suas várias facetas, pode ser comparada a um tipo de poder que interrompe a interpretação de significados. A estrutura e a forma como essa força é exercida para estabelecer o direito permitem compreender que ela não o determina de maneira simples, nem que o direito seja apenas a imposição da força dominante. Revela-se como uma força presente em todas as ações de estabelecimento, início ou justificação do direito, e que compõe a origem da autoridade. No entanto, é importante salientar que essa origem não pode ser considerada como um fundamento ontológico ou racional definitivo, indicando assim a sua natureza complexa e multifacetada¹²⁹.

A força compreendida no direito, na sua fundação ou sua fundamentação, resulta de uma autoridade. Derrida, ao identificar, na origem do direito, o elo indissociável entre direito e força, retoma a expressão utilizada por Pascal, mas de autoria de Montaigne — “fundamento místico da autoridade”, para explicar o processo de observância da norma.

Neste sentido, Derrida vai recuperar Montaigne a partir da afirmação de que: “*As leis se mantêm não porque são justas, mas porque são leis. Esse é o fundamento místico de sua autoridade. É o fundamento místico de sua autoridade, elas não têm outro*”¹³⁰, para confirmar que a autoridade da lei reside em tal natureza mística. É o fundamento “místico” que justificaria a sua autoridade, ou seja, a autoridade do direito não se encontra na ontologia ou na razão da justiça. Explicando o trecho acima destacado, Derrida diz:

¹²⁸ DERRIDA, Jacques. *Força de Lei: o fundamento místico da autoridade*. 3ª ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2018, p. 8-9.

¹²⁹ SILVESTRE, Daniel Ribeiro. *Direito e justiça no rastro de Jacques Derrida*. Dissertação (Mestrado em Direito) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009, p. 41.

¹³⁰ MONTAIGNE apud DERRIDA, Jacques. *Força de Lei: o fundamento místico da autoridade*. 3ª ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2018, p. 21

A justiça do direito, a justiça como direito não é a justiça. As leis não são justas como leis. Não obedecemos a elas porque são justas, mas porque têm autoridade. A palavra "crédito" porta toda a carga da proposição e justifica a alusão ao caráter "místico" da autoridade. A autoridade das leis repousa apenas no crédito que lhes concedemos. Nelas acreditamos, eis seu único fundamento.¹³¹

Esse fundamento que se concede ao direito, que Derrida chama de “místico”, não está atrelado a qualquer invocação divina, tampouco reside em uma concepção que poderia remontar o direito natural. Segundo Silvestre, a partir de Derrida: “*Místico porque, em suma, o fundamento último do direito não é fundado*”. Todavia, isso, como diz Derrida, não quer dizer que a ausência de fundação ou fundamentação das leis faça com que elas “*sejam injustas em si, no sentido de "ilegais" ou "ilegítimas"*”¹³², mas apenas que elas excederam a oposição do fundacionismo e antifundacionismo.

Derrida busca, por meio da demonstração da relação entre força e justiça, violência e lei, mostrar que a autoridade, com seu caráter místico, é, na verdade, uma força intrinsecamente violenta desde a sua fundação. Ou, como diz Rodrigues: “*aquilo que funda a lei – a força de lei – só existe a partir de uma violência que se oculta na lei para que esta possa se apresentar como “justa”*”¹³³. E, considerando que não há direito anterior fundador, restando apenas o direito em si, e que a justiça não é seu fundamento, esse direito se apresenta, então, como uma violência sem fundamento.

3.1.1. Direito, Justiça e Violência

O questionamento sobre “enforceability”, coloca em oposição a distinção entre força da lei e força de lei, uma força justa e, portanto, não violenta, de uma força injusta, então, violenta.

Como distinguir entre essa força da lei, essa "força de lei", como se diz tanto em francês como em inglês, acredito, e por outro lado a violência que julgamos sempre injusta? Que diferença existe entre, *por um lado*, a força que pode ser justa, em todo caso julgada legítima (não apenas o instrumento a serviço do direito, mas a própria

¹³¹ DERRIDA, Jacques. *Força de Lei: o fundamento místico da autoridade*. 3ª ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2018.

¹³² *Ibidem*, p. 26.

¹³³ RODRIGUES, Carla. *Justiça e Desconstrução: entre as rachaduras da lei*. Cadernos da Escola da Magistratura Regional Federal da 2ª Região: fenomenologia e direito / Escola da Magistratura Regional Federal, Tribunal Regional Federal da 2ª Região. – Vol. 5, n. 1 (abr./set.2012), p. 144.

realização, a essência do direito), e, *por outro lado*, a violência que julgamos injusta? O que é uma força justa ou uma força não violenta?¹³⁴

É que, apesar da justiça não se reverter em fundamento do direito, o justo da justiça precisa ser forte. Esse é o pensamento herdado por Derrida, de Pascal:

"*Justiça, força*. - É justo que aquilo que é justo seja seguido, é necessário que aquilo que é mais forte seja seguido. "A justiça sem a força é impotente [por outras palavras: a justiça não é a justiça, ela não é feita se não tiver a força de ser '*enforced*'; uma justiça impotente não é uma justiça, no sentido do direito]; a força sem a justiça é tirânica. A justiça sem força é contradita, porque sempre há homens maus; a força sem a justiça é acusada. E preciso, pois colocar juntas a justiça e a força; e, para fazê-lo, que aquilo que é justo seja forte, ou que aquilo que é forte seja justo."¹³⁵

A justiça enquanto direito não se mostraria simplesmente como uma força ou mesmo um poder social (econômico, político, ideológico). Nem mesmo (a justiça) estaria condicionada a uma existência fora de si ou antes de si, com o fim de se ajustar a princípios de utilidade. O momento de fundação da justiça ou mesmo de sua instituição não coincide com o momento de sua inscrição na história. A fundação da justiça e do direito, desta feita, consistiria em uma imposição por meio da força, em ato de violência, não existindo, assim, nem direito, nem justiça anterior. Apesar da força e da violência estarem no ato fundacional do direito e do justo da justiça, o questionamento sobre elas foi proibido, impedido de ser realizado, com o receio de dismantelar a estrutura sob a qual se estabelece o direito.

Para melhor esclarecer essa questão, Derrida vai deslocar a discussão para a abordagem desenvolvida por Walter Benjamin no texto "A crítica da violência" (*Zur Kritik der Gewalt*)¹³⁶, respondendo, assim, ao questionamento sobre a força de lei. A reflexão derridiana sobre o texto "*Zur Kritik der Gewalt*", foi desenvolvida na segunda parte do livro "Força de lei", e intitulada "o Prenome de Benjamin".

¹³⁴ DERRIDA, Jacques. *Força de Lei: o fundamento místico da autoridade*. 3ª ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2018, p. 9.

¹³⁵ PASCAL, apud DERRIDA, Jacques. *Força de Lei: o fundamento místico da autoridade*. 3ª ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2018, p. 18-19.

¹³⁶ *Zur Kritik der Gewalt* não é apenas uma crítica da representação como perversão e queda da linguagem, mas da representação como sistema político da democracia formal e parlamentar. Desse ponto de vista, esse ensaio "revolucionário" (revolucionário num estilo ao mesmo tempo marxista e messiânico) pertence, em 1921, à grande vaga antiparlamentar e anti-"Aufklärung" sobre a qual o nazismo veio à superfície e até mesmo "surfou", nos anos 20 e no começo dos anos 30. Carl Schmitt, que Benjamin admirou e com o qual manteve uma correspondência, felicitou-o por esse ensaio. DERRIDA, Jacques. *Força de Lei: o fundamento místico da autoridade*. 3ª ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2018, p. 63.)

Sobre esse escrito benjaminiano, Derrida o descreve como um texto “*inquieto*” e “*assombrado pelo tema da destruição*”, “*da aniquilação total*”, “*da aniquilação do direito, se não da justiça; e entre esses direitos, os direitos do homem*”. Derrida, vê na proposta, a tentativa de aniquilação de uma tradição jusnaturalista, a qual, segundo Benjamin, negara-se a criticar a violência ante a utilização da compreensão entre meio e fim. Em outras palavras, a problemática central levantada por Benjamin em seu ensaio está relacionada à exclusão do julgamento da violência em si, e como ela foi relegada pelo sistema judiciário. É que o sistema de justiça, ao tornar a violência um critério de julgamento, deixou de oferecer uma reflexão sobre esse próprio critério, ou melhor, ao institucionalizar a violência, ora como um meio, ora como um fim, furtou a possibilidade de criticar a própria violência.

O conceito de violência pertence à ordem simbólica do direito, da política e da moral - de todas as formas de *autoridade* ou de *autorização*, ou pelo menos de pretensão à autoridade. E é somente nessa medida que tal conceito pode dar lugar a uma crítica. Até aqui, essa crítica se inscreveu sempre no espaço da distinção entre meio e fim. Ora, objeta Benjamin, perguntar-se se a violência pode ser um meio *com vistas a fins* (justos ou injustos) é proibir-se de julgar a violência *ela mesma*. A criteriologia concerniria então somente à aplicação da violência, não à violência *ela mesma*. Não saberíamos dizer se esta, enquanto meio, é *ela mesma* justa ou não, moral ou não.

Nesse sentido, Benjamin, reclama tanto do jusnaturalismo como do juspositivismo, diferenciando apenas alguns aspectos. É que para o jusnaturalismo, o justo se apresenta como um fim natural, o que legitimaria a utilização de meios violentos para atingir o fim. Segundo Benjamin, o emprego de meios violentos seria “*tão normal quanto o ‘direito’ do homem a mover seu corpo em direção ao objetivo visado. A violência (Gewalt) é, desse ponto de vista, um “produto natural”¹³⁷*”. Como exemplo Benjamin menciona a construção da base ideológica da Revolução Francesa.

No que tange ao juspositivismo, ele não se distancia muito do jusnaturalismo, uma vez que, embora não sustente a utilização de todo e qualquer meio para atingir o fim, ele assegura ao direito a utilização de meios justos para atingir fins justos. Ou seja, “*O direito natural almeja “justificar” os meios pela justiça dos fins, o direito positivo, “garantir” a justiça dos*

¹³⁷ DERRIDA, Jacques. *Força de Lei: o fundamento místico da autoridade*. 3ª ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2018, p. 75.

*fins pela "justificação" dos meios*¹³⁸. É nesse sentido que a discussão sobre a violência sofre interdição pelo sistema de justiça.

Uma outra questão que Derrida vai trazer a luz do conceito direito, é a questão do monopólio da violência como pressuposto do próprio direito. Ou seja, o direito abraça a violência como forma de garantir sua própria ordem, força e existência, uma vez que qualquer outra violência que não advenha dele, como por exemplo, a violência individual, ameaçaria a constituição do próprio sistema jurídico. Desta forma, o direito, na intenção de se instaurar e, por conseguinte, preservar-se, monopoliza a violência a seu próprio interesse. É o que diz Derrida, a partir de Benjamim:

No que tem de mais fundamental, o direito europeu tende a proibir a violência individual e a condená-la na medida em que ela ameaça, não determinada lei, mas a própria ordem jurídica (*die Rechtsordnung*). Daí o interesse do direito - pois o direito tem interesse em se instaurar e a conservar a si mesmo, ou em representar o interesse que, justamente, ele representa. Falar de um interesse do direito pode parecer "surpreendente", é a palavra usada por Benjamin; mas é ao mesmo tempo normal, é da natureza de seu próprio interesse pretender excluir as violências individuais que ameaçam sua ordem; é com vistas a seu interesse que ele monopoliza, assim, a violência no sentido de *Gewalt*, a violência enquanto autoridade. Há um "interesse do direito na monopolização da violência" (*Interesse des Rechts an der Monopolisierung der Gewalt*). Esse monopólio não tende a proteger determinados fins justos e legais (*Rechtsw Zwecke*), mas o próprio direito¹³⁹.

Outrossim, essa violência pode ser utilizada a pretexto de proteger outros interesses que não apenas o direito, e, monopolizar essa violência, seria um pressuposto de existência do direito e dos interesses a que ele representa. Tal violência estaria presente ainda no significado da palavra *Gewalt*. Nesse sentido, explica Derrida, a partir de Benjamim que toda vez que alguém desafia a lei, pratica um ato contra a lei, desobedece a lei, expõe a violência do próprio ordenamento jurídico.

A fascinação admirativa exercida sobre o povo pela "figura do 'grande' criminoso" (*die Gestalt des "grossen"Verbrechers*) assim se explica: não é alguém que cometeu determinado crime, pelo qual experimentaríamos uma secreta admiração; é alguém que desafiando a lei, põe a nu a violência da própria ordem jurídica¹⁴⁰

¹³⁸ BENJAMIN, Walter. Para a Crítica da Violência. In. BENJAMIN, W. Escritos sobre Mito e Linguagem (1915-1921). Organização, apresentação e notas de Jeanne M. Gagnebin; tradução Susana K. Lages e Ernani Chaves. 2ª. edição. São Paulo: Duas Cidades, Editora 34, 2013, p 124.

¹³⁹ DERRIDA, Jacques. *Força de Lei: o fundamento místico da autoridade*. 3ª ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2018, p. 78.

¹⁴⁰ *Ibidem*, p. 79.

Benjamim estabelece, nesse sentido, a existência de dois tipos de violência pertinentes ao direito — a violência fundadora e a conservadora. E Derrida, a partir de Benjamim, vai dizer que a "violência fundadora" seria aquela que objetiva instituir e instalar um novo direito, dando-lhe origem — “a violência fundadora, aquela que institui e instaura o direito (*die rechtsetzende Gewalt*)”¹⁴¹. Esse tipo de violência implicaria em uma ameaça à própria constituição do direito: “a violência fundadora do direito” é um tipo de “violência destruidora do direito (*Rechtsvernichtend*)”¹⁴². E a “violência conservadora” seria, por sua vez, aquela que visa preservar, garantir a existência do direito: “a violência conservadora, aquela que mantém, confirma, assegura a permanência e a aplicabilidade do direito”¹⁴³. Tal violência é utilizada pelo Estado, através de suas instituições jurídicas e legais, como a polícia e o sistema judiciário, com o objetivo de manter a ordem e a estabilidade social, sem questionar as desigualdades e opressões que elas mantêm.

No entanto, apesar do direito monopolizar a violência, subtraindo essa possibilidade do indivíduo, Benjamim descreve que o direito à greve, concedido aos indivíduos, corresponde, ao lado do Estado, ao direito à violência. É o que Derrida, sobre essa afirmação de Benjamim, afirma:

Na luta de classes, nota Benjamin, o direito de greve é garantido aos trabalhadores, que são então, ao lado do Estado, o único sujeito de direito (*Rechtssubjekt*) ao qual se garante um direito à violência (*Recht auf Gewalt*) e, portanto, a *compartilhar* o monopólio do Estado a esse respeito¹⁴⁴.

Nesse sentido, o direito de greve seria uma ruptura com a ordem estabelecida, uma ação que questiona a autoridade e o poder dos empregadores e do Estado, um direito ao direito. Benjamin argumenta que a greve é uma forma de violência que questiona a própria legitimidade da ordem estabelecida e, portanto, é uma forma de violência fundadora (revolucionária) que age de dentro do próprio direito. E nesse sentido, para Benjamin, tal violência fundadora (revolucionária) é necessária para a transformação da ordem social existente em uma nova ordem justa e emancipatória¹⁴⁵.

¹⁴¹ DERRIDA, Jacques. *Força de Lei: o fundamento místico da autoridade*. 3ª ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2018, p. 73

¹⁴² *Ibidem*, p. 74

¹⁴³ *Ibidem*, p. 73

¹⁴⁴ *Ibidem*, p. 80

¹⁴⁵ BENJAMIN, Walter. Para a Crítica da Violência. In: BENJAMIN, W. *Escritos sobre Mito e Linguagem (1915-1921)*. Organização, apresentação e notas de Jeanne M. Gagnebin; tradução Susana K. Lages e Ernani Chaves. 2ª. edição. São Paulo: Duas Cidades, Editora 34, 2013, p 128.

Ainda sobre o direito de greve, Derrida, diante das reflexões benjaminianas, vai dizer que, embora alguns pudessem afirmar que o direito de greve se trata de um direito que não autoriza a violência ao indivíduo, em razão de não constituir uma ação, e, por isso, não haver delegação aos trabalhadores de qualquer exercício de violência, tal argumento não pode ser acolhido, uma vez que a greve constitui um direito, ou seja, os grevistas, para retornar ao trabalho, exigem a tomada de algumas ações por parte do empregador ou mesmo do Estado. O direito de greve, inclusive, pode levar a ordem estatal ao limite, na forma de greve geral, fazendo, assim, com que o Estado interprete o exercício desse direito como uma distorção do sentido original do direito de greve, e, por isso, pudesse decretar a greve como ilegal. E, no caso de a greve persistir, instalar-se-ia um ato revolucionário. Isso para Derrida permite pensar “*a homogeneidade do direito e da violência, a violência como exercício do direito e o direito como exercício da violência*”¹⁴⁶. Nesses termos:

A violência não é exterior à ordem do direito. Ela ameaça o direito no interior do direito. Ela não consiste, essencialmente, em exercer sua potência ou uma força brutal para obter tal ou tal resultado, mas em ameaçar ou destruir determinada ordem de direito, e precisamente, nesse caso, a ordem de direito estatal que teve de conceder esse direito à violência, por exemplo, o direito de greve.¹⁴⁷

Para Derrida, a exposição da violência do direito, no que se refere ao direito de greve, embora signifique uma violência fundadora, não deve constituir fonte de temor ao Estado. Na verdade, demonstra-se como um direito ao direito, ou seja, a possibilidade de se justificar, legitimar ou mesmo transformar as relações jurídicas. Todavia, enquanto para Benjamin esse direito de greve, visto como um direito à violência, constitui-se como estranho ao próprio direito, Derrida vai dizer que o direito à violência não se trata de um acidente, mas do constitutivo do próprio direito ao direito.

Essa violência pertence assim, de antemão, à ordem de um direito de transformar ou de fundar, mesmo que ela possa ferir nosso sentimento de justiça (*Gerechtigkeitsgefühl*). Somente essa violência suscita e torna possível uma "crítica da violência", que determina a violência como sendo uma coisa diferente do exercício natural da força. **Para que uma crítica, isto é, uma avaliação interpretativa e significante da violência seja possível, devemos primeiramente reconhecer sentido numa violência que não é um acidente sobrevindo do exterior do direito. Aquilo que ameaça o direito pertence já ao direito, ao direito ao direito, à origem do direito.** A greve geral fornece, assim, um fio

¹⁴⁶ DERRIDA, Jacques. *Força de Lei: o fundamento místico da autoridade*. 3ª ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2018, p. 81.

¹⁴⁷ *Ibidem*, p. 81.

condutor precioso, já que ela exerce o direito concedido para contestar a ordem do direito existente e criar uma situação revolucionária na qual se tratará de fundar um novo direito, se não sempre, veremos num instante, um novo Estado.¹⁴⁸ (g.n.)

A instalação dessa violência fundadora (revolucionária), para Derrida, constitui-se como uma *epokhé*, que suspende o direito, “*Esse momento de suspense, essa epokhé, esse momento fundador ou revolucionário do direito é, no direito, uma instância de não-direito*”¹⁴⁹, ou melhor, permite a interrupção do direito estabelecido para a fundação de outro direito, através de um não-direito. Esse momento, embora sempre presente, não ocorre na presença, apresenta-se na história do ser do direito.

