



Fernando Antônio Turchetto Filho

A DESCONSTRUÇÃO E A SUA INFLUÊNCIA NO DIREITO: UMA RELAÇÃO COMPLEXA

Dissertação apresentada à Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra
2.º Ciclo de Estudos em Direito (conducente ao grau de Mestre)
Área de Especialização em Ciências Jurídico-Filosóficas
Orientador: Senhor Doutor José Manuel Aroso Linhares

Julho - 2017



UNIVERSIDADE DE COIMBRA



**A DESCONSTRUÇÃO E SUA INFLUÊNCIA NO DIREITO:
UMA RELAÇÃO COMPLEXA**

***DECONSTRUCTION AND ITS INFLUENCE IN THE LAW:
A COMPLEX RELATION***

Fernando Antônio Turchetto Filho

Dissertação apresentada à Faculdade de Direito da
Universidade de Coimbra no âmbito do 2.º Ciclo de
Estudos em Direito (conducente ao grau de Mestre), na
Área de Especialização em Ciências Jurídico-Filosóficas.
Orientador: Senhor Doutor José Manuel Aroso Linhares.

COIMBRA

2017

RESUMO

A presente dissertação tem como escopo a elucidação do pensamento conhecido como desconstrução – a partir da análise de determinadas obras, tanto de seu pensador (filósofo franco-argelino Jacques Derrida), quanto pela ajuda de textos que contribuem para seu entendimento – para compreensão de sua influência e assimilação pelo direito, através da análise dos textos desenvolvidos pelo jurista norte-americano Jack Balkin, bem como pelos textos que o mesmo desenvolve em companhia ao jurista Sanford Levinson, dividindo-se em três trechos (que se subdividem em cinco capítulos). O primeiro trajeto cumpre traçar a desconstrução como gesto de leitura, como pensamento e como pensamento do outro, através dos motivos da hospitalidade. O segundo trecho analisa o motivo da justiça da desconstrução e sua direta influência no direito. O terceiro trecho cumpre tratar a desconstrução como ferramenta metódica, ou como instrumento, através da análise da teoria crítico-ideológica do direito de Jack Balkin, e dos efeitos da desconstrução na decisão judicial, através da analogia “direito como performance”. Ao final, traçam-se considerações que envolvem as lições de Jacques Derrida, para compreender o contexto em que o filósofo critica e compreende o direito, bem como a perspectiva de Jack Balkin (e sua projeção ao direito), para então situar as diferenças e adaptações/limitações que o jurista realiza das lições de Derrida. Por último, realiza-se uma reflexão crítica das projeções da desconstrução ao direito por ambos autores.

PALAVRAS-CHAVE: Desconstrução, Direito, Jacques Derrida, Jack Balkin.

ABSTRACT

The purpose of this dissertation is to elucidate the thought known as deconstruction – from the analysis of certain works by his thinker (the french-algerian philosopher Jacques Derrida) and by the help of texts that contribute to its understanding – to understand its influence and assimilation by law, through the analysis of the texts developed by the american jurist Jack Balkin, as well as by the texts that he develops in company with the lawyer Sanford Levinson, being divided in three sections (that are subdivided into five chapters). The first section deals with deconstruction as a gesture of reading, as thought and thought of the other, through the motives of hospitality. The second section analyzes justice as a motive of deconstruction and its direct influence on the law. The third section deals with deconstruction as a methodical tool, or as an instrument, through the analysis of the critical-ideological theory of Jack Balkin, and of the effects of deconstruction on the judicial decision, through the analogy of "*law as performance*." In the end, Jacques Derrida's lessons are drawn to understand the context in which the philosopher criticizes and understands the law, as well as the perspective of Jack Balkin (and his projection to law), in order to situate the differences on the adaptations/limitations that the jurist makes of Derrida's lessons. Finally, a critical reflection of the projections of the deconstruction in the law by both authors is carried out.

KEYWORDS: Deconstruction, Law, Jacques Derrida, Jack Balkin.

ÍNDICE

INTRODUÇÃO	6
1. JACQUES DERRIDA E A REDE MÚLTIPLA DE FRONTEIRAS	10
1.1. A desconstrução como operação de leitura – um gesto duplo.....	12
1.2. A estrutura, o signo e o jogo no discurso das ciências humanas.....	18
2. A DESCONSTRUÇÃO COMO PENSAMENTO.....	25
2.1. O <i>Ailleurs</i> , <i>Messiânico</i> e <i>Chóra</i>	25
2.2. As características da desconstrução.....	29
3. A HOSPITALIDADE COMO MOTIVO DA DESCONSTRUÇÃO – O PENSAMENTO DO OUTRO.....	33
3.1. O outro cidadão/estrangeiro kantiano pela desconstrução	34
3.2. O outro absoluto « <i>tout autre est tout autre</i> »	37
3.3. O outro « <i>tout autre</i> »	41
4. A justiça como motivo da desconstrução e sua influência no direito.....	47
4.1. Da justiça do direito à justiça infinita.....	48
4.2. A <i>epohké</i> da regra, o <i>hantise</i> do indecível e a <i>urgência</i> que barra o horizonte do saber	54
4.3. A tercialidade e o terceiro.....	58
4.3.1. Da ética à tercialidade	59
4.3.2. A tercialidade jurídica.....	61
5. A POSSIBILIDADE DA DESCONSTRUÇÃO COMO INSTRUMENTO JURÍDICO	66
5.1. <i>Critical Legal Studies</i>	67
5.2. Jack Balkin – A leitura desconstrutora no direito	71
5.3. Justiça Transcendental e Retórica	77
5.4. “ <i>Cultural-Software</i> ” – a teoria ideológica de Jack Balkin	82
5.5. Jack Balkin e Sanford Levinson – os efeitos da decisão no direito como performance	90

5.5.1. Os intérpretes e a indeterminação do texto	93
5.5.2. Os criadores do texto.....	97
5.5.3. O auditório	101
CONSIDERAÇÕES FINAIS	105
BIBLIOGRAFIA	110

INTRODUÇÃO

Intencionada na tentativa de cumprir com um itinerário possível no horizonte proposto e tematizado “*o direito como mundo prático autónomo*” pelo um seminário de *segundo ciclo em filosofia do direito*, essa dissertação pretende contribuir com a «questão prática global» do direito (e à contingência decisória das prescrições que a assimilam) através da análise pormenorizada voltada ao pensamento de