3.2.DESCONSTRUÇÃO E A POSSIBILIDADE DA JUSTIÇA

Muito foi dito até aqui sobre a desconstrução, que ela opera na ilusão da existência da origem; que se utiliza do jogo de remetimento típico da linguagem. Ou ainda, que ela se utiliza de quase-conceitos como “*différance*”, rastro, indecidibilidade, disseminação, dentre outros para expor o discurso relegado às margens. A apreensão, se é que se pode utilizar essa palavra, do conceito de desconstrução se revela sempre instável, dúbia, incapaz de ser descrita em sua totalidade, porque a desconstrução se mostra sempre como um movimento parcial e em um tempo diferido. Apesar disso, Derrida deixou, talvez, sobre o conceito de desconstrução, uma afirmação tão ousada, a qual, no primeiro momento, poderia sugerir que ele teria caído na armadilha das ideias totalizantes.

A “*desconstrução é justiça*”¹⁵⁰, disse Derrida. No entanto, quando o filósofo argelino fez essa declaração, não tornou mais possível a conceituação da desconstrução tanto quanto da justiça, pelo contrário, a justiça, para além do direito, encontra-se no mesmo “*não-lugar*” que a desconstrução. Ao estabelecer uma relação entre a justiça e a desconstrução, entre a desconstrutibilidade do direito e a indesejabilidade da justiça, Derrida diz:

3. Consequência: a desconstrução ocorre no intervalo que separa a indesejabilidade da justiça e a desconstrutibilidade do direito. Ela é possível como uma experiência do impossível, ali onde, mesmo que ela não exista, se não está *presente*, ainda não ou nunca, *existe* a justiça. Em toda parte em que se pode

¹⁴⁸ DERRIDA, Jacques. *Força de Lei: o fundamento místico da autoridade*. 3ª ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2018, p. 82.

¹⁴⁹ *Ibidem*, p. 91.

¹⁵⁰ *Ibidem*, p. 27.

substituir, traduzir, determinar o X da justiça, deveríamos dizer: a desconstrução é possível como impossível, na medida (ali) em que *existe X* (indesconstruível), portanto na medida (ali) em que *existe* (o indesconstruível).¹⁵¹

É nesse realce que a desconstrução exige a presença da justiça, não para defini-la, e sim para promover a sua emancipação, o “*desrecalcamento*” do projeto racional de justiça enquanto direito. E, do mesmo modo que a desconstrução possibilita a liberação da justiça, também declara a desnecessidade de sua classificação ou caracterização, por conseguinte, assustando a aqueles que enxergam no direito a única possibilidade da justiça.

A justiça derridiana, identificada com a desconstrução, não tem a pretensão de negar a tradição jurídica. Isto é, de rejeitar o direito que, no pretense desejo de se fazer justiça, acreditava na existência de uma justiça com força; de uma justiça que, enquanto direito, justificava a sua ação por meio do poder, da violência; e que, diante de si, afirmava o que era. Todavia, com o deslocamento entre justiça e direito, através da lógica da “*différance*”, e sabendo que “*as coisas nunca se mostram em si mesmas, mas segundo um regime de diferença*”¹⁵², é preciso encontrar outros sentidos entre a diferença deles, na diferenciação entre as forças, entre legitimidade e ilegitimidade, entre justo e injusto. Abre-se a possibilidade de “*uma ordem suplementar da justiça para o direito*”¹⁵³, de uma experiência outra que as já elaboradas, por exemplo, pelo direito.

No jogo da diferença, os rastros expõem que o direito foi estruturado para ser geral, genérico, abstrato, sem remetente. Já a justiça, só poderia haver no singular, “*endereçar-se*” à singularidade, prestando-lhe atenção a cada situação. Por proporcionar a ruptura entre o direito e a justiça, a desconstrução demoveu a justiça do direito, colocando-a em um lugar diferido do próprio campo do direito, e, com isso, tornando-se a possibilidade do direito e a impossibilidade da justiça. É entre o espaço da desconstrutibilidade do direito e da indesconstrutibilidade da justiça que há desconstrução, que as aporias do direito podem se mostrar. A impossibilidade da justiça é que torna possível um outro direito, promove reflexões sobre as transformações do direito e a tentativa de se fazer justiça. A justiça se apresenta, desta feita, aos olhos da singularidade e de uma experiência impossível. Pensar a

¹⁵¹ DERRIDA, Jacques. *Força de Lei: o fundamento místico da autoridade*. 3ª ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2018, p. 27.

¹⁵² DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar. *Alteridade, Violência e Justiça: Trilhas da Desconstrução*. In: DUQUE-ESTRADA, Paulo César (org.). *Desconstrução e Ética: Ecos de Jacques Derrida*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2004, p. 52.

¹⁵³ OLIVEIRA, Manoel. *Desconstrução e direito: uma leitura sobre "força de lei" de Jacques Derrida*. Dissertação (Mestrado em Direito) - UFPE, 2011, p 81.

justiça entre o possível (presença) e o impossível (ausência) desperta a possibilidade da desconstrução, e, portanto, da justiça. Fala-se de uma justiça que, ao se deparar com a generalidade de uma norma, exige que ela (a norma) conceda uma liberdade não comum ao conceito de justiça enquanto direito, ou mesmo que dela se transgrida a uma leitura singular, fora, apesar de dentro, de todo o conhecimento já produzido. É uma justiça que se reinventa a todos os momentos e a cada decisão, e, por isso, se expressa no campo da *indecisibilidade*¹⁵⁴.

Há um porvir para a justiça, e só há justiça na medida em que seja possível o acontecimento que, como acontecimento, excede ao cálculo, às regras, aos programas, às antecipações etc. A justiça, como experiência da alteridade absoluta, é inapresentável, mas é a chance do acontecimento e a condição da história. Uma história sem dúvida irreconhecível, claro, para aqueles que pensam saber do que falam quando usam essa palavra, quer se trate de história social, ideológica, política, jurídica etc¹⁵⁵.

Para tanto, faz-se urgente a abertura à chegada do outro, à necessidade de se responder à singularidade daquele que, na presença, fez a sua ausência. Todavia, não se trata de um jogo de submissão, mas sim um jogo de possibilidades e impossibilidades sobre as condições entre o justo e o injusto. O fazer justiça seria se abrir à imprevisibilidade da chegada do outro; se reinventar a cada relação, de modo que, quando se pairasse no ar a existência de um fim, acontecesse uma outra reinvenção, e, por assim dizer, traduzisse a impossível tarefa de se conceituar o que já existe¹⁵⁶.

Atreve-se, aqui, a dizer, portanto, que, por Derrida, a justiça somente é possível porque no encontro com o outro há um cálculo impossível de ser diagramado; há uma experiência impossível de ser traduzida; há um adiamento à chegada do outro no desejo por justiça; há um reflexo da singularidade no borrado da imagem; há uma possibilidade de justiça no horizonte impossível de se prever. E a justiça, enquanto incalculável, também é infinita, sendo, portanto, impossível de ser reduzida a uma relação ética de aplicação mecânica de normas, distante da alteridade.

¹⁵⁴ DINIZ, Geilza Fátima Cavalcanti. *Justiça como experiência do impossível: o conceito de justiça na estratégia desconstrucionista de Derrida*. In: LOPES, Carla Patrícia Frade Nogueira; SAMPAIO, Marília de Ávila e Silva (org.). *As faces da justiça — Análise de teorias contemporâneas de justiça*. Brasília/DF: Gazeta Jurídica, 2013, p. 171-173.

¹⁵⁵ DERRIDA, Jacques. *Força de Lei: o fundamento místico da autoridade*. 3ª ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2018, p. 55.

¹⁵⁶ BERNARDO, Fernanda. *Derrida - o dom da "différance" (desconstrução - pensamento - literatura)*. Coimbra: Palimage, 2019, 2021, p. 325.

3.2.1. A aporeticidade do direito

A aporia do direito, segundo Derrida, é um não caminho que possibilita a experiência da justiça, “*não há justiça sem essa experiência da aporia, por impossível que seja*”¹⁵⁷. Nesse sentido, a aporia seria “*a chance de interpretar o direito em seu limite*”¹⁵⁸. Uma instância em que o impensado encontra lugar naquilo que seria incompatível com a estrutura do direito, com a linguagem pré-definida do direito que pode ser lido.

Derrida estabelece três aporias, a fim de refletir sobre o direito que pretende ser exercido em nome da justiça: 1) a *epokhé* da norma; 2) a assombração do indecível; e 3) a urgência que barra o horizonte do saber. Estas aporias trazem consigo a discussão da possibilidade da justiça que, embora distinta do direito, exige-o para se pôr em ação. É entre este deslocamento, ou seja, entre o direito que clama à justiça a fim de promover uma decisão justa, um julgamento justo, e a justiça que se instala no direito a fim de se ver possível, que a desconstrução operar sua estratégia.

3.2.1.1. A “epokhé” da norma

A aporia se estabelece no limite do direito, da justiça enquanto direito, da força ou mesmo da violência, permite uma reflexão entre uma decisão justo e injusto. Todavia, Derrida diz que, para “fazer justiça”, “*todos os “sujeitos”, isto é, aqueles que estabelecem as leis, os que julgam e os que são julgados, as testemunhas no sentido largo e no sentido restrito, todos os que são garantes do exercício da justiça, ou melhor, do direito*”¹⁵⁹, devem ser capazes de entender e interpretar o direito.

Tais capacidades que os sujeitos devem ter estão ligadas diretamente à reponsabilidade que, para Derrida, “*regula a justiça e a justeza de nossos comportamentos, de nossas decisões teóricas, práticas, ético-políticas*”¹⁶⁰. A responsabilidade, por sua vez, está conexas a uma rede de conceitos, dentre eles a liberdade. Desta feita, para se fazer justiça, ou seja, oferecer um

¹⁵⁷ DERRIDA, Jacques. *Força de Lei: o fundamento místico da autoridade*. 3ª ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2018, p. 30.

¹⁵⁸ OLIVEIRA, Manoel. *Desconstrução e direito: uma leitura sobre "força de lei" de Jacques Derrida*. Dissertação (Mestrado em Direito) - UFPE, 2011, p. 81.

¹⁵⁹ DERRIDA, Jacques. *Força de Lei: o fundamento místico da autoridade*. 3ª ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2018, p. 33.

¹⁶⁰ *Ibidem*, p. 38.

juízo do que é justo ou injusto, os sujeitos precisam ser responsáveis e livres pelas suas decisões.

O justo está inscrito na lei, pelo que, para ser justo deve, a decisão, “*seguir uma lei ou uma prescrição, uma regra*”¹⁶¹, isso consiste no cálculo da lei, no ato de aplicar a norma. Todavia, este cálculo expressa que o ato é legal, que segue o direito, e, conforme Derrida, “*talvez, por metáfora, justo, mas não poderemos dizer que a decisão foi justa. Simplesmente porque não houve, nesse caso, decisão*”¹⁶². A decisão, para Derrida, afasta-se da repetição, requer do sujeito uma reinvenção, um novo ato de interpretação, uma singularidade no caso, e, para isso, é preciso requisitar a suspensão da norma, pô-la em “*epokhé*”.

Em suma, para que uma decisão seja justa e responsável, é preciso que, em seu momento próprio, se houver um, ela seja ao mesmo tempo regrada e sem regra, conservadora da lei e suficientemente destruidora ou suspensiva da lei para dever reinventá-la em cada caso, re-justificá-la, reinventá-la pelo menos na reafirmação e na confirmação nova e livre de seu princípio¹⁶³.

O sujeito responsável pela tomada da decisão (o juiz, por exemplo) suspende a aplicação de uma regra utilizando-se da “*epoché*”. Isto faz com que ele assuma a responsabilidade por sua aplicação, modificação ou mesmo afastamento. Tal responsabilidade se apresenta crucial para garantir uma tomada de decisão justa, um julgamento justo. E, neste sentido, mostra-se como uma condição de possibilidade da justiça. A exemplo: o juiz deve responder perante o sistema jurídico, que exige que ele aplique a lei com máxima eficácia aos indivíduos que assim o desejam, que buscam uma decisão justa para sua situação específica.

A avaliação do justo da possibilidade da justiça se manifesta, a princípio, se, a cada caso, houver uma interpretação única, que escape de algum modo à norma, que não faça do sujeito, por exemplo, o juiz, uma simples máquina de calcular. A decisão justa está no fato de haver a possibilidade de reinventá-la, sem, contudo, deixar de seguir certas regras estabelecidas, preservando-se o direito. Não se pode considerar uma decisão justa se não estiver relacionada a algum direito ou se não levar em conta alguma regra preexistente.

¹⁶¹ DERRIDA, Jacques. *Força de Lei: o fundamento místico da autoridade*. 3ª ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2018, p. 43.

¹⁶² *Ibidem*, p. 43.

¹⁶³ *Ibidem*, p. 44.

3.2.1.2. A assombração do indecidível

A possibilidade da justiça experimental, na indecidibilidade do indecidível, o enfretamento de uma decisão que tem como parâmetros o cálculo e o incalculável, comuns, respectivamente, para Derrida, à condição do direito e da justiça. Nos termos mencionados na sessão 2.4 do capítulo anterior, o indecidível não é o oposto da decisão, mas sim a condição de sua possibilidade. E, na mesma medida em que se revela a condição de possibilidade, apenas se foi possível ante o vislumbre da impossibilidade.

Todavia, a decisão da justiça, na forma de um indecidível, não pode ser vista como um resultado finalizado, um cálculo já realizado. Pelo contrário, segundo Derrida, “*Ela começa, deveria começar, em direito e em princípio, na iniciativa que consiste em tomar conhecimento, ler, compreender, interpretar a regra, e até mesmo calculá-la*”¹⁶⁴. Isso quer dizer que o cálculo não deve sintetizar a ordem do resultado, mas se mobilizar em torno da decisão de calcular.

Tal decisão de calcular é assombrada, segundo Oliveira, tanto pelo processo subjetivo quanto pelo processo objetivo, os quais, indicam, no primeiro caso, a “*consciência daquele que julga*” e, no segundo, “*o histórico da decisão*”¹⁶⁵. Em outras palavras, a “*decisão de calcular*”, embora não seja da ordem do calculável, pertence à indecidibilidade, que, por sua vez, opera:

aquilo a *que* uma decisão só pode acontecer como um acidente periférico, que não afeta a identidade essencial e a presença substancial a si mesmo que fazem de um sujeito um sujeito - se a escolha dessa palavra não é arbitrária, ao menos, e se nos fiamos naquilo que nossa cultura, de fato, sempre requer de um sujeito¹⁶⁶.

O indecidível ultrapassa duas escolhas. Para Derrida, funciona como um fantasma que “*desconstrói do interior toda garantia de presença, toda certeza ou toda pretensa criteriologia que nos garanta a justiça de uma decisão*”¹⁶⁷. A assombração de uma decisão justa é o que a encaminha à aporia do indecidível, expõe a gravidade da situação, ou seja,

¹⁶⁴ DERRIDA, Jacques. *Força de Lei: o fundamento místico da autoridade*. 3ª ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2018, p. 46.

¹⁶⁵ OLIVEIRA, Manoel. *Desconstrução e direito: uma leitura sobre "força de lei" de Jacques Derrida*. Dissertação (Mestrado em Direito) - UFPE, 2011, p. 85.

¹⁶⁶ DERRIDA, Jacques. *Força de Lei: o fundamento místico da autoridade*. 3ª ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2018, p. 48.

¹⁶⁷ *Ibidem*, p. 48.

exibe “*O dogmatismo obscuro que marca o discurso sobre a responsabilidade de um réu*¹⁶⁸”. Todavia, o sujeito/juiz, ao vivenciar a situação, enfrenta o dilema a fim de desenvolver uma consciência crítica em relação à justiça enquanto direito. Esta é a condição que permitiu ao indivíduo-juiz escapar do dogmatismo e tomar uma decisão justa. A ideia central é que a verdadeira justiça e responsabilidade exigem a exposição a todos os riscos, indo além da certeza e da consciência tranquila.

3.2.1.3. A urgência que barra o horizonte do saber

A liberdade, a responsabilidade se revestem, na forma acima indicada, como condições de possibilidades da justiça. A liberdade é condição indispensável para qualquer tomada de decisão, sem liberdade a decisão já nasceria injusta. A responsabilidade, por sua vez, conduz o indivíduo à necessidade de se haver uma decisão ou julgamento pautado na singularidade, autorizando-se, para se fazer justiça, ultrapassar os limites impostos por uma interpretação reproduzida.

Essas condições desembocam na necessidade sempre urgente, presente no se fazer justiça. A tomada de decisão justa, o julgamento justo, a vociferação por justiça se revela sempre imediata, é revestida de um imediatismo, típico daqueles que estão sofrendo e, por isso, clamam pela justiça. Sobre a urgência da justiça, Derrida diz: “*a justiça, por mais inapresentável que permaneça, não espera. Ela é aquilo que não deve esperar. Para ser direto, simples e breve, digamos isto: uma decisão justa é sempre requerida imediatamente, de pronto, o mais rápido possível*”¹⁶⁹. A urgência da justiça se traduz sempre no agora, sob pena da demora causar uma injustiça.

A urgência faz com que, segundo Derrida, a decisão justa ou o julgamento justo não lide com informações infinitas e busque um conhecimento ilimitado “*das condições, regras ou imperativos hipotéticos que possam justificá-la*”¹⁷⁰. Ainda que a justiça fosse dotada de pleno acesso a todo esse acervo informacional e estivesse de posse de todo o tempo e conhecimento indispensáveis, é imperativo compreender que o ato decisório está

¹⁶⁸ DERRIDA, Jacques. *Força de Lei: o fundamento místico da autoridade*. 3ª ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2018, p. 48.

¹⁶⁹ *Ibidem*, p. 51

¹⁷⁰ *Ibidem*, p. 51

invariavelmente condicionado a ser um momento limitado, permeado pela urgência e a rapidez.

O instante da decisão é uma loucura, diz Kierkegaard. Isso é particularmente verdadeiro com respeito ao instante da decisão *justa*, que deve também rasgar o tempo e desafiar as dialéticas. É uma loucura. Uma loucura, pois tal decisão é, ao mesmo tempo, superativa e sofrida, conservando algo de passivo ou de inconsciente, como se aquele que decide só tivesse a liberdade de se deixar afetar por sua própria decisão e como se ela lhe viesse do outro. As conseqüências de tal heteronomia parecem temíveis, mas seria injusto eludir sua necessidade.¹⁷¹

Desta forma, é possível dizer que, ainda que por suposição se permitisse que o tempo e a prudência, com sua paciência do saber e o domínio absoluto das condições, fossem desprovidos de limites, a decisão seria irremediavelmente limitada, mesmo que tardia. Trata-se de um ato de urgência e precipitação, que opera nas sombras da ignorância e da ausência de regras.

¹⁷¹ DERRIDA, Jacques. *Força de Lei: o fundamento místico da autoridade*. 3ª ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2018, p. 52

4. OS DIREITOS HUMANOS E DO ACESSO À JUSTIÇA

Este capítulo tem a pretensão de estabelecer a estratégia da desconstrução sobre às questões do direito humano do acesso à justiça a fim de pensar a (im)possibilidade do acesso à justiça, e, de modo colateral, talvez, aos direitos humanos, sobretudo quando estes anunciam a promessa por justiça. Com o intuito de cumprir este objetivo, abordar-se-ão questões como: fundamento e finalidade dos direitos humanos e aspectos que perpassam tanto os direitos humanos e como o acesso à justiça.

Em seguida, desenvolver-se-ão questões sobre o direito e a justiça, a partir dos direitos humanos e da desconstrução, considerando como referencial Jacques Derrida e Costas Douzinas, visando promover o entendimento a partir da questão do acesso. Neste caminho, travar-se-á a discussão sobre a (im)possibilidade do direito humano de acesso à justiça, para, ao final, discorrer sobre a possibilidade ou não de uma ação de acesso à justiça, quiçá aos direitos humanos.

4.1. DOS DIREITOS HUMANOS: uma reivindicação por justiça

“*Eu quero justiça*”¹⁷². Este, talvez, seja o clamor mais antigo da humanidade. E, apesar de ser antigo, ainda habita a sociedade atualmente. Este ruído podia ser ouvido partindo daqueles que não eram considerados cidadãos nas cidades-estados da Grécia Antiga ou mesmo durante o Império Romano. Na Idade Média, embora o ruído tenha se tornado uma súplica, nada continuou a ser feito por aqueles que por ela rogavam. A injustiça era anunciada como uma penitência dada por Deus, a qual se tinha que suportar.

Todavia, com a modernidade, o ruído, que se tornou uma súplica, perfilava em um grito, aliás, uma gritaria. E, a partir dessa gritaria, houve algumas revoluções (científica, política, econômica, jurídica, dentre outras), além do surgimento de um direito do homem. Neste sentir, seria possível, então, dizer que, talvez, o clamor por justiça tenha sido mote para

¹⁷² O pedido justiça foi um desejo manifestado por Mirtes Santana, em razão da morte do seu filho Miguel Santana de 5 anos, que caiu de um prédio, quando estava sobre os cuidados da sua patroa, enquanto a mãe do menino Miguel estava passeando com o cachorro da empregadora. Ver entrevista em < https://www.youtube.com/watch?v=MyeUi8_on3Y> disponível em 08/01/2023;

O desejo por justiça também foi manifestado por Jonas Correa, o qual transitava no centro do Recife após sair do trabalho, em 29/05/2021, momento em havia uma manifestação contra o governo do então presidente da república, sendo ele atingido por uma bala de borracha atirada por policiais que tentavam reprimir o ato. Isso resultou na perda do olho direito de Jonas. Ver entrevista em <https://marcozero.org/seis-meses-depois-como-estao-as-vitimas-da-policia-militar-no-protesto-de-29-de-maio/> acessado em 08/01/2023.

o surgimento dos direitos humanos? Costas Douzinas diz que “*Os direitos humanos constituem sua reivindicação de justiça*”¹⁷³. Ou seja, para Douzinas o clamar por justiça, seria o clamor pelos direitos humanos.

Neste sentido, a desconstrução tem algo a dizer aos direitos humanos, porque ela escuta o clamor por justiça, colocando esta última em um horizonte para além, sem, contudo, deixar de lembrar “*a tarefa de ser uma memória histórica e interpretativa do que foi herdado sob o nome de justiça*”¹⁷⁴. Além disso, a desconstrução subverte a lógica do direito, lida como a única disponível aos direitos humanos, uma vez que impossibilita a construção de um método, suscitando, em verdade, um abalo, um sofrimento. Derrida inclusive diz que: “*O sofrimento da desconstrução é talvez a ausência de regras, de norma e de critério seguro para distinguir, de modo inequívoco direito e justiça*”¹⁷⁵. A desconstrução implica a (im)possibilidade da justiça, porque permite o questionamento da força normativa que foi a ela alocada. E, é na ansiedade causada pela suspensão das normas vigentes que a transformação se torna possível. Ou seja, a desconstrução, ao olhar para a justiça ou mesmo para o direito enquanto justiça, torna possível suspender toda carga por eles herdada, de modo a conceber uma justiça deferida e um direito transformável a cada decisão. Neste sentido, pode-se dizer que ao tempo em que a desconstrução questiona a força normativa da justiça enquanto direito, abrindo-se a outras possibilidades, também pode proporcionar esta mesma abertura aos direitos humanos.

No entanto, o que foi herdado pelos direitos humanos? Sabe-se que em 1789, após inúmeras tensões, violações e opressões, na França, foi proclamada a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão (DDHC). Tal anúncio trazia a esperança de que o clamor por justiça fosse, por fim, acudido.

Os representantes do povo francês, constituídos em ASSEMBLEIA NACIONAL, considerando que a ignorância, o esquecimento ou o desprezo dos direitos do homem são as únicas causas das desgraças públicas e da corrupção dos Governos, resolveram expor em declaração solene os Direitos naturais, inalienáveis e sagrados do Homem, a fim de que esta declaração, constantemente presente em todos os membros do corpo social, lhes lembre sem cessar os seus direitos e os seus deveres; a fim de que os actos do Poder legislativo e do Poder executivo, a instituição

¹⁷³ DOUZINAS, Costas. *O fim dos direitos humanos*. São Leopoldo: Unisinos, 2009, p. 248.

¹⁷⁴ ZEVALLOS, Verônica Pilar Gomezjurado. *Desconstrução e justiça: uma abertura frente ao outro*. HORIZONTE - Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião, v. 16, n. 50, p. 845-863, 31 ago. 2018, p. 845.

¹⁷⁵ DERRIDA, Jacques. *Força de Lei: o fundamento místico da autoridade*. 3ª ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2018, p. 5.

política, sejam por isso mais respeitados; a fim de que as reclamações dos cidadãos, doravante fundadas em princípios simples e incontestáveis, se dirijam sempre à conservação da Constituição e à felicidade geral. Por consequência, a ASSEMBLEIA NACIONAL reconhece e declara, na presença e sob os auspícios do Ser Supremo, os seguintes direitos do Homem e do Cidadão (...) ¹⁷⁶.

Como indicado anteriormente, a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão foi realizada em 1789 e, apesar de não trazer o sentido atual atribuído aos direitos humanos ¹⁷⁷, o projeto que a DDHC promulgou visava resolver tensões como liberdade *versus* servidão, dar “o cumprimento da promessa do Iluminismo de emancipação e autorrealização ¹⁷⁸”. No entanto, ainda hoje se ouve registro de violência, de desrespeito aos direitos humanos e de não atendimento ao pedido por justiça. Casos como os relatados nas notas (171) continuam sendo tão comuns quando os vivenciados nos períodos das trevas (Idade Média), apesar de a modernidade se autodeclarar a Idade da Luz.

Os direitos humanos são alardeados como a mais nobre criação de nossa filosofia e jurisprudência e como a melhor prova das aspirações universais da nossa modernidade, que teve de esperar por nossa cultura global pós-moderna para ter seu justo e merecido reconhecimento ¹⁷⁹.

O anúncio, que tem o homem como destinatário, garante-lhe, pela simples circunstância do seu nascimento, a prerrogativa de ter direitos. E isto deveria ser suficiente, mas a história dos direitos humanos tem demonstrado o oposto. É como se houvesse um distanciamento entre o discurso encetado pelos direitos humanos e sua práxis no acesso à justiça, ou melhor, como se o reconhecimento do direito, não implicasse no usufruto. Neste sentido, reforça-se a ideia de Norberto Bobbio que diz: “*uma coisa é proclamar esse direito, outra é desfrutá-lo efetivamente*” ¹⁸⁰. Na verdade, é como se houvesse uma contradição, um paradoxo entre teoria (fundamentos dos direitos humanos) e a práxis (efetividade dos direitos

¹⁷⁶ Preâmbulo da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1789.

¹⁷⁷ Segundo Lynn Hunt, antes de 1789, o termo "direitos humanos" não era frequentemente utilizado e, quando o era, possuía um significado diferente do atual. Jefferson, por exemplo, usava mais o termo "direitos naturais". Somente após a Revolução Francesa o termo "direitos do homem" ganhou mais destaque. Durante o século XVIII, os termos "direitos humanos", "direitos do gênero humano" e "direitos da humanidade" eram muito gerais e não possuíam um uso político direto. Referiam-se mais ao que diferenciava os humanos dos animais e do divino do que a direitos politicamente relevantes como a liberdade de expressão ou o direito de participar na política. A maioria dos que usavam a expressão como D'Holbach e Mirabeau, referia-se como sendo direitos do homem, os quais eram óbvios e autoevidentes, não necessitando de nenhuma justificação ou definição. No entanto, tudo dependia da interpretação dada. HUNT, Lynn. *A invenção dos direitos humanos: uma história*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, 20-24.

¹⁷⁸ DOUZINAS, Costas. *O fim dos direitos humanos*. São Leopoldo: Unisinos, 2009, p. 17

¹⁷⁹ *Ibidem*, p. 19-20.

¹⁸⁰ BOBBIO, Norberto. *A era dos direitos*. Rio de Janeiro: Editora Campus, 2004, p. 9.

humanos). Mas, como resolver isso? O que falta para que ocorra o desfrute desses direitos consagrados à humanidade? O que falta para que as pessoas que são vítimas de injustiças não sejam mais ignoradas e tenham a sua dignidade, por fim, reconhecida? Como se acessa à justiça?

Heidegger, por exemplo, afirmou que o problema de teoria e práxis só tem solução a partir de um pensar que encontra o seu lugar na verdade do ser, e esta verdade é pensada através da história do ser, cabendo, assim, ao “*pensamento apenas restituir ao Ser, como algo que lhe foi entregue pelo próprio Ser. Essa restituição consiste em que, no pensamento, o Ser se torna linguagem. A linguagem é a casa do Ser*”. Inobstante a desconstrução não tenha qualquer pretensão de restituir o sentido originário do ser, ou mesmo de promover uma solução para a questão entre teoria e práxis, ela vai buscar na história do ser, no caso dos direitos humanos e do acesso à justiça, outros sentidos que foram enebriados, abrindo-se ao que Derrida chama *disseminação*.

É na perspectiva do que falta, da ausência, do rastro, do que não foi dito, mas está lá, no sentido que foi apagado, ou das pessoas que foram excluídas, que a desconstrução é chamada para acudir e não para proporcionar uma solução. Para expor estruturas que, talvez, distanciem a teoria de se realizar como práxis, que impeçam os direitos humanos de se realizar como justiça.

Todavia, há uma teoria dos direitos humanos? Qual seria o fundamento dos direitos humanos? Duas concepções sobre os fundamentos dos direitos humanos merecem ser destacadas: aquela que sustenta que os direitos humanos são dados advindos da “natureza”, ligada neste sentido à tradição Clássica do Direito Natural; e uma outra que diz que os direitos humanos são frutos de acordos sociais, expressos por meio do direito positivo.

Na concepção naturalista dos direitos humanos, eles são fundados com base em verdades “autoevidentes” — “*a afirmação de autoevidência é crucial para a história dos direitos humanos*”¹⁸¹, porque eles são reflexos de concepções universais, inegáveis, inquestionáveis e irrenunciáveis, os quais se justificam ou encontram sua definição na natureza. Definem-se como direitos inerentes e pertencentes aos seres humanos.

A escola natural adota a definição mais comum e conhecida de direitos humanos: uma definição que identifica os direitos humanos como aqueles direitos que alguém possui simplesmente por ser um ser humano. Esta definição, onde os direitos

¹⁸¹ HUNT, Lynn. *A invenção dos direitos humanos: uma história*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, 18p

humanos são vistos como dados, pode ser considerada o credo da escola natural. Para a maioria dos estudiosos naturais, os direitos humanos são direitos que, em sua essência, têm caráter negativo e, portanto, são absolutos. Esses direitos são baseados na “natureza”, um atalho que pode representar Deus, o Universo, a razão ou outra fonte transcendental. A universalidade dos direitos humanos deriva de seu caráter natural. (tradução nossa)¹⁸².

Na concepção positivista, os direitos humanos se originam em razão de sua própria natureza intrínseca e independe do reconhecimento social, que pode ou não ocorrer. Nesta perspectiva, o reconhecimento se expressa na lei material, na formação de um consenso jurídico. E, apesar do direito natural se encontrar na gênese da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, como se pode verificar no trecho, “*resolveram expor em declaração solene os Direitos naturais, inalienáveis e sagrados do Homem*”, foi na incorporação pelo direito positivo que se permitiu o seu desenvolvimento. E, neste sentido, os direitos humanos desempenham um aspecto formal, que no âmbito interno do Estado vai se materializar nas constituições e, no seu âmbito externo, em leis internacionais (tratados, convenções etc.).

Nestas duas concepções, os direitos humanos têm caráter universal e universalizante, ou seja, os direitos humanos expressam normas universais, extraída a partir de um *logos* tão evidente que passa a ser inquestionável. O reconhecimento dessa regra universal expressa um valor moral do “bom” e, portanto, a regra deve ser universalizada.

Além disso, estas concepções, que indicam os fundamentos dos direitos humanos, reproduzem a dualidade, a oposição entre direito natural e direito positivo, que pode ser vista na construção da identidade do direito. Aliás, existiria um o lugar comum da justiça e dos direitos humanos? Segundo Costas Douzinas: “*Os direitos humanos encontram um lugar (...) no texto da lei, nacional ou internacional*”¹⁸³; sobre a justiça, Derrida afirma que “*a justiça exige ser instalada num direito*”¹⁸⁴. Todavia, nem sempre a justiça e os direitos humanos falam a mesma língua do direito, ou melhor, nem sempre o direito se expressa como uma linguagem de luta, de respeito, de protesto, a linguagem dos pobres, dos dominados, dos

¹⁸² Tradução do trecho: “The natural school embraces the most common and well-known definition of human rights: a definition that identifies human rights as those rights one possesses simply by being a human being. This definition, where human rights are viewed as given, can be considered the credo of the natural school. For most natural scholars, human rights are entitlements that, at their core, are negative in character and thus, are absolute. These entitlements are based on “nature,” a short-cut which can stand for God, the Universe, reason, or another transcendental source. The universality of human rights is derived from their natural character.” DEMBOUR, Marie-Bénédicte. What are Human Rights? Four Schools of Thought. *Human Rights Quarterly*, v. 32, n. 1, Fevereiro, 2010, p. 3-4

¹⁸³ DOUZINAS, Costas. *O fim dos direitos humanos*. São Leopoldo: Unisinos, 2009, p. 373.

¹⁸⁴ DERRIDA, Jacques. *Força de Lei: o fundamento místico da autoridade*. 3ª ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2018, p. 43.

escravizados, das mulheres, dos homossexuais, dos vulneráveis, uma linguagem que reivindica e resiste à lógica da universalidade que exclui a diferença. Porém, conforme Costas Douzinas, a única linguagem disponível atualmente aos direitos humanos é a “*linguagem do Direito*”¹⁸⁵.

No entanto, o que a linguagem do direito, ou melhor, o discurso do direito traz na forma de rastro para os direitos humanos e a justiça? Hannah Arendt, por exemplo, vê no direito (o direito a ter direito) a possibilidade de efetivação dos direitos humanos¹⁸⁶. A justiça, desde os primórdios, tem sido o fim do direito, não à toa a definição para o verbete “justiça”, segundo o Dicionário da Língua Portuguesa¹⁸⁷, foi alimentada através das palavras oriundas do latim “*justitia*”, “*justus*” e “*jus*”, que trazem o sentido de “direito”, “equidade”, “administração da lei”, “correto”, “justo”, “lei”, “direito legal”.

Desta forma, é partir do direito que os temas “direitos humanos” e “acesso à justiça” vão se encontrar e se abrir para o movimento da desconstrução. Um movimento que requer, para ser instalado a existência de um sistema, de um saber, de uma ciência que fundamenta um centro. Na verdade, é com o suporte da desconstrução do direito ou da justiça enquanto direito, e com a abertura à possibilidade da justiça que foi realizada por Jacques Derrida em seu texto a “Força de Lei”, que as reflexões sobre direitos humanos e acesso à justiça serão advindas (bem-vindas).

4.2. DIREITOS HUMANOS (D)E ACESSO À JUSTIÇA: UM ENCONTRO

Na possibilidade de se declarar o “fim dos direitos humanos”, Costas Douzinas resgata a justiça como finalidade dos direitos humanos. A justiça, assim como os direitos humanos, instala-se no direito. No entanto, como abordar os direitos humanos e o acesso à justiça, sem ser de forma isolada, ou melhor, sem uma ordem que possa suscitar uma separação indissolúvel? Como iniciar o movimento da desconstrução se ele se aproveita da oposição binária para implementar o seu jogo de remetimentos? Como pode querer este trabalho falar de desconstrução se, no primeiro momento, os termos que se pretende discutir têm como ponto de partida a identidade entre si, ou seja, entre os direitos humanos e o acesso à justiça?

¹⁸⁵ DOUZINAS, Costas. *O fim dos direitos humanos*. São Leopoldo: Unisinos, 2009, p. 17.

¹⁸⁶ ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. São Paulo: Companhia da Letras, 2007, p. 330.

¹⁸⁷ FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Novo Dicionário Aurélio da língua portuguesa*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1986, p. 996.

Talvez, porque, na forma anunciada no capítulo anterior, aquilo que liga também pode ser aquilo que des-liga.

Ademais, sabendo que a desconstrução se movimenta através dos questionamentos, como seria possível encaminhar a problematização que permeia antes o direito e depois o acesso do homem à justiça? Aliás, será que é possível separar a questão em direitos (humanos) de um lado e acesso à justiça do outro? Ou mesmo, é autorizado pensar antes nos direitos (humanos) e depois no acesso à justiça?

Na forma já explicitada no capítulo anterior, o pensamento metafísico tradicional se utiliza das oposições para hierarquizar os conceitos, para, à vista do que se apresenta (por ex. significante, direito), designar o que é (ex. significado, justiça, humanos), e, como consequência, apagar tudo que não está presente, esquecer o que está ausente. Todavia, resgatar o sentido do que está ausente é uma das propostas encampadas pela desconstrução.

Desta forma, afetado pelo movimento presença/ausência, típico do pensamento da desconstrução, pode-se falar que os sentidos atribuídos ao acesso à justiça carregam consigo os sentidos abraçados pelos direitos humanos, não cabendo uma interpelação de antes ou depois, já que este movimento acontece sempre no presente e no mesmo instante. Ademais, tal movimento de antes e depois, espelha a necessidade do pensamento tradicional em estabelecer o dentro e o fora, a hierarquia. Todavia, conforme visto, para Derrida todos os sentidos estão dentro do texto.

Nesta perspectiva, refletir sobre a justiça e o direito é refletir sobre os direitos humanos, ou melhor, analisar as questões sobre o acesso à justiça, implica analisar também as questões pertinentes aos direitos humanos, sobretudo, quando as linhas que separam as temáticas anteriores são inebriadas pelo movimento da desconstrução. Neste sentido, é importante evidenciar que, a partir das discussões sobre o direito humano de acesso à justiça, refletem-se também sobre as questões do direito, dos direitos humanos e do acesso da justiça.

Diante deste contexto, indicar as similaridades, por exemplo, entre direitos humanos e acesso à justiça, revela não apenas a demonstração da possibilidade de se aglutinar a discussão no direito humano de acesso à justiça, como também uma estratégia de *identificação*, além de possibilitar a subversão do entendimento que considera o direito humano de acesso à justiça uma subcategoria dos direitos humanos.

Todavia, de que direitos humanos está se falando? Qual a identidade desses direitos humanos que se pretende trazer à baila? A concepção de direitos humanos abordada precipuamente neste trabalho integra a interpretação oferecida pelo autor Costas Douzinas. Uma perspectiva que entende o paradoxo como “*princípio organizador dos direitos*

humanos”¹⁸⁸, e, por isso, já se conecta ao jogo da desconstrução. Uma ideia de direitos humanos que encontra na sua finalidade tanto o seu fim como a possibilidade do seu novo movimento. Como diz Costas Douzinas: “*O fim dos direitos humanos (...) é a promessa do “ainda não”, da indeterminação da autocriação existencial diante do medo da incerteza e das certezas inautênticas do presente*”¹⁸⁹. Nestes termos, os direitos humanos a que Costas Douzinas se refere encontram morada na justiça sobre que Derrida discorre, uma justiça que “*permanece porvir, ela tem porvir, ela é por-vir, ela abre a própria dimensão de acontecimentos irredutivelmente porvir*”¹⁹⁰. É neste sentido que a presente dissertação se apropria da ideia de direitos humanos e justiça para trazer uma reflexão sobre o direito humano de acesso à justiça.

Os direitos humanos se definem como direitos que pertencem a todos os seres humanos, são sinônimos de libertação da tirania e do autoritarismo, além de prometer a emancipação e a autorrealização dos indivíduos¹⁹¹. O direito humano de acesso à justiça, apesar de ser enquadrado como uma subcategoria, e um dos direitos de tantos os outros dos direitos humanos, também pode ser visto como um direito que tem como escopo resistir à dominação e à opressão, tanto na ambiência pública, como na privada, ante a possibilidade do direito de ação¹⁹². O direito humano de acesso à justiça, por ser um dos tantos outros direitos humanos, traz como arcabouço normativo a humanidade, ou melhor, proclama-se em nome dela. E, a exemplo do que os direitos humanos dizem sobre a natureza da humanidade, o direito humano de acesso à justiça consagra-se igualmente universal. Os direitos humanos e o direito humano de acesso à justiça também são considerados irrenunciáveis. À vista disto, tem-se como amostra que o direito humano de acesso à justiça, no caso do Brasil, é considerado como uma cláusula pétrea pela Constituição Brasileira de 1988¹⁹³, ou seja, um direito que não pode ser abolido, um direito que define o indivíduo. Ainda como os direitos humanos, o direito humano de acesso à justiça possui caráter abstrato — o humano e a justiça são genéricos. No entanto, residem sobre eles uma forma, a do direito.

¹⁸⁸ DOUZINAS, Costas. *O fim dos direitos humanos*. São Leopoldo: Unisinos, 2009, p. 17.

¹⁸⁹ *Ibidem*, p. 384.

¹⁹⁰ DERRIDA, Jacques. *Força de Lei: o fundamento místico da autoridade*. 3ª ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2018, p. 61.

¹⁹¹ DOUZINAS, Costas. *O fim dos direitos humanos*. São Leopoldo: Unisinos, 2009, p. 19.

¹⁹² SALLES, Bruno Makowiecky. *ACESSO À JUSTIÇA E EQUILÍBRIO DEMOCRÁTICO: intercâmbios entre Civil Law e Common Law*. Tese de doutorado apresentada a UNIVERSIDADE DO VALE DO ITAJAÍ e UNIVALI UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PERUGIA – UNIPG. Itajaí-SC, 2019, p. 27-28.

¹⁹³ O artigo 5º, XXXV está inserido no rol dos direitos e garantia individuais e, conforme o artigo 60 §4º, não pode ser objeto de abolição, é tida como uma cláusula pétrea.

No mesmo modo que os direitos humanos simbolizam a luta pela liberdade, exprimindo o projeto liberal, e, portanto, combinando-se com o capitalismo e com o Estado de Direito¹⁹⁴, o direito humano de acesso à justiça transporta consigo o desejo por liberdade, vendo no Estado de Direito a sua afirmação¹⁹⁵. Os direitos humanos e o direito humano de acesso à justiça anunciam a igualdade entre as pessoas, uma igualdade de direitos, sendo garantida, na forma de um direito humano, o acesso à justiça. Os direitos humanos são construções políticas que não somente viabilizam a concepção do poder, como também permitem a sua contraposição¹⁹⁶. Na mesma medida, o direito humano de acesso à justiça é uma das bases fundamentais de qualquer sociedade democrática. Segundo Marinoni, “*não há democracia em um estado incapaz de garantir o acesso à justiça*”¹⁹⁷. Santos, inclusive, diz que o sistema de justiça é uma arena de conflitos sociais e políticos, e nesta perspectiva o direito humano de acesso à justiça revela sua dimensão política¹⁹⁸. Em tal interpretação, o direito humano de acesso à justiça corresponde ao direito do cidadão de ter acesso ao sistema de justiça, a uma manifestação do Poder Judiciário, a uma decisão para uma controvérsia ou violação social.

Os direitos humanos são uma prática não só do direito internacional, mas também atuam no âmbito interno, no direito nacional¹⁹⁹. E, neste sentir, da mesma forma que direitos humanos, o direito humano de acesso à justiça possui duas dimensões, uma de cunho internacional, externo, a qual foi consagrada no artigo 6º da Convenção Europeia de Direitos Humanos (CEDH)²⁰⁰, e a outra no âmbito nacional ou interno, sendo considerada como um

¹⁹⁴ DOUZINAS, Costas. *O fim dos direitos humanos*. São Leopoldo: Unisinos, 2009, p. 105.

¹⁹⁵ Pode-se enxergar o Acesso à Justiça também como uma espécie de liberdade fundamental, (...) com o objetivo de salvaguardar os mecanismos de proteção aos direitos. Nessa acepção ele se revela como um direito civil de primeira dimensão, necessário à liberdade individual ao lado de direitos como a propriedade e a livre contratação. SALLES, Bruno Makowiecky. *ACESSO À JUSTIÇA E EQUILÍBRIO DEMOCRÁTICO: intercâmbios entre Civil Law e Common Law*. Tese de doutorado apresentada a UNIVERSIDADE DO VALE DO ITAJAÍ e UNIVALI UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PERUGIA – UNIPG. Itajaí-SC, 2019, p. 28-29.

¹⁹⁶ DOUZINAS, Costas. *O fim dos direitos humanos*. São Leopoldo: Unisinos, 2009, p. 375.

¹⁹⁷ MARINONI, Luiz Guilherme *Curso de processo civil, volume 1: teoria geral do processo*. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2006, p. 463.

¹⁹⁸ SANTOS, Boaventura de Sousa. *Para uma revolução democrática da justiça*. São Paulo: Cortez, 2007, p. 55.

¹⁹⁹ DOUZINAS, Costas. *O fim dos direitos humanos*. São Leopoldo: Unisinos, 2009, p. 22.

²⁰⁰ Artigo 6º -Qualquer pessoa tem direito a que a sua causa seja examinada, equitativa e publicamente, num prazo razoável por um tribunal independente e imparcial, estabelecido pela lei, o qual decidirá, quer sobre a determinação dos seus direitos e obrigações de carácter civil, quer sobre o fundamento de qualquer acusação em matéria penal dirigida contra ela. O julgamento deve ser público, mas o acesso à sala de audiências pode ser proibido à imprensa ou ao público durante a totalidade ou parte do processo, quando a bem da moralidade, da ordem pública ou da segurança nacional numa sociedade democrática, quando os interesses de menores ou a protecção da vida privada das partes no processo o exigirem, ou, na medida julgada

direito fundamental e positivado, comumente, nas Constituições ou em Leis dos Estados-Nação²⁰¹.

No que se refere às questões de violação dos direitos humanos, há similitude também com o direito humano de acesso à justiça, no que diz respeito ao espaço e ao personagem que promove o esbulho dos direitos humanos. Segundo Costas Douzinas: “*Os direitos humanos são violados dentro do Estado, da nação, da comunidade, do grupo*”, por considerar que, conquanto seja anunciado que os direitos humanos são direitos de todos, nem todas as pessoas podem usufruir deles, a exemplo do direito à vida ou mesmo do direito à educação. É comum ver nos jornais, por exemplo, que houve uma operação policial em uma determinada comunidade, e que resultou nas mortes de tantos moradores, ou mesmo que sobre tal região há pessoas com fome. Isto é, em razão de ação ou omissão do Estado, um número “x” de pessoas são ou foram mortas. No Brasil, a título de ilustração, apesar de haver a universalização do ensino público às crianças e aos adolescentes, nem todos usufruem de uma educação de qualidade. E, neste sentido de violação, o direito humano de acesso à justiça mais uma vez demonstra a sua semelhança com os direitos humanos. Em outros termos, apesar de consagrado o direito de acesso à justiça como direito humano, fazendo parte, inclusive, do ordenamento jurídico, o acesso à justiça, enquanto acesso ao sistema de justiça, acesso aos direitos básicos, ou, talvez, à justiça si, não é algo de que todos desfrutem, a justiça não atende a todos.

Na similitude apontada acima há ainda uma outra que os identificam: a realidade socioeconômica. É que, embora os direitos humanos tenham se tornado “*o grito de guerra dos sem-teto e dos destituídos, o programa político dos revolucionários e dos dissidentes*”²⁰², segundo Marx, eles são os direitos apenas do homem da sociedade burguesa:

nenhum dos assim chamados direitos humanos transcende o homem egoísta, o homem como membro da sociedade burguesa, a saber, como indivíduo recolhido ao seu interesse privado e ao seu capricho privado e separado da comunidade. Muito longe de conceberem o homem como um ente genérico, esses direitos deixam transparecer a vida do gênero, a sociedade, antes como uma moldura exterior ao indivíduo, como limitação de sua autonomia original. O único laço que os une é a

estritamente necessária pelo tribunal, quando, em circunstâncias especiais, a publicidade pudesse ser prejudicial para os interesses da justiça. (Convenção Europeia de Direitos Humanos – CEDH)

²⁰¹ Artigo 5º, XXXV - a lei não excluirá da apreciação do Poder Judiciário lesão ou ameaça a direito. Constituição da República Federativa do Brasil de 1988.

²⁰² DOUZINAS, Costas. *O fim dos direitos humanos*. São Leopoldo: Unisinos, 2009, p. 19.

necessidade natural, a carência e o interesse privado, a conservação de sua propriedade e de sua pessoa egoísta.²⁰³

A desigualdade socioeconômica representa também um dos principais obstáculos para o acesso à justiça, ou melhor, acesso ao sistema de justiça e acesso aos direitos básicos, uma vez que os grupos marginalizados da sociedade frequentemente têm menos acesso aos recursos legais necessários para proteger seus direitos. Santos, inclusive, alerta que, como resultado dessa desigualdade socioeconômica enfrentada por aqueles mais vulneráveis na persecução dos seus direitos, podem ocorrer situações em que pessoas com menor poder aquisitivo e menor influência política tenham menos oportunidades de buscar a justiça em comparação com indivíduos mais ricos e influentes²⁰⁴. É o que ele diz:

Estudos revelam que a distância dos cidadãos em relação à administração da justiça é tanto maior quanto mais baixo é o estrato social a que pertencem e que essa distância tem como causas próximas não apenas factores económicos, mas também factores sociais e culturais, ainda que uns e outros possam estar mais ou menos remotamente relacionados com as desigualdades económicas.²⁰⁵

As mencionadas correlações entre os direitos humanos e o acesso à justiça realizadas até esta oportunidade não devem ser traduzidas como uma identidade homogênea entre estas categorias. Tal identidade ou, como diz Derrida, autoidentidade, funciona como uma “*anamnese autobiográfica*”²⁰⁶, uma *identificação*, ou seja, ao tempo que manifesta o seu sentido, já se encaminha para ser deslocada, abalada, já proporciona a frouxidão do fio da trama que conta a história como coesa. Esta identificação, faz nota, somente, de que os direitos humanos e o acesso à justiça partilham de algo em comum, a justiça e o direito.

4.3. DIREITO HUMANO DE ACESSO À JUSTIÇA: DIREITO E JUSTIÇA

Na sessão anterior, algumas questões foram expostas sobre o direito humano de acesso à justiça. E, apesar deste trabalho assumir a justiça em uma perspectiva derridiana, que se traduz em linhas gerais como um rastro, para além de qualquer conceito jurídico ou político,

²⁰³ MARX, Karl. *Sobre a Questão Judaica*. São Paulo: Boitempo, 2010, p. 50.

²⁰⁴ SANTOS, Boaventura de Souza. *PELA MÃO DE ALICE: O social e o político na pós-modernidade*. São Paulo: Cortez, 2010, p. 170.

²⁰⁵ *Ibidem*, p. 170.

²⁰⁶ DERRIDA, Jacques. *O Monolinguismo do outro ou a prótese de origem*. Belo Horizonte: Chão de Feira, 2016, p. 5.

sendo, facilmente, conectado com a justiça na concepção de direitos humanos, o caminho a ser perseguido se mostra difuso e não específico, abrangendo também, mesmo de modo indireto, uma justiça iniciada por uma decisão, proferida por um sistema, na forma de um julgamento. Sobre a perspectiva de justiça enquanto elemento dos direitos humanos, Costas Douzinas diz:

A justiça dos direitos humanos (...) não oferece uma definição e uma descrição da sociedade justa ou uma prescrição de suas condições de existência. Essa falta de definição, que é também a definição da falta, e logicamente necessária e eticamente inevitável²⁰⁷.

Todavia, faz-se necessário, para melhor contextualizar, trazer a ideia de acesso à justiça desenvolvida e cooptada pelo campo jurídico. Neste sentido, o acesso à justiça assume uma perspectiva jurídico-processual, ou seja, uma perspectiva que compreende o direito de acesso à justiça como o direito de acesso ao poder judiciário, aos meios e instrumentos para acessar aos direitos e obter uma decisão, em tese, justa. Um acesso à justiça que se cristaliza na forma de um direito que o cidadão tem em acessar o sistema de justiça. Em tal compreensão, a concepção de justiça é sinônimo das atividades desempenhadas pelo poder judiciário, ou mesmo o direito humano de acesso à justiça se traduz como a possibilidade do indivíduo de acesso ao direito.

Numa concepção tradicional, o direito humano de acesso à justiça é reconhecido na sua origem como um direito com a função garantidora que permite a fruição de outros direitos, públicos e privados, em esferas jurisdicionais ou não²⁰⁸. Isto significa que o acesso à justiça se revela como um direito que autoriza os indivíduos a buscarem o sistema de justiça, e tem, por finalidade, corrigir violações ou exposições a riscos de violações dos direitos por parte de poderes públicos ou atores privados.

Os direitos podem ser entendidos como conceitos com derivações deontológicas que estão inseridos no universo das normas, expressos por meio da linguagem das regras. A existência de um direito depende da existência de um sistema normativo em funcionamento, o qual, geralmente, pode ser composto por um conjunto de regras jurídicas ou normas morais ou mesmo outras normas que conduzam a ação humana. Em síntese, os direitos são uma construção do sistema normativo e dependem das regras estabelecidas para sua existência e

²⁰⁷ DOUZINAS, Costas. *O fim dos direitos humanos*. São Leopoldo: Unisinos, 2009, p. 374.

²⁰⁸ SALLES, Bruno Makowiecky. *ACESSO À JUSTIÇA E EQUILÍBRIO DEMOCRÁTICO: intercâmbios entre Civil Law e Common Law*. Tese de doutorado apresentada a UNIVERSIDADE DO VALE DO ITAJAÍ e UNIVALI UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PERUGIA – UNIPG. Itajaí-SC, 2019, p. 27-28.

reconhecimento, manifestam-se como um cálculo. Assim, o direito de acesso à justiça não só obedece à construção jurídica, como também é criado e se estabelece a partir de requisitos que o cálculo do direito exige. Isto é, a condição de possibilidade do acesso à justiça obedece às condicionantes das regras do direito. A justiça, neste caso, ficou ausente, representada no acesso ao direito.

Todavia, para Derrida, refletindo à luz de Montaigne, o direito forneceria um status de “*ficção legítima*” na fundação da verdade sobre a sua justiça, isto é, em razão da deficiência da natureza (direito natural) de fundar a verdade sobre a justiça, o direito solicitaria, como suplemento, o direito histórico ou positivo. E, isso, ainda segundo Derrida, desta vez a partir de Pascal, remeteria “*ao pecado original e à corrupção das leis naturais por uma razão ela mesma corrompida*”²⁰⁹. Diante disso, Derrida, alerta que o pensamento de Pascal alcança o princípio de uma crítica à ideologização do direito, a qual não deveria ser negligenciada.

as premissas (da crítica pascalina) de uma filosofia crítica *moderna*, ou uma crítica da ideologia jurídica, uma dessedimentação das superestruturas do direito que ocultam e refletem, ao mesmo tempo, os interesses econômicos e políticos das forças dominantes da sociedade. Isso seria sempre possível e, por vezes, útil²¹⁰.

É nesse caminho, preocupado com os efeitos do apagamento do sentido de justiça, um sentido que ultrapassa o jurídico-ético-político, ou mesmo da ideologização do direito, que se resgata o trabalho realizado pela desconstrução, a qual diferenciou a justiça do direito, tratando a primeira, mesmo que inserida no âmbito jurídico, como um elemento incalculável, que atende ao chamamento do outro, que observa a singularidade. Em verdade, que ela somente se apresenta a partir da alteridade.

No entanto, é necessário destacar, sem a pretensão de excluir outros sentidos que por ventura à justiça possam ser atribuídos, que, no direito humano de acesso à justiça, é evidente a existência de duas justíças, uma que está escondida no discurso jurídico que fundamenta o direito, sobre a qual Derrida debruça a estratégia da desconstrução, e a outra que está explícita não só na expressão “acesso à justiça” como também no discurso que se refere ao acesso à justiça, ou seja, o discurso que endereça o desejo do sujeito de acessar uma justiça que tenha a possibilidade, como mencionado acima por Derrida, de exceder ou mesmo contradizer o

²⁰⁹ DERRIDA, Jacques. *Força de Lei: o fundamento místico da autoridade*. 3ª ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2018, p. 23.

²¹⁰ *Ibidem*, p. 23.

direito; uma justiça que, diante do acontecimento, permita-se ouvir as queixas e oferecer o justo. Uma justiça com significado transcendental²¹¹.

Ainda sobre as justiças mencionadas acima, que o direito humano de acesso à justiça também carrega, é importante descrever dois movimentos para compreensão destes sentidos. No conceito de justiça enquanto direito, há concretizada uma apreensão de sentido, a justiça não apenas significa como está aprisionada no direito, nas normas e nas regras. Já no sentido de justiça que está explícito na expressão “acesso à justiça”, há uma ampliação, uma maior liberdade na interpretação do seu sentido, apesar de existir um movimento de tentativa de cooptação do sentido de justiça pelo discurso jurídico que aborda o direito de “acesso à justiça”.

Desta forma, a desconstrução do direito e a possibilidade da justiça, significa, para o direito humano de acesso à justiça, além da liberação de parte do sentido que foi aprisionado pelo discurso do direito, a possibilidade de se acessar a uma justiça que se endereça ao singular, como também a impossibilidade do seu aprisionamento.

4.4. A (IM)POSSIBILIDADE DOS DIREITOS HUMANOS DE ACESSO À JUSTIÇA

Na forma exposta anteriormente, há explicitamente duas concepções que circulam o conceito de justiça na expressão “acesso à justiça”. No entanto, sobre qual delas se pretende elaborar a condição de (im)possibilidade do acesso à justiça? Naquela que se apresenta como direito? Ou, naquela que, aos olhos de Derrida, anuncia-se impossível? Inobstante a discussão deste trabalho (condição de (im)possibilidade do acesso à justiça) esteja assentada na justiça indesejável, ela de algum modo atravessa as questões do acesso ao direito, enquanto justiça.

Lidar com o tema da justiça é lidar com os termos do infinito ético para além de seus conceitos. Eis a metamorfose da razão ora em curso: compreender-se a si mesma como serviço de seu Outro. Serviço ao outro é vontade inaudita de justiça, loucura pela justiça, justiça posta em seus termos próprios, negação das promessas da

²¹¹ O sentido de significado transcendental se refere ao proposto por Derrida: “o qual, em si mesmo, em sua essência, não remeteria a nenhum significante, excederia à cadeia dos signos, e não mais funcionaria, ele próprio, em um certo momento, como significante”. DERRIDA, Jacques. *Posições*. Belo Horizonte: Autêntica. 2001, p. 25.

fatuidade; e não há outro caminho senão o da reconstrução árdua da esperança, e esperança é a tarefa por excelência da des-idolatrização do real²¹².

No pensar desconstrutor, o início pelo direito se justifica na exigência da justiça de nele se instalar, como também, pelo fato de sua construção e efetivação se dar pela linguagem. Na forma já tratada anteriormente neste trabalho, a desconstrução é um movimento que se utiliza da estrutura do conceito de linguagem para desmontar a ideia de origem. E, por considerar que o direito tem uma língua própria e se efetiva através de textos jurídicos, trazendo consigo axiomas ou pressupostos, e perpassando o constante movimento da compreensão, da apropriação e da tradução, é que não se pode apenas tratar da questão da justiça sem ter o direito no horizonte do rastro. Nestes termos, é possível perceber que Derrida aproxima as questões da língua e as discussões sobre direito e justiça. No entanto, o que pode atravessar as questões da língua na discussão sobre o acesso à justiça? Derrida diz: “*Essa questão de língua e de idioma estará certamente no cerne daquilo que eu desejaria lhes oferecer à discussão [sobre desconstrução e a possibilidade da justiça]*”²¹³. O cerne a que Derrida se refere está relacionado diretamente com a questão da alteridade, ao fato de que a língua nunca pertence a alguém, bem como a necessidade de, para se “fazer justiça”, o endereçamento sempre deve ser na língua do outro: “*endereçar-se a outrem na língua do outro é, ao mesmo tempo, a condição de toda justiça possível*”²¹⁴. Nesta compreensão, a justiça encontra o seu endereço sempre na língua do outro.

a «justiça» é pensada em termos de endereçamento dissimetricamente infinito à singularidade de outrem, antes de qualquer condição e de qualquer contrato. Endereçamento que o filósofo tem tanto pela Lei ou pelo Dever como pelo sofrimento da própria desconstrução/«justiça»²¹⁵

Esta questão do outro é que demarca o pensamento ético de Lévinas e a justiça de Derrida, conectando-se a partir da ideia de infinito.

Eu seria tentado, até certo ponto, a aproximar o conceito de justiça - que tendo a distinguir, aqui, do direito - daquele de Lévinas. Eu o faria em razão daquela

²¹² SOUZA, Ricardo Timm, *Justiça em seus termos: dignidade humana, dignidade do mundo*. 2ª ed. — São Paulo: Titant lo Blanch, 2021, p. 16.

²¹³ DERRIDA, Jacques. *Força de Lei: o fundamento místico da autoridade*. 3ª ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2018, p. 7.

²¹⁴ *Ibidem*, p. 32.

²¹⁵ BERNARDO, Fernanda. *A crença de Derrida na justiça: para além do direito, a justiça*. ÁGORA – Papeles de Filosofia, Vol. 28, N. 2, Santiago de Compostela, 2009, p. 88.

infinidade, justamente, ou da relação heteronômica a outrem, ao rosto de outrem que me comanda, cuja infinidade não posso tematizar e do qual sou refém²¹⁶.

O infinito, nesse caso, “*é uma experiência que confirma a abertura para uma alteridade*”²¹⁷, que se contrapõe à ideia de totalidade, esta, inclusive, rasurada por uma ideia de neutralidade. Para Silvestre, seguindo Lévinas e Derrida, a abertura ao outro, no aspecto ético e político, significa, no questionamento sobre a origem, fundamento ou limite, que em torno da justiça deve haver o interesse pelo singular, repudiando, assim, o revestimento de uma concepção de neutralidade²¹⁸.

Como condição de sua possibilidade, a justiça se apresenta sempre endereçada ao outro, é uma experiência do impossível, motivo pelo qual ela permite a transformação do direito. No entanto, como se acessa esta justiça, uma justiça que se faz na experiência do impossível, na singularidade e na língua do outro? Tal justiça é acessível? Antes de avançar sobre as condições de (im)possibilidade do acesso à justiça, é importante compreender o significado da palavra “*acesso*”. E, a partir disto, perceber questões que se perderam no tempo, ou mesmo que foram excluídas sobre a problemática do acesso.

A palavra “*acesso*”, segundo o Dicionário da Língua Portuguesa²¹⁹, deriva do latim “*accessus*”. E, de acordo com o Dicionário Escolar latino-português²²⁰, a palavra “*accessus*” é o particípio passado de “*accedo*”, que significa, em sentido próprio — “*caminhar para aproximar-se, ir ou vir para (sentido físico e moral). (...). Colocar-se ao lado, aderir, aceder. Em empregos especiais traz o sentido de penetrar, misturar-se. Acrescer*”. Dentre os significados atrelados ao verbete “*acesso*”, a ideia de “*caminhar para aproximar-se*” parece mais apropriada para estabelecer o início do percurso sobre as questões do acesso à justiça.

A partir do termo “*acesso*”, na acepção do sentido “*caminhar para aproximar-se, ir ou vir para*”, é possível deduzir a existência de, ao menos, um sujeito, bem como, que ele traz consigo o desejo de caminhar para se aproximar. Há também presente a compreensão de um

²¹⁶ DERRIDA, Jacques. *Força de Lei: o fundamento místico da autoridade*. 3ª ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2018, p. 41.

²¹⁷ ZEVALLOS, Verônica Pilar Gomezjurado. *ÉTICA DO IMPOSSÍVEL: um estudo da justiça a partir de Derrida e Lévinas*. Tese de conclusão do curso de Doutorado em Filosofia, apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Vale do Rio dos Sinos. SÃO LEOPOLDO, 2014, p. 57.

²¹⁸ SILVESTRE, Daniel Ribeiro. *Direito e justiça no rastro de Jacques Derrida*. Dissertação (Mestrado em Direito) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009, p. 69.

²¹⁹ FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Novo Dicionário Aurélio da língua portuguesa*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1986, p. 28.

²²⁰ Dicionário escolar Latino-Português. Organizado por Ernesto Faria. 3ª. ed. – Rio de Janeiro: Ed. MEC, 1967, p. 19.

movimento, de um ir e vir, assim como uma intenção decorrente da preposição “para”. Ou melhor, há uma intencionalidade na conduta do indivíduo que manifesta a vontade de acessar. É possível, também, deduzir que a aproximação do indivíduo se dá em razão de algo ou alguém. Todavia, embora tratado de forma abstrata, não há uma abstração na intenção de acessar, o que se deseja acessar se revela sempre concreto, específico. Nestes termos, a discussão sobre acesso tem como ponto de partida sempre a singularidade.

No entanto, o que isto quer dizer? Seguindo uma lógica silogística, se o acessível é singular, o inacessível seria, então, universal. Seria, pois, esta lógica apropriada? Derrida, por exemplo, diz, no seu texto “Diante da lei”, que “*a lei não está definida precisamente em termos de acessibilidade*”²²¹. Ou seja, a lei não foi feita para ser acessível, “*o direito nasce como proibição*”²²². Não à toa ele é constituído por uma linguagem própria. E, assim como as leis, as autoridades também são inacessíveis “*nunca se acessa diretamente nem à lei nem às pessoas, nunca se está imediatamente diante de nenhuma dessas autoridades*”²²³. O desejo de acessar algo ou alguém, pode, assim, ser traduzido, nesta citação, como a lei e a autoridade, respectivamente.

Desta forma, numa lógica tradicional metafísica, pode-se dizer que o inaccessível é o termo hierarquicamente superior, é a regra, está na origem, enquanto o acesso é uma derivação, uma autorização de quem proibiu. No entanto, um paradoxo é facilmente evidenciado: se o inaccessível é universal, como pode o universal ser acessível? Ou melhor, a lei geral e universal, só é assim entendida porque é acessível a todos e a todo tempo. Mas, efetuando o movimento desconstrutor, no que se refere a inversão da posição da ideia de acesso, quando comparado ao inaccessível, quais os efeitos que dessa operação se pode perceber? Quais os rastros que são possíveis de se encontrar?

A história da inacessibilidade, por exemplo, do direito, indica que ela nunca foi total, há sempre alguma parte acessível. Tal parte, inclusive, é o que torna possível o movimento da desconstrução, uma vez que ela opera sobre o possível. Todavia, o acessível se revela possível a um grupo/indivíduo determinado. No caso do direito em Grécia Antiga, o acesso ao arcabouço jurídico era restrito aos cidadãos que integrassem a “*polis*”, os quais detinham a capacidade de exercer o seu direito de defesa. Os não-cidadãos, embora fossem julgados, não

²²¹ DERRIDA, Jacques. “*Before the Law: The Complete Text of ‘Préjugés’*”. Translated by Sandra van Reenen and Jacques de Ville. (Univocal.) Minneapolis: University of Minnesota Press, 2018, p. 197.

²²² *Ibidem*, p. 197.

²²³ *Ibidem*, p. 198.

podiam apresentar defesa direta, porque não eram detentores dos direitos típicos dos cidadãos. Naquela época, conquanto o acesso fosse amplo aos cidadãos gregos, esses representavam uma pequena parcelada da sociedade²²⁴.

Segundo Moreira, por exemplo, na Grécia Antiga, para ser designado como cidadão, deveriam estar presentes os seguintes elementos: “1) *ser homem*; 2) *ateniense nativo*; 3) *adulto*; 4) *fazer parte, ou estar aposentado, das fileiras do exército*”²²⁵. Todavia, de acordo com o mesmo autor, os não-cidadãos eram “1) *a criança*; 2) *a mulher*; 3) *o estrangeiro*; 4) *o escravo*”²²⁶. Ainda, Moreira afirma que cada definição que identifica os cidadãos, quando relacionadas com os não-cidadãos, permite organizar a “*polis*” e as relações sociais nela estabelecidas²²⁷.

Assim sendo os conceitos que formam o constructo não-cidadão podem ser definidos da seguinte forma: A. Um censo etário que restringe a atuação das crianças perante o elemento ‘adulto’; B. Um censo de gênero que restringe a atuação das mulheres perante o elemento ‘homem’; C. Um censo de autoctonia que restringe a atuação dos estrangeiros perante o elemento ‘nativo’; D. Um censo profissional que organiza as categorias de trabalho perante a atuação ‘militar’²²⁸.

Desta forma, pode-se perceber, considerando o contexto da Grécia Antiga, que a condição de possibilidade do acesso seria a cidadania. Ao cidadão, descrito acima, é garantido o acesso, no caso, ao direito. Outrossim, é possível perceber que, sobre o acesso, há sempre uma restrição, um caráter restritivo — restrição da criança em relação ao adulto, restrição da mulher em relação ao homem, restrição do estrangeiro em relação ao nativo. Na antiguidade Romana, por exemplo:

Para titularizar direitos, o homem, além de ser livre, devia gozar do status de cidadão adquirido por nascimento, concessão ou manumissão. Da cidadania civitas romana resultavam direitos políticos e civis, a princípio, todo não civil era incapaz de direitos, mas permitia-se, excepcionalmente, que alguns, quando livres, fossem

²²⁴ MENDONÇA, J.J. Florentino dos Santos. *ACESSO EQUITATIVO AO DIREITO E À JUSTIÇA — A Revelação Jurisprudencial de um Direito Fundamental*. Tese (Doutorado em Direito) - Faculdade de Direito da Universidade Nova de Lisboa, 2013, p. 13.

²²⁵ MOREIRA, Luiz Henrique Silva. *A PÓLIS E O POLÍTICO — O Espectro Cidadão e Não-Cidadão na Antiguidade Grega*. Revista História em Reflexão, Vol. 15, N. 30 | jul. a dez. de 2021, p 177. Disponível em < <https://ojs.ufgd.edu.br/index.php/historiaemreflexao/article/view/14364> > acessado em 20 de março 2023.

²²⁶ *Ibidem*, p. 177.

²²⁷ *Ibidem*, p. 177.

²²⁸ *Ibidem*, p. 177.

capazes de direitos em geral, desde que mantida a distinção entre o jus civile, próprio do jus civium romanorum, e o jus gentium deferido aos não civis²²⁹.

No caso romano, apesar de haver uma ampliação entre os grupos que podiam obter o acesso ao direito, a restrição perdurava como pressuposto e se dava, ainda, em relação. Na modernidade, e, mesmo considerando a chegada dos direitos humanos, o caráter restritivo, evidenciado no acesso, ainda se fez presente, embora dissimulado por uma aparente universalidade do direito, como também do conceito de natureza humana. Os indivíduos passam a integrar uma única categoria: a espécie humana, sendo agrupados pelo direito, na forma de sujeitos de direito.

O “homem” como elemento da espécie humana, partilhava de uma característica comum a todos: a humanidade. O homem dos direitos humanos é uma abstração que descarta todas as características individuais e identidades culturais. Ele se descreve como um “*homem abstrato da existência da espécie*”²³⁰. O homem abstrato se tornou produto de uma filosofia transcendental, metafísica, que de tão geral se desnudou ao ponto de dissimular a sua origem, cor, gênero, orientação sexual ou mesmo classe. Este é o homem que a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão (DDHC) de 1789 propagandeia logo no seu preâmbulo e no seu primeiro artigo, ao declarar a existência de um Homem sem qualquer especificidade como titular de direitos: “*Os representantes do povo francês, constituídos em ASSEMBLEIA NACIONAL*” (...) “*resolveram expor em declaração solene os Direitos naturais, inalienáveis e sagrados do Homem*” (...) “*Os homens nascem e são livres e iguais em direitos*”²³¹. A característica restritiva do acesso, com a DDHC, não foi dissipada. Ela permanece presente, desta vez, na forma de rastro, um rastro ausente, embora presente na manutenção da relação, ou melhor, na criação de dois planos, de duas categorias: uma de ordem externa ou internacional, destinada ao homem em geral, e outra local, de caráter mais comunitário, de plano interno ou nacional, destinado ao cidadão.

Ao diferenciar os planos (externo e interno) e o homem do cidadão, a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão estabeleceu, como lugar para o exercício da cidadania, o Estado-Nação. Neste sentido, o Estado-Nação representaria o lugar onde os direitos poderiam ser usufruídos, sendo necessário para tal, apenas o vínculo a um determinado Estado-Nação.

²²⁹ MENDONÇA, J.J. Florentino dos Santos. *ACESSO EQUITATIVO AO DIREITO E À JUSTIÇA — A Revelação Jurisprudencial de um Direito Fundamental*. Tese (Doutorado em Direito) - Faculdade de Direito da Universidade Nova de Lisboa, 2013, p. 19.

²³⁰ DOUZINAS, Costas. *O fim dos direitos humanos*. São Leopoldo: Unisinos, 2009, p. 197.

²³¹ DECLARAÇÃO DOS DIREITOS DO HOMEM E DO CIDADÃO DE 1789

Todavia, esta criação, da mesma forma que uniu as pessoas nos limites territoriais do Estado-Nação e em torno de um projeto político que tinha como base propiciar o direito à “*liberdade, à propriedade, à segurança e à resistência à opressão*”²³², excluiu todas as outras pessoas que não estavam nesses limites. Ou melhor, manteve a lógica restritiva do acesso.

A partir daquele ponto, a condição de Estado, a soberania e o território seguem o princípio de nacionalidade. Se a Declaração inaugurou a modernidade, ela também deu início ao nacionalismo(...) A cidadania introduziu um novo tipo de privilégio que era protegido por alguns ao excluir outros. Após as revoluções, os Estados-nação são definidos por fronteiras territoriais, que os separam de outros Estados e excluem outros povos e nações. A cidadania passou a exclusão de classe para exclusão de nação, que se tornou uma barreira de classe disfarçada.²³³

Desta forma, ao homem, foi restringido o acesso no âmbito no Estado-Nação. Entretanto, a mencionada restrição não apenas atingiu os indivíduos que estavam fora daquela categoria protegida pelo manto do Estado. Segundo Paes:

Essa exclusão não se limita apenas àqueles que não tem a cidadania no território que se encontra, mas também àqueles indivíduos que não são reconhecidos pelos seus próprios Estados, como muitos moradores de favela, crianças em situação de rua e todos aqueles que representam o retrato da desumanidade²³⁴.

Ou seja, o caráter restritivo do acesso permanece tanto no plano internacional quanto no plano nacional, mesmo numa perspectiva derivada da concepção de direitos humanos. Todavia, há sempre, na desconstrução, uma ambiguidade presente nas coisas, ela, inclusive, é capaz de propiciar um deslocamento, expor a diferencialidade, ser o que Derrida indica como “*différance*”. Tal ambiguidade, traduzida por uma força capaz de liberar outros sentidos, no caso, entre o inaccessível e o acesso, revela-se como sendo o caráter restritivo existente na concepção de acesso. Ou seja, a restrição, enquanto condição de possibilidade do próprio acesso, também expõe as condições que, em relação, impossibilitam o acesso. E, nesse sentido, revela-se não como um axioma capaz de impedir a condição do próprio acesso, pelo contrário, funciona como o “*différance*”, como o deslocamento necessário entre o acesso e o inaccessível, expõe a dualidade que há no entre, arrebenta as portas do inaccessível, concedendo

²³² Artigo 2º- O fim de toda a associação política é a conservação dos direitos naturais e imprescritíveis do homem. Esses Direitos são a liberdade, a propriedade, a segurança e a resistência à opressão. (DECLARAÇÃO DOS DIREITOS DO HOMEM E DO CIDADÃO DE 1789)

²³³ DOUZINAS, Costas. *O fim dos direitos humanos*. São Leopoldo: Unisinos, 2009, p. 116.

²³⁴ PAES, Leticia da Costa. *A Política dos Direitos Humanos: Paradoxos e Perspectivas*. Dissertação (Mestrado em direito) – PUC/RJ, 2010, p. 25.

ao acesso outras possibilidades. Comentando sobre o acesso ao direito, a partir de Derrida, Silvestre diz:

Derrida é direto ao afirmar que a interdição do acesso ao direito em si mesmo não é uma proibição no sentido imperativo, mas sim de *différance*. Trata-se de um limite, mas não uma barreira opaca ou um obstáculo insuperável. Ele é aberto à passagem mas provoca seu retardo, um adiamento, a retenção provisória pelo tempo necessário a sua apresentação.²³⁵

O caráter restrito do acesso assemelha-se ao funcionamento de uma “violência performativa”, a qual estanca o jogo de significação. Trata-se de uma restrição que, a exemplo da força do direito, é perceptível nas operações que funda, inaugura, justifica, que conserva e não autoriza o acesso. Todavia, a restrição do acesso não se constitui como um fundamento ontológico ou racional. Outrossim, a restrição não se apresenta como permanente, há nela uma característica temporal e espacial. O tempo é sempre diferido, mas, instala-se no presente, na percepção da diferença enquanto alteridade da dessemelhança. De modo adiado, há um intervalo até a liberação da restrição. O espaço se constitui como um intervalo entre as restrições, a que proíbe e a que autoriza, como também um movimento de afastamento. Estas características podem ser traduzidas como o “devir-tempo” e o “devir-espaço”, que segundo Zevallos: “*são possibilidades de não fixação que abalam tudo o que é fixo, rígido e imóvel*”²³⁶. Nestes termos, pode-se se dizer que estas características abalam tanto o acesso como o inaccessível, porque nada é sempre inacessível, nem tudo é sempre acessível.

O acesso se mostra singular, demanda uma reinvenção constante, porque assim como o sujeito é único, o acesso também se apresenta desse modo, sob pena de haver uma injustiça. Neste sentido, a questão do acesso já se revela como uma questão de justiça. E, como tal, pode ser abordada a partir do direito ou da justiça distinta do direito, ou melhor, de uma ideia de justiça que autoriza a contradizer o direito; que está inscrita, nos termos derridianos, como uma “*justiça (infinita, incalculável, rebelde às regras, estranha à simetria, heterogênea e heterotrópica)*”²³⁷. Neste pensar, é possível acessar a tal justiça derridiana?

²³⁵ SILVESTRE, Daniel Ribeiro. *Direito e justiça no rastro de Jacques Derrida*. Dissertação (Mestrado em Direito) –Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009, p. 45.

²³⁶ ZEVALLOS, Verônica Pilar Gomezjurado. *ÉTICA DO IMPOSSÍVEL: um estudo da justiça a partir de Derrida e Lévinas*. Tese de conclusão do curso de Doutorado em Filosofia, apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Vale do Rio dos Sinos. SÃO LEOPOLDO, 2014, p. 35.

²³⁷ DERRIDA, Jacques. *Força de Lei: o fundamento místico da autoridade*. 3ª ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2018, p. 41.

Inobstante a justiça derridiana se apresente como impossível, a desconstrução vislumbra a sua possibilidade, enumerando algumas condições: a “*epokhé*” da norma, a experiência do indecível, a liberdade, a singularidade e a responsabilidade. Neste conhecer, acessar à justiça é, de algum modo, acessar a frações de condições destas possibilidades.

4.5. ACESSANDO A JUSTIÇA *QUIÇÁ* OS DIREITOS HUMANOS: UMA REINVENÇÃO

A desconstrução se revelou no decorrer deste trabalho como uma estratégia, como uma filosofia das margens, da alteridade. Neste sentido, a desconstrução expõe a inexistência da origem e, por isto, para alguns, ela é vilã, enquanto, para outros, é a própria justiça. Esta condição, talvez, seja porque, em tempos que a gritaria deixou de ser um ato revolucionário, ante a incorporação desta operação a um discurso hegemônico, a desconstrução consegue distinguir a necessidade e o clamor por justiça de cada pessoa, ela proporciona “*mitigar a opressão da tradição sobre grupos subalternos (mulheres, negros, LGBT)*”²³⁸. Tal ação já introduz a desconstrução no rol dos pensamentos radicais.

Todavia, a desconstrução não se contenta em abrir uma única porta, como diz Rafael Haddock-Lobo, ela está inscrita em um labirinto, o qual contém “*muitas as portas de saída e entrada, infinitas, nesse universo que não permite de modo algum qualquer sistematização precisa*”²³⁹. E, nesse sentido, a experiência do pensamento desconstrutor não pode ser totalizadora, tampouco finita, necessita de uma instabilidade. Para Scapini:

Essa instabilidade não é um mal que se possa entender como uma certa paralisia, e, assim como as aporias, constitui a própria experiência da desconstrução e performatividade da escritura derridiana. E ainda nesse sentido, podemos referir que é nessa instabilidade privilegiada que a desconstrução incide, que confessa a sua absoluta ausência de neutralidade (...)²⁴⁰

A ausência de neutralidade está presente na desconstrução como um duplo propósito, um deles sendo o de demonstrar que os discursos, os textos, não são neutros, e o outro propósito sendo aquele que admite à desconstrução um dever de intervenção. Ou seja, o ato da

²³⁸MAGALHÃES, José Antônio Rego; MAGALHÃES, Juliana Neuenschwander. *O Pensamento de Jacques Derrida e sua recepção no seio dos estudos jurídicos: uma análise crítica*. Revista da Faculdade de Direito – UFPR, Curitiba, vol. 61, n. 2, maio/ago. 2016, p. 102. Disponível <<https://revistas.ufpr.br/direito/article/download/44177/29060>>, acessado em 30/09/2021.

²³⁹HADDOCK-LOBO, Rafael. *Derrida e o labirinto de inscrições*. Porto Alegre: Zouk, 2008, p. 11.

²⁴⁰SCAPINI, Marco Antonio de Abreu. *Derrida, Desconstrução e Democracia Por Vir*. Porto Alegre/RS: Zouk, 2019, p. 32.

desconstrução exige dela uma ação, uma constante ação, a qual pode ser traduzida em movimento. A desconstrução, desta ordem, pode ser entendida como um movimento, no sentido contrário ao de estático, fixo. Trata-se de uma constante reinvenção.

Sobre reinvenção, embora tratada na sessão 2.5 do capítulo 2, é importante resgatar esta ideia para melhor esclarecer o que aqui se pretende desenvolver. A concepção de (re)invenção, que pode ser entendida a partir de um objeto ou de um discurso, para Derrida, pressupõe a existência de um “*contrato, consenso, promessa, compromisso, instituição, direito, legalidade, legitimação*”²⁴¹. Todavia, ao tempo que a invenção pressupõe um contrato e uma legalidade, traz também com ela “*sempre alguma ilegalidade, a quebra de um contrato implícito, ela insere uma desordem na pacífica ordenância das coisas, ela perturba as propriedades*”²⁴². Tem-se, nessa concepção de invenção, um caráter aporético, que pode ser expressado na necessidade de se romper com o já instituído, para somente depois instituir o novo. Nesta ruptura, a invenção precisa superar a lei, criando outra. E, como já dito, a legitimidade do invento advém do outro.

Outrossim, a invenção, embora se constitua como algo inédito, não despreza o que já foi encontrado aí como “*tekné*”, é também uma reinvenção; “*a invenção não surge do nada, não é criada de coisa nenhuma. a invenção não inventa nada, quando nela o outro não vem e quando nada vem ao outro e do outro*”. A invenção

descobre pela primeira vez, ela desvela aquilo que já se achava aí, ou produz aquilo que, enquanto *tekhne*, não se achava aí mas não é também criada, no sentido forte da palavra, somente agenciada a partir de uma reserva de elementos existentes e disponíveis, numa configuração dada. Esta configuração, esta totalidade ordenada que torna possível uma invenção e sua legitimação, põe todos os problemas que vocês sabem, a chamemos, totalidade cultural, *Weltanschauung*, época, *épistémè*, paradigma.²⁴³

Toda invenção requer uma quebra, uma ruptura com o estabelecido, pois sem essa perturbação não seria uma verdadeira invenção. No entanto, ao mesmo tempo, toda invenção

²⁴¹ Tradução do trecho “a contract, consensus, promise, commitment, institution, law, legality, legitimation”. DERRIDA, Jacques. “*Psyche: Invention of the Other*”. In: Psyché. Inventions of the Other, Volume I. English translation. Paris: Galilée, 2007 p. 5.

²⁴² Tradução do trecho “An invention always presupposes some illegality, the breaking of an implicit contract; it inserts a disorder into the peaceful ordering of things, it disregards the proprieties”. DERRIDA, Jacques. “*Psyche: Invention of the Other*”. In: Psyché. Inventions of the Other, Volume I. English translation. Paris: Galilée, 2007 p. 1.

²⁴³ DERRIDA, Jacques *Apud* Continentino, Ana Maria Amado. A alteridade no pensamento de Jacques Derrida: escritura, meio-luto, aporia. Rio de Janeiro, 2006. 216p. Tese de Doutorado – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. p. 206.

está ligada à instituição e ao estatuto. Toda invenção implica tanto uma primeira vez quanto todas as vezes subsequentes. Seja uma máquina, um dispositivo técnico ou um poema, a primeira vez contém em si a exigência e a necessidade de repetição — a invenção inaugura e estabelece, abrindo caminho para um poder que se torna acessível a todos. Além disso, uma invenção, ao ser um descobrimento único, precisa ser singular, o que faz com que sua primeira vez também seja sua última, deixando espaço para a repetição²⁴⁴. Neste sentido, toda a desconstrução pressupõe uma invenção. Sobre isto, Derrida afirma:

A desconstrução é inventiva ou então não é nada; não se contenta com procedimentos metódicos, abre uma passagem, avança e marca uma trilha; sua escrita não é apenas performativa, ela produz regras — outras convenções — para novas performatividades e nunca se instala na garantia teórica de uma simples oposição entre performativo e constativo. Seu processo “*démarche*” envolve uma afirmação, sendo esta última ligada ao encontro — “*venire*” — em evento, advento, invenção. Mas pode apenas fazer isso pela desconstrução de uma estrutura conceitual e institucional de invenção que se neutraliza ao colocar a marca da razão em algum aspecto da invenção, do poder inventivo: como se fosse necessário, para além de um certo status tradicional de invenção, para reinventar o futuro²⁴⁵ (tradução nossa).

A partir desta ótica, a abertura que a desconstrução promove, o invento desconstrutor, revela-se como a abertura do inacessível, do que até então não foi possível, concedendo ao acesso, assim, a sua condição de possibilidade. Tornar o invento acessível acomoda a dicotomia entre teoria e prática. E, é neste sentido, que se pensa o acesso à justiça, quiçá aos direitos humanos, uma concepção que visa inventar e reinventar a possibilidade de implementação da justiça, que a torne cada vez mais acessível, ordinária.

A invenção parte de algo já inventado, requisitando o novo como parte da reinvenção. A invenção dos direitos humanos, enquanto inovação ou herança, no primeiro momento, trouxe uma mudança de paradigma e perspectiva. Todavia, o próximo passo, que seria uma

²⁴⁴ Continentino, Ana Maria Amado. *A alteridade no pensamento de Jacques Derrida: escritura, meio-luto, aporia*. Rio de Janeiro, 2006. 216p. Tese de Doutorado – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. p. 206.

²⁴⁵ Tradução do trecho: “Deconstruction is inventive or it is nothing at all; it does not settle for methodical procedures, it opens up a passageway, it marches ahead and marks a trail; its writing is not only performative, it produces rules— other conventions—for new performativities and never installs itself in the theoretical assurance of a simple opposition between performative and constative. Its process [*clemarche*] involves an affirmation, this latter being linked to the coming—the *venire*—in event, advent, invention. But it can only do so by deconstructing a conceptual and institutional structure of invention that neutralizes by putting the stamp of reason on some aspect of invention, of inventive power: as if it were necessary, over and beyond a certain traditional status of invention, to reinvent the future.” DERRIDA, Jacques. “*Psyche: Invention of the Other*”. In: *Psyché. Inventions of the Other, Volume I*. English translation. Paris: Galilée, 2007 p. 23.

reinvenção, deu espaço a uma repetição, cedeu às artimanhas da “*razão ardilosa*”²⁴⁶. Tornou-se a invenção do “mesmo”, e, como tal, não foi suficiente para conter inúmeras atrocidades vivenciadas por regimes autoritários: nazismo, fascismo, stalinismo, dentre outros. Ou mesmo reduzir enormes desigualdades estruturais, que oprimem os mais necessitados. Pelo contrário, o que ao primeiro momento foi uma ruptura, sintetizada com o advento da Declaração dos Direitos do Homem e Cidadão, sem uma nova reinvenção, tornou-se uma proliferação de contraste: “*entre homem e cidadão, entre princípio e exceção, entre cidadão e estrangeiro, e entre homens e mulheres, negros, escravizados, brancos, colonizados e todos aqueles excluídos de direitos políticos*”²⁴⁷. Isto resultou na produção de uma crise humanitária sem precedentes, onde milhões e milhões de pessoas refugiadas, sem casa, comida ou mesmo direitos, foram apagadas.

A reprodução da invenção dos direitos humanos perpetuou o atendimento ao clamor por justiça por parte de determinados grupos e pessoas, ou seja, o acesso à justiça tornou-se possível a algumas pessoas, a alguns humanos, aqueles que possuíam, conforme Costas Douzinas, as seguintes características: homem, branco, cristão, rico, urbano, heterossexual, nacional, europeu, sendo todo o restante relegado às margens. No entanto, nos termos mencionados, talvez, exaustivamente, a desconstrução, enquanto ação capaz de revelar outras possibilidades, e sem pretensão de destruir o que já foi alcançado, mostra-se apta a ouvir o clamor por justiça, quiçá pelos direitos humanos, de outras pessoas que não estão acima caracterizadas.

Isto demanda que o acesso deixe a condição estática e assuma uma condição de ação, ou melhor, passe a ser lido como “acessando”, para, assim, apropria-se da sua condição de singularidade, especificidade. Neste sentido, da mesma forma que a justiça derridiana, institucionalizada ou não, pensada a partir do direito, de uma decisão, de um julgamento, ou mesmo como uma experiência do impossível, requisita a singularidade, o acesso a essas justiças também deve assim ser pensado. Para Derrida, a singularidade da justiça está no outro, e é isto inclusive que rompe o solipsismo, que torna possíveis a invenção e a necessidade de se reinventar um novo acesso.

²⁴⁶ COSTA, José André da. *Jacques Derrida. Direitos humanos: "hiatos" entre direito, política e justiça*. In: CARBONARI, P.C. Sentidos filosóficos dos direitos humanos: leituras do pensamento contemporâneo. Passo Fundo: IFIBE, 2013, p. 92.

²⁴⁷ DOUZINAS, Costas. *O fim dos direitos humanos*. São Leopoldo: Unisinos, 2009, p. 108.

Entretanto, o outro é, por princípio, inacessível, já diria Lévinas. Esta inacessibilidade, por sua vez, revela-se como condição de possibilidade da ética, da justiça ou mesmo, conforme Zevallos: “*como condição de im/possibilidade da relação com o outro ou uma relação sem relação, para além do presente*”²⁴⁸. O outro absolutamente outro levinasiano, ou mesmo o outro qualquer outro derridiano abrem a possibilidade de reinvenção dos direitos humanos, porque não permite a apreensão por parte do direito das características da humanidade — o outro é qualquer outro na plenitude de sua singularidade. Este movimento de abertura à alteridade, ao chamado do outro, ao clamor do outro é o mesmo movimento da justiça. É a responsabilidade como condição de possibilidade da justiça. A responsabilidade se apresenta como uma resposta de um sujeito ao clamor do outro, uma resposta chamada na ausência do rosto do outro.

O rosto do outro é sempre ausência que chama à responsabilidade. Uma resposta que não é dívida, nem gratidão, nem lei (direito), pois é um responder diante do outro a um chamado por justiça, que converte o eu em um sujeito ético; a vinda do outro é sempre um acontecimento que demanda um acolhimento, pura e simplesmente como outro, para além de qualquer universalidade da lei. Um sujeito que assume o impossível perante uma tarefa absolutamente infinita e ilimitada que é a singularidade do outro²⁴⁹.

A responsabilidade enfrenta a dificuldade de fornecer uma resposta única em um contexto específico. Nesse sentido, o acesso à justiça, como experiência da alteridade, é impossível. O acesso à justiça representa o próprio impossível, pois é o que permite responder ao chamado do outro, uma vez que acessar a justiça não seria possível sem uma referência deslocada para a infinita alteridade do outro. Na presença do outro, o acesso é constantemente modificado, e é a partir dessas mudanças e de como elas se entrelaçam no pensamento que a ação ocorre.

²⁴⁸ ZEVALLOS, Verônica Pilar Gomezjurado. *ÉTICA DO IMPOSSÍVEL: um estudo da justiça a partir de Derrida e Lévinas*. Tese de conclusão do curso de Doutorado em Filosofia, apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Vale do Rio dos Sinos. SÃO LEOPOLDO, 2014, p. 136.

²⁴⁹ *Ibidem*, p. 117.

5. CONCLUSÃO

“Um muro separa a rua da calçada. Construção linear, meio-fio é o fio inteiro estendido do começo ao fim da via. E continua depois da esquina, na próxima rua, depois do sinal, na cada bacana, por trás do fiteiro, na frente de uma loja, meio-fio, fio inteiro, linha de interação, pedra de elevação, antes da calçada, antes da porta.”

Regina Célia Barbosa

Há duas partes do trabalho que, por si, já indicam um problema: a primeira é o início (a introdução) e a segunda é o fim (a conclusão), sobretudo, quando se propõe pesquisar sobre a desconstrução e a justiça. É que, para o pensamento desconstrutor, o fim é sempre prorrogado, está no depois de, é adiado, principalmente, se ele for sinônimo de conclusão, de fechamento. No movimento da desconstrução não há uma conclusão, um fim, porque ele se apresenta como infinito. Isto ocorre em razão da desconstrução ser herdeira de um pensar que buscava radicalizar com todas as concepções totalizantes, herdeira do pensar husserliano, heideggeriano, nietzchiano, freudiano, levinasiano, dentre outros que se colocaram na direção de abrir o enclausuramento promovido pela filosofia e sua tentativa de descobrir a origem, a essência das coisas. Neste sentido, não se tem a pretensão de responder perguntas, tampouco expor resultados, mas sim desenhar o percurso trilhado nesta pesquisa e, assim, expor o cumprimento dos objetivos, inicialmente, propostos.

A presente dissertação teve como força motriz o desejo de se pensar sobre a (im)possibilidade do direito humano de acesso à justiça, enquanto experiência do impossível, na concepção derridiana. E, para tanto, pretendeu-se compreender a estratégia do pensar desconstrutor; identificar a distinção entre direito e justiça promovida pela desconstrução derridiana e suas implicações sobre a alteridade; por fim, discutir sobre a questão do acesso, do acesso à justiça, quiçá aos direitos humanos.

Neste caminho, compreender a estratégia da desconstrução desenvolvida por Jacques Derrida, filósofo argelino, apresentou-se como etapa inicial, sendo o primeiro capítulo responsável pelo cumprimento de tal etapa. No mencionado capítulo a desconstrução se apresenta como possibilidade de questionar o discurso hegemônico pautado na lógica da centralidade, que além de impedir a possibilidade do acesso à justiça, exclui a existência daqueles que clamam por ela. E a desconstrução, ciente desta atitude, age em direção de expor as fissuras, demonstrando a existência de outras possibilidades que não as advindas do centro.

A desconstrução, a fim de cumprir a promessa de liberar outros sentidos, debruçou-se sobre a fenomenologia e o estruturalismo, encontrando, na linguagem, um ponto comum para

primeiro demonstrar a incoerência do sistema, e depois sustentar a sua tese de que não há uma origem. Para isso, Derrida confronta o conceito de linguagem na sua forma oral e escrita destacando a lógica da derivação. Ele argumenta que a escrita está ligada à representação da linguagem falada e é considerada como separada da unidade entre voz e sentido. A palavra (signo) indica um significado ou objeto ideal, e essa definição se manifesta na forma oral como a representação daquilo que está sendo definido. A pronúncia oral da palavra é vista como a representação mais próxima da verdade e da origem. Todavia, a escrita, enquanto significante (representação), não é apenas um suporte para a linguagem, mas uma possibilidade que permeia e é fundamental para a existência dos objetos ideais. Tal perspectiva vai além da dicotomia tradicional entre linguagem oral e escrita, na qual a escrita era considerada subordinada. Isto, por sua vez, não significa que a palavra escrita deixe de representar o significante do significante, mas sim que o significado está incluído no próprio significante. Neste sentido, como não há significado em si, também não pode haver significante em si, e, por consequente, não se pode sustentar a existência de uma origem.

Para se obter esta conclusão, a desconstrução necessita adentrar o sistema metafísico tradicional e reconhecer a oposição e a hierarquia dos termos. Com o reconhecimento da oposição, subverte-se o sistema, que ordena um conceito em detrimento do outro. E para não cair na reprodução da lógica tradicional, Derrida vai fornecer alguns, como ele mesmo diz, quase-conceitos, dentre eles: “*escritura*”, “*identificação*”, “*disseminação*”, “*rastro*”, “*indecidível*”, “*différance*”. Ele chama de “quase-conceito” por se tratar de operações que permanecem abertas e que se desfazem tão logo aplicadas. Cumpre ressaltar, que os “quase-conceitos” não se restringem a estes anteriormente numerados.

Os “quase-conceitos” integram o jogo que a desconstrução instala. Este jogo permite a criação de uma série de movimentos que evitam o estabelecimento de um lugar fixo ou de um conceito unitário. Isso é possível porque, nesse jogo de referências, o significado já está implicitamente incluído em sua função. A desconstrução opera liberando sentidos ocultos e apagados ao longo da história por meio dessa rede de significantes e significados. As liberações desses sentidos não se constituem em uma polifonia, mas sim em uma *disseminação*.

Na desconstrução derridiana, a liberação do sentido se faz na oposição entre presença e ausência. E, conquanto a presença tente expressar o sentido total do “ser”, ela não é capaz, porque a história do ser inicia-se pelo seu esquecimento. Neste sentido, a desconstrução chama o *rastro*, uma vez que ele envolve a percepção das marcas e seu apagamento, bem como a presença da ausência. O rastro registra tanto a marca quanto o seu desaparecimento.

Ele é definido pelo seu apagamento, já que desaparece ao aparecer. O rastro se manifesta como uma ausência, como uma não-presença, e não possui um significado próprio. A relação com o outro é estabelecida na presença e na ausência, pois se fosse apenas pela presença, a diferença escaparia. Portanto, para alcançar a justiça, é necessário considerar o sentido do que está ausente no presente, uma vez que o rastro sempre pertence ao outro.

A procura pelo rastro, no entanto, requer a inversão da ordem entre a oposição, impondo uma lógica do deslocamento, a qual deflagra a incoerência do sistema que coloca para fora os elementos que entende como secundários. O deslocamento é propiciado pela "différance". A "différance", para o pensamento derridiano, não se baseia na origem das coisas nem na presença como critério de afirmação. Tal palavra, criada por Derrida, difere de "différence" apenas na escrita do "a", mas essa diferença é dissolvida na pronúncia, tornando impossível discernir a dissimilaridade. A "différance" com "a" não tem o mesmo significado que "différence" com "e". A atribuição de significado a "différence" com "e" (diferença) não pode ser imediatamente transferida, apenas por causa de suas semelhanças na escrita e na fonética. O termo "différance" com "a" tem a intenção de demonstrar a incoerência do "logos", porque como não está presente, não será possível reivindicá-lo ao presente, ao tempo que simultaneamente se oculta e se revela em uma multiplicidade tão vasta que anula qualquer tentativa de se apreender um significado que englobe a "différance" completamente.

A palavra "différance" traz consigo a reunião dos sentidos de "adiar" e "diferença". O sentido adiar, havido na palavra "différance", refere-se à ação de remeter para mais tarde, de ter em conta o tempo e as forças numa operação que implica um cálculo econômico, um desvio, uma demora, um retardamento, uma reserva, uma representação. No pensar "différance" no sentido de diferença, de logo, elabora-se, pelo menos, que tal interpretação posta por Derrida, não seja aquela que se utiliza de artifícios para se afirmar em frente ao outro não semelhante, ou também aquela que impossibilite a possibilidade do outro coexistir, enquanto não igual ao Eu. Mas sim, a diferença que veja, na chegada do outro, o encontro das singularidades.

É nesse jogo entre rastro e "différance" que ocorre um entrelaçamento que possibilita que diferentes fios e linhas de significado ou força se desdobrem em direções distintas, prontas para se conectar a outras. A "différance" permite a conexão ou desconexão, a dobra ou o desdobramento dos fios que sustentam as estruturas. Com isso, ela contradiz a noção de organicidade, origem e significado único. Ao operar este paradoxo da "différance", é possível resistir à lógica apropriadora e redutora que o discurso filosófico tem gerado.

O paradoxo suscita a ideia de acontecimento, ou seja, do evento que escapa à compreensão e à representação completa. O acontecimento se exterioriza como uma ruptura da ordem estabelecida das coisas, algo que interrompe a continuidade da história e da experiência. A indeterminação do acontecimento é algo que está sempre além de qualquer possibilidade de antecipação ou preparação, portanto, ele é ao mesmo tempo uma fonte de incerteza e de abertura para novas possibilidades. O acontecimento se manifesta na impossibilidade.

A experiência do impossível, por ter como pressuposto um acontecimento, ou mesmo em razão do acontecimento, tem como condição a possibilidade, fazendo com que o impossível se torne possível, ou seja, que aconteça. Contudo, isso implica que já não mais haja o acontecimento, da mesma forma que, quando o acontecimento acontece, é sinônimo de que o impossível já se tornou possível, e, dessa forma, tanto o acontecimento como o impossível já se preparam para o próximo instante em que será necessário pensar a ruptura a partir de um outro acontecimento impossível. Isto se dá porque tanto o acontecimento como o impossível são sempre únicos e singulares.

A desconstrução, opera por meio de uma aporia — a aporia é um procedimento usual do pensamento derridiano, porque este se constitui em um não caminho, em um indecidível. Sem a experiência da aporia, não haveria qualquer chance de a desconstrução ser o que é; a aporia viabiliza a experiência do impossível, ou melhor, um movimento que se distancia da negação e da dialética, por estas se manifestarem, aos olhos da desconstrução, como processo de apagamento ou de supressão. O impossível permite a introdução e o funcionamento do possível. A condição de possibilidade concede uma oportunidade ao possível, mas extrai dele a sua condição de pureza.

O impossível, por ser estranho ao que já foi ou mesmo ao que está posto, está no domínio do desconhecido, ou seja, do outro. O outro simboliza a rejeição da universalidade, ou seja, da lei que permite o “eu” inventar o “outro” à simetria de quem inventa. Isto é, como resultado de uma razão, esta advinda de um “eu” consciente e singular, anuncia-se a criação do “outro” na forma de sua própria imagem. Tal reação à universalidade por parte do outro desigual, é que permite a abertura da alteridade na forma de singularidade e descondiciona a invenção do outro a si mesmo, tornando-se esse outro totalmente outro. No que se refere à abertura ao outro, a desconstrução foi deliberadamente influenciada pelas reflexões de Emmanuel Lévinas. Assim como Derrida, Lévinas é conhecido pela radicalidade do seu pensamento, pela ideia de uma ética que considera a singularidade e, por isso, não pode ser

concebida fora da experiência do outro. Ambos os filósofos, a seu modo, visam expor a tentativa de totalização do conhecimento por parte da metafísica tradicional.

Em seguida, o estudo avança para as questões do direito e da justiça, a fim de identificar a distinção entre direito e justiça promovida pela desconstrução derridiana e suas implicações sobre a alteridade. Nesta questão, atenta-se, inicialmente, para as lições de Derrida, no que se refere a associação de interdependência entre o direito e a justiça, bem como para os equívocos cometidos entre esta associação do direito à justiça. É que, apesar de o direito buscar exercer-se em nome da justiça e de a justiça exigir ser estabelecida dentro do direito, isso não implica que sejam sinônimos. Para Derrida, o direito não é justiça, tampouco a justiça fornece ao direito a sua fundamentação. O direito se revela como um ato de força, mantém com a força, o poder ou a violência uma relação interna. Neste ponto, Derrida recorre aos apontamentos kantianos, para afirmar que não há direito sem força, tampouco lei sem aplicabilidade ou ainda que não existe aplicabilidade da lei sem que haja força.

Ainda em relação à força, Derrida argumenta que ela possui um caráter diferencial, sempre se trata da força diferencial, da diferença como diferença de força, da força como *différance* ou força de *différance* (a *différance* é uma força diferida — diferente). Essa compreensão derridiana sobre o diferencial da força encontra o rastro nas expressões inglesas “to enforce the law” e “enforceability”. O caráter diferencial na força existente no direito, na sua fundação ou na sua fundamentação, resulta de uma autoridade. Para abordar a questão da autoridade do direito, Derrida vai assimilar os ensinamentos de Pascal e Montaigne, afirmando a existência de um fundamento místico da autoridade. Esse fundamento místico aponta para a noção de que o direito não seria estabelecido apenas por si mesmo, mas sim a partir de uma violência que se oculta dentro da lei, permitindo que esta seja apresentada como “justa”. Sobre a violência que se oculta na lei, Derrida vai utilizar os escritos benjaminianos, com o intuito de desinterditar a discussão sobre a violência que se abriga no manto das normas.

Seguindo Walter Benjamin, Derrida vai considerar que a discussão sobre a violência foi interdita, em razão dela se tornar critério de julgamento. Ou melhor, ao institucionalizar a violência, ora como um meio, ora como um fim, o direito furtou a possibilidade de criticar a própria violência. Benjamin atribui isto às correntes que justificam a existência do direito (jusnaturalismo e juspositivismo). É que para o jusnaturalismo, o justo se apresenta como um fim natural, o que legitima a utilização de meios violentos para atingir o fim, enquanto para o juspositivismo é assegurado ao direito a utilização de meios justos para atingir fins justos. Ou seja, o direito natural busca “justificar” os meios através da justiça dos fins, enquanto o direito

positivo visa "garantir" a justiça dos fins por meio da "justificação" dos meios. É nesse sentido que a discussão sobre a violência sofre interdição pelo sistema de justiça.

Ademais, Benjamin estabelece a existência de dois tipos de violência pertinentes ao direito — a violência fundadora e a conservadora. A "violência fundadora" seria aquela que objetiva instituir e instalar um novo direito, dando-lhe origem. Esse tipo de violência implicaria em uma ameaça à própria constituição do direito. A "violência conservadora" seria, por sua vez, aquela que visa preservar, garantir a existência do direito. Tal violência é utilizada pelo Estado, através de suas instituições jurídicas e legais, como a polícia e o sistema judiciário, com o objetivo de manter a ordem e a estabilidade social, sem questionar as desigualdades e opressões que elas mantêm. No entanto, para Derrida, a exposição da violência fundadora do direito demonstra-se como um direito ao direito, ou seja, a possibilidade de se justificar, legitimar ou mesmo transformar as relações jurídicas, constituindo-se como uma "*epokhé*", que suspende o direito.

Demonstrado que o direito não é fundado, bem como que o direito não é a justiça, Derrida parte para investigar o que seria a justiça e suas condições de possibilidade. Ele faz isso a partir da oposição entre a desconstrutibilidade do direito e a indeconstrutibilidade da justiça. Para Derrida, o direito é calculável, porque o seu resultado é fruto de um método e feito para ser replicado; o direito é universal, orbita em torno do previsível, do risco feito no chão com a faca, que indica a linha de não ultrapassagem. A justiça, por sua vez, é incalculável, não defende, tampouco depende de hierarquias para acontecer, e, portanto, é livre; a justiça é o pensamento da singularidade, é o horizonte que está para além dos olhos, embora diante deles aconteça.

Tais afirmações são possíveis porque Derrida afirma que a desconstrução é a justiça. Isto é, justiça não é um método, um procedimento, um conceito que se define. E, da mesma forma que a desconstrução, a justiça se preocupa com as margens, com a revitalização do que foi apagado, bem como radicaliza com as linhas postas como limites. A justiça, neste sentido, apresenta-se como uma experiência do impossível, e desta forma não pode ser aprisionada. Todavia, a partir do jogo da desconstrução, na medida em que a justiça não pode ser aprisionada, em razão da sua impossibilidade de ser, há um desvelar das suas condições de possibilidade. A impossibilidade do aprisionamento da justiça é conduzida por uma experiência aporética. Uma instância em que o impensado encontra lugar naquilo que seria incompatível com a estrutura do direito. As aporias do direito na obra derridiana se apresenta a partir de: a *epokhé* da norma; a assombração do indecidível; a urgência que barra o horizonte do saber. Estas aporias expressam, para Derrida, as condições de possibilidades da

justiça, dentre as quais a liberdade, a singularidade e a responsabilidade, devem estar presentes.

Reveladas as condições de possibilidade da justiça, o trabalho vai abordar a questão dos direitos humanos, a partir da sua promessa por justiça, de modo que possa refletir sobre a questão do acesso, do acesso à justiça, quiçá aos direitos humanos. Para tanto, apontaram-se aspectos relacionados à fundamentação dos direitos humanos, a partir das teorias jusnaturalista e juspositivista, sendo ressaltado o seu caráter universal e universalizante, ou seja, que os direitos humanos expressam normas universais, extraída a partir de um *logos* tão evidente que passa a ser inquestionável. O reconhecimento dessa regra universal expressa um valor moral do “bom” e, portanto, a regra deve ser universalizada. Neste sentido, chama-se o pensamento desconstrutor para expor as rasuras que foram apagadas, e que impossibilitam o cumprimento da promessa de justiça, outrora anunciada na invenção dos direitos humanos.

A partir de uma *identificação* entre direitos humanos e acesso à justiça, sintetizada no direito humano de acesso à justiça, foi iniciada a reflexão sobre o acesso à justiça. Neste ponto, aproveitou-se as compreensões derridianas sobre o direito e a justiça, utilizando-se do movimento da desconstrução. Neste caminhar, é trazido ao trabalho a discussão que permeia a questão que instaurou esta dissertação, ou seja, sobre a condição de (im)possibilidade do direito humano de acesso à justiça. Tendo como referência a singularidade como condição de possibilidade da justiça, este trabalho apresentou a compreensão do significado da palavra “*acesso*”.

O termo “acesso”, derivado do latim “*accessus*”, trouxe uma acepção de “*caminhar para aproximar-se, ir ou vir para*”. E, partir disto, foi possível deduzir, dentre outras coisas que há uma intencionalidade na conduta do indivíduo que manifesta a vontade de acessar, como também que a vontade de acessar se dá em razão de algo ou alguém. Todavia, embora tratado de forma abstrata, não há uma abstração na intenção de acessar, o que se deseja acessar revela-se sempre concreto, específico. Nestes termos, a discussão sobre acesso teve como ponto de partida a singularidade. Outrossim, após a introjeção das operações da desconstrução, foi possível perceber que, numa lógica tradicional metafísica, o inaccessível é o termo hierarquicamente superior, é a regra, está na origem, enquanto o acesso é uma derivação. Isto resultou na exposição do seguinte paradoxo: como pode o inaccessível ser universal, se o universal não é acessível. Ou melhor, a lei geral e universal só é assim entendida porque é acessível a todos e a todo tempo.

Perseguindo os rastros foi possível verificar que, sobre o acesso, há sempre uma restrição, um caráter restritivo, este inclusive herdado desde a antiguidade. E, conquanto a

modernidade, mesmo considerando a chegada dos direitos humanos, o caráter restritivo, evidenciado no acesso, ainda se fez presente, dissimulado, desta vez, por uma aparente universalidade do direito, como também pelo conceito de sujeito, advindo da natureza humana. Isto foi possível perceber a partir da Declaração de Direitos do Homem e do Cidadão de 1789, a qual criou dois planos, duas categorias: uma de ordem externa ou internacional, destinada ao homem em geral, e outra local, de caráter mais comunitário, de plano interno ou nacional e destinado ao cidadão.

Desta forma, o caráter restritivo do acesso permaneceu tanto no plano internacional quanto no plano nacional, mesmo numa perspectiva derivada da concepção de direitos humanos. Todavia, a estratégia da desconstrução sempre apresenta uma ambiguidade. Ela inclusive é capaz de propiciar um deslocamento, expor a diferencialidade, ser o que Derrida indica como “différance”. Tal ambiguidade, traduzida por uma força capaz de liberar outros sentidos, no caso, entre o inaccessível e o acesso, revela-se como sendo o caráter restritivo existente na concepção de acesso. Ou seja, a restrição, enquanto condição de possibilidade do próprio acesso, também expõe as condições que, na relação, impossibilita o acesso. E, nesse sentido, revela-se não como um axioma capaz de impedir a condição do próprio acesso, pelo contrário, funciona como o “différance”, como o deslocamento necessário entre o acesso e o inaccessível, expõe a dualidade que há no entre, arrebenta as portas do inaccessível, concedendo ao acesso outras possibilidades.

Isto demanda que o acesso deixe a condição estática e assuma uma condição de ação, ou melhor, passe a ser lido como “acessando”, para, assim, apropriar-se da sua condição de singularidade, especificidade. Neste sentido, da mesma forma que a justiça derridiana, institucionalizada ou não, pensada a partir do direito, de uma decisão, de um julgamento, ou mesmo como uma experiência do impossível, requisita a singularidade, o acesso a essas justiças também deve assim ser pensado. Para Derrida, a singularidade da justiça está no outro, e é isto inclusive que rompe o solipsismo, que torna possíveis a invenção e a necessidade de se reinventar um novo acesso. Embora o outro seja inaccessível, é esta condição que torna possível pensar em outros acessos à justiça. O acesso à justiça representa o próprio impossível, pois é o que permite responder ao chamado do outro, uma vez que acessar a justiça não existiria sem uma referência deslocada para a infinita alteridade do outro.

6. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANNONI, Danielle. *O direito humano de acesso à justiça no Brasil*. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 2008.

ARISTÓTELES. *A arte retórica e arte poética*. Trad. Antônio Pinto de Carvalho. São Paulo: Ediouro, 1993.

BARBOSA, Regina Célia. *Um outro um: crônicas, poemas e congruências*. São Paulo: Escrituras Editora, 2001.

BENJAMIN, Walter. Para a Crítica da Violência. In: BENJAMIN, W. *Escritos sobre Mito e Linguagem (1915-1921)*. Organização, apresentação e notas de Jeanne M. Gagnebin; tradução Susana K. Lages e Ernani Chaves. 2ª. edição. São Paulo: Duas Cidades, Editora 34, 2013.

BENNINGTON, Geoffrey; DERRIDA, Jacques. *Jacques Derrida*. Trad. Anamaria Skinner. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996

BERNARDO, Fernanda. Mal de Hospitalidade. In: NASCIMENTO, Evando (org.). *Jacques Derrida: Pensar a Desconstrução*. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.

BERNARDO, Fernanda. *Limites do Cosmopolitismo kantiano: Kant lido por Derrida*, in Kant: posteridade e actualidade, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Lisboa, 2006, pp. 697-724.

BERNADO, Fernanda. *Do “Tout autre” (Lévinas/Derrida) ao “Tout autre est tout autre” (Derrida): pontos de não-contato entre “Lévinas e Derrida”*. Conferência realizada em Paris, Collège International de Philosophie, 2007, pp. 238-266.

BERNARDO, Fernanda. *A crença de Derrida na Justiça: para além do direito, a justiça*, in Revista Agora, vol. 28, n.º 2, Coimbra, 2009, pp. 53-94

BERNARDO, Fernanda. *Entrevista com Fernanda Bernardo*, in Revista Ensaios Filosóficos, vol. V, (Abr. de 2012), Coimbra, pp. 177-184.

BERNARDO, Fernanda. *Derrida - o dom da “différance” (desconstrução - pensamento - literatura)*. Coimbra: Palimage, 2019.

BERNADO, Fernanda. *Derrida – Em Nome da Justiça: Do cosmopolitismo à alter-mundialização por vir*. Coimbra: Palimage, 2021.

BEZERRA, Paulo Cesar Santos. *Acesso à justiça – um problema ético-social no plano da realização do direito*. Rio de Janeiro: Renovar, 2001.

BOBBIO, Norberto. *A era dos direitos*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Editora Campus, 2004.

BOBBIO, Norberto. *O positivismo jurídico: lições de filosofia do direito*. Tradução e notas Márcio Pugliesi, Edson Bini e Carlos E. Rodrigues. São Paulo: Ícone, 1995.

BRASIL. [Constituição (1988)]. *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília, DF: Senado Federal, 1988.

CAPPELLETTI, Mauro; GARTH, Bryant. *Acesso à justiça*. Tradução Ellen Gracie Northfleet. Porto Alegre: Fabris, 2002.

CAVALLINI, Victor. *A justiça de olhos vendados: os discursos jurídicos da criação judicial do direito sob o olhar de uma estética marxista*. Dissertação (Mestrado em Direito) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2016.

CONTINENTINO, Ana Maria Amado. *A alteridade no pensamento de Jacques Derrida: escritura, meio-luto, aporia*. Tese (Doutorado em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2006.

CONTINENTINO, Ana Maria. *Horizonte Dissimétrico: Onde se Desenha a Ética Radical da Desconstrução*. In: DUQUE-ESTRADA, Paulo César (org.). *Desconstrução e Ética: Ecos de Jacques Derrida*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2004.

COSTA, José André da. Jacques Derrida. *Direitos humanos: "hiatos" entre direito, política e justiça*. In: CARBONARI, P.C. *Sentidos filosóficos dos direitos humanos: leituras do pensamento contemporâneo*. Passo Fundo: IFIBE, 2013, p.91-116.

DERRIDA, Jacques. *Préjugés — devant la loi*. In: NANCY, Jean- Luc et alii. *La faculté de juger*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1985.

DERRIDA, Jacques. *Margens da Filosofia*. Tradução Joaquim T. Costa e António M. Magalhães. Campinas, SP: Papirus, 1991.

DERRIDA, Jacques, *A voz e o fenômeno: introdução ao problema do signo na fenomenologia de Husserl*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1994.

DERRIDA, Jacques. *Cosmopolitas de todos os países, mais um esforço!* Tradução de Fernanda Bernardo. Coimbra, Portugal: Edições Minerva Coimbra, 2000.

DERRIDA, Jacques. *Posições*. Belo Horizonte: Autêntica. 2001.

DERRIDA, Jacques; DUFOURMANTELLE, Anne. *Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar Da Hospitalidade*. Tradução: Antonio Romane. São Paulo: Editora Escuta, 2003.

DERRIDA, Jacques. “*Psyche: Invention of the Other*”. In: Psyché. *Inventions of the Other*, Volume I. English translation. Paris: Galilée, 2007.

DERRIDA, Jacques. *A estrutura, o signo e o jogo no discurso das ciências humanas*. In: DERRIDA, J. *A Escritura e a Diferença*. Tradução de Maria Beatriz M. N. da Silva, Pedro L. Lopes e Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2009a.

DERRIDA, Jacques. *Violência e Metafísica: Ensaio sobre o Pensamento de Emmanuel Lévinas*. In: DERRIDA, J. A Escritura e a Diferença. Tradução de Maria Beatriz M. N. da Silva, Pedro L. Lopes e Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2009b.

DERRIDA, Jacques. *Carta a um amigo japonês*. Trad. Érica Lima. In: OTTONI, P. (Org). Tradução: a prática da diferença. Campinas: Ed. Unicamp/Fapesp, 2009c.

DERRIDA, Jacques. *Adeus a Emmanuel Lévinas*. Tradução de Fábio Landa e Eva Landa. São Paulo: Perspectiva, 2015.

DERRIDA, Jacques. *O Monolinguismo do outro ou a prótese de origem*. Tradução de Fernanda Bernardo. Belo Horizonte: Chão de Feira, 2016.

DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*. Tradução de Mirian Chnaiderman; Renato Ribeiro, São Paulo: Perspectiva, 2017.

DERRIDA, Jacques. “*Before the Law: The Complete Text of ‘Préjugés’*”. Translated by Sandra van Reenen and Jacques de Ville. (Univocal.) Minneapolis: University of Minnesota Press, 2018.

DERRIDA, Jacques. *Força de Lei: o fundamento místico da autoridade*. Tradução: Leyla Perrone-Moises. 3ª ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2018.

DINAMARCO, Cândido R.; WATANABE, Kazuo (Coord.). *Participação e processo*. São Paulo: Revista dos Tribunais, 1988.

Dicionário escolar Latino-Português. Organizado por Ernesto Faria. 3ª. ed. – Rio de Janeiro: Ed. MEC, 1967, p. 19.

DOUZINAS, Costas. *O Fim dos Direitos Humanos*. Tradução de Luzia Araújo. São Leopoldo: Unisinos, 2009.

DOUZINAS, Costas. Sete teses sobre os direitos humanos. *Hendu – Revista Latino-Americana de Direitos Humanos*, [S.l.], v. 7, n. 1, ago. 2018. ISSN 2236-6334. Disponível em: <<https://periodicos.ufpa.br/index.php/hendu/article/view/6016>>. Acesso em: 25 jul. 2022 doi:<http://dx.doi.org/10.18542/hendu.v7i1.6016>.

DUDLEY, Will; ENGELHARD, Kristina (Edit). *Immanuel Kant: conceitos fundamentais*. tradução de Fábio Creder Petrópolis, RJ: Vozes, 2020.

DUQUE-ESTRADA, Paulo César. *Heidegger, Hegel e a Questão do Sujeito*. IN: ABRANCHES, Antônio. Cadernos do departamento de filosofia da PUC-RJ, outubro de 1996. Vol.1, Disponível em: < <https://oquenosfazpensar.fil.puc-rio.br/oqnf/article/download/96/95/1694>>. Acesso em: 15 ago. 2022.

DUQUE-ESTRADA, Paulo César (org.). *À Margens: a propósito de Derrida*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2002.

DUQUE-ESTRADA, Paulo César (org.). *Derrida e a escritura*. In: DUQUE-ESTRADA, Paulo César. (org.). *À Margens: a propósito de Derrida*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2002.

DUQUE-ESTRADA, Paulo César (org.). *Desconstrução e Ética: Ecos de Jacques Derrida*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2004.

DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar. *Alteridade, Violência e Justiça: Trilhas da Desconstrução*. In: DUQUE-ESTRADA, Paulo César (org.). *Desconstrução e Ética: Ecos de Jacques Derrida*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2004.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Novo Dicionário Aurélio da língua portuguesa*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1986, p. 28.

GHETTI, Pablo Sanges. *Democracia Radical e Oportunidades da Justiça*. In: DUQUE-ESTRADA, Paulo César (org.). *Desconstrução e Ética: Ecos de Jacques Derrida*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2004.

GUYER, Paul. *Liberdade: vontade e autonomia*. In: DUDLEY, Will; ENGELHARD, Kristina (Edit). *Immanuel Kant: conceitos fundamentais*. tradução de Fábio Creder Petrópolis, RJ : Vozes, 2020.

HADDOCK-LOBO, Rafael. *Derrida e o labirinto de inscrições*. Porto Alegre: Zouk, 2008.

HEIDEMANN, Dietmar. *Entendimento: juízos, categorias, esquemas e princípios*. In: DUDLEY, Will; ENGELHARD, Kristina (Edit). *Immanuel Kant: conceitos fundamentais*. tradução de Fábio Creder Petrópolis, RJ: Vozes, 2020.

HUNT, Lynn. *A invenção dos direitos humanos: uma história*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

JOHNSTON, David. *Breve História da Justiça*. Tradução de Fernando Santos. São Paulo. WMF Martins Fontes, 2018.

KAFKA, Franz. *O processo*. Tradução de Modesto Carone. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

LAFER, Celso. *Filosofia e Teoria Geral do Direito: Um percurso no Direito no século XXI*. Vol. 3. São Paulo: Atlas, Grupo Gen, 2015.

LLOYD Dennis. *A ideia de lei*. Tradução: Álvaro Cabral. Imprensa: São Paulo, Martins Fontes, 2000.

MAGALHÃES, José Antônio Rego; MAGALHÃES, Juliana Neuenschwander. *O Pensamento de Jacques Derrida e sua recepção no seio dos estudos jurídicos: uma análise crítica*. Revista da Faculdade de Direito – UFPR, Curitiba, vol. 61, n. 2, maio/ago. 2016, p. 102. Disponível < <https://revistas.ufpr.br/direito/article/download/44177/29060>>. Acessado em 30 set. 2021.

MAGALHÃES, José Antônio Rego. *Direito e Violência em Jacques Derrida, Seguido de uma leitura das manifestações de junho de 2013*. 1. ed. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2017.

MARCONDES, D. e STRUCHINER, N. *Textos básicos de filosofia do direito: de Platão a Frederick Schauer*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. 2015.

MARINONI, Luiz Guilherme *Curso de processo civil, volume 1: teoria geral do processo*. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2006.

MARX, Karl. *Sobre a Questão Judaica*. São Paulo: Boitempo, 2010.

MATTOS, Fernando Pagani. *Acesso à justiça: um princípio em busca de efetivação*. Curitiba: Juruá, 2009.

MELO, Nélio Vieira de. *A ética da alteridade em Emmanuel Lévinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

MELLO, Celso Antonio Bandeira de. *Conteúdo jurídico do princípio da igualdade*. 3ª ed. São Paulo: Malheiros, 2005

MENDONÇA, J.J. Florentino dos Santos. *ACESSO EQUITATIVO AO DIREITO E À JUSTIÇA — A Revelação Jurisprudencial de um Direito Fundamental*. Tese (Doutorado em Direito) - Faculdade de Direito da Universidade Nova de Lisboa, 2013.

MENESES, Ramiro D. B. de. *A Desconstrução em Jacques Derrida: O que é e o que não é pela estratégia*. In: *Universitas Philosophica* 60, Año 30, enero-junio, 2013: 177-204.

MOREIRA, Luiz Henrique Silva. *A PÓLIS E O POLÍTICO — O Espectro Cidadão e Não-Cidadão na Antiguidade Grega*. *Revista História em Reflexão*, Vol. 15, N. 30 | jul. a dez. de 2021, p. 177. Disponível em <<https://ojs.ufgd.edu.br/index.php/historiaemreflexao/article/view/14364>>. Acessado em 20 de mar. 2023.

NIGRO, Rachel. *O Direito da Desconstrução*. In: DUQUE-ESTRADA, Paulo César (org.). *Desconstrução e Ética: Ecos de Jacques Derrida*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2004.

OLIVEIRA, Bruno Augusto Santos Oliveira. *Justiça Possível: O julgamento justo como ato ético na filosofia de Jaques Derrida*. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - FAJE 2015.

OLIVEIRA, Manoel. *Desconstrução e direito: uma leitura sobre "força de lei" de Jacques Derrida*. Dissertação (Mestrado em Direito) - UFPE, 2011.

PAES, Leticia da Costa. *A Política dos Direitos Humanos: Paradoxos e Perspectivas*. Dissertação (Mestrado em direito) – PUC/RJ, 2010.

PEDROSO JUNIOR, Neurivaldo Campos. *Jacques Derrida e a desconstrução: uma introdução*. *Revista Encontros de Vista*, n. 5, p. 9-2, jan./jun. 2010. Disponível em: <http://encontrosdevista.com.br/Artigos/Neurivaldo_Junior_Derrida_e_a_desconstrucao_uma_introducao_final.pdf> Acesso em: 18 nov. 2021.

- PEETERS, Benoît. *Derrida: Biografia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.
- PEGORARO, Olinto. *Ética e justiça*. Petrópolis: Vozes, 1995.
- PEGORARO, Olinto. *Introdução à ética contemporânea*. Rio de Janeiro: UAPÊ, 2005.
- PLATÃO. *Protágoras (diálogo sobre os “sofistas” gênero demonstrativo)*. Trad. introd. e notas: Mário Ferreira dos Santos. São Paulo: Matese, 1965.
- RODRIGUES, Carla. *Justiça e Desconstrução: entre as rachaduras da lei*. Cadernos da Escola da Magistratura Regional Federal da 2ª Região: fenomenologia e direito / Escola da Magistratura Regional Federal, Tribunal Regional Federal da 2ª Região. – Vol. 5, n. 1 (abr./set.2012), p. 144.
- RODRIGUES, Carla. *Dois Palavras para o Feminino*. Rio de Janeiro: Nau. 2013.
- RUIZ, Ivan Aparecido; TEIXEIRA, Rafael Selicani. *Do acesso à justiça: a garantia fundamental dos direitos humanos*. In: SIQUEIRA, Dirceu Pereira; DE OLIVEIRA, Flávio Luis (Org.) Acesso à justiça: uma perspectiva da democratização da administração da justiça nas dimensões social, política e econômica. São Paulo: Boreal, 2012.
- SALGADO, Joaquim Carlos. *A Ideia de Justiça do Mundo Contemporâneo*. Belo Horizonte: Del Rey, 2007.
- SALGADO, Joaquim Carlos. *A Ideia de Justiça em Kant. Seu Fundamento na Liberdade e na Igualdade*. Belo Horizonte: Del Rey, 2012.
- SALGADO, Joaquim Carlos. *A Ideia de Justiça no Período Clássico ou da Metafísica do Objeto: a Igualdade*. Belo Horizonte: Del Rey, 2018.
- SANDEL, Michael. *Justiça: o que é fazer a coisa certa*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 14ª ed. 2014.
- SALLES, Bruno Makowiecky. *ACESSO À JUSTIÇA E EQUILÍBRIO DEMOCRÁTICO: intercâmbios entre Civil Law e Common Law*. Tese de doutorado apresentada a UNIVERSIDADE DO VALE DO ITAJAÍ e UNIVALI UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PERUGIA – UNIPG. Itajaí-SC, 2019.
- SANTIAGO, Silviano (coord.). *Glossário de Derrida*, Departamento de Letras da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC/RJ), Rio de Janeiro: Ed. Franciso Alves, 1976.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. *Para uma revolução democrática da justiça*. São Paulo: Cortez, 2007.
- SANTOS, Boaventura de Souza. *PELA MÃO DE ALICE: O social e o político na pós-modernidade*. São Paulo: Cortez, 2010.
- SANTOS NETO, José Olímpio dos. *Tempo, Desconstrução e a Política em Jaques Derrida: rumo a uma Política Por-Vir*. Pará de Minas/MG: VirtualBooks Editora, 2015.

SCAPINI, Marco Antonio de Abreu. *Derrida, Desconstrução e Democracia Por Vir*. Porto Alegre/RS: Zouk, 2019.

SEARLE, John. *Realities principle: na interview with John Searle*. Disponível em <<https://www.reason.com/news/show/27599.html>>. Acessado em 21 de março de 2023.

SILVESTRE, Daniel Ribeiro. *Direito e justiça no rastro de Jacques Derrida*. Dissertação (Mestrado em Direito) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009.

SOUZA, Ricardo Timm de. *Razões Plurais: itinerários da racionalidade ética no século XX: Adorno, Bergson, Derrida, Lévinas, Rosenzweig*. Porto Alegre EDIPUCRS, 2004.

SOUZA, Ricardo Timm de. *Justiça em seus termos: dignidade humana, dignidade do mundo*. 2ª ed. — São Paulo: Titant lo Blanch, 2021.

STRATHERN, Paul. *Derrida em 90 minutos*. São Paulo: Zahar, 2002.

TURCHETTO FILHO, Fernando Antônio. *A Desconstrução e sua influência n direito: uma relação complexa*. Dissertação (Mestrado em Direito) – COIMBRA, 2017.

WATANABE, Kazuo. *Acesso à justiça e sociedade moderna*. In: GRINOVER, Ada Pellegrini. *Participação e processo*. São Paulo: Revista dos Tribunais, 1988.

ZANELLO, Valeska. *Metafísica e suas margens: a diferença entre Heidegger e Derrida*. *Trilhas Filosóficas*, Caicó, v. 1, n. 2, p. 85-101, jul./dez. 2008. Disponível em: <<http://periodicos.uern.br/index.php/trilhasfilosoficas/article/view/32>>. Acesso em: 15 mar. 2022.

ZEEVALLOS, Verônica Pilar Gomezjurado. *ÉTICA DO IMPOSSÍVEL: um estudo da justiça a partir de Derrida e Lévinas*. Tese de conclusão do curso de Doutorado em Filosofia, apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Vale do Rio dos Sinos. SÃO LEOPOLDO, 2014.

ZEEVALLOS, Verônica. Pilar. Gomezjurado. *Desconstrução e justiça: uma abertura frente ao outro*. *HORIZONTE - Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião*, v. 16, n. 50, p. 845-863, 31 ago. 2018.

ZEEVALLOS, Verônica Pilar Gomezjurado. *Ética do impossível: uma reflexão a partir da desconstrução*. *O que nos faz pensar*, Rio de Janeiro, v.28, n.44, p.4-6, jan.-jun. 2019.

ZÖLLER, Gunter. *Crítica: conhecimento e metafísica*. In: DUDLEY, Will; ENGELHARD, Kristina (Edit). *Immanuel Kant: conceitos fundamentais*. tradução de Fábio Creder Petrópolis, RJ : Vozes, 2020.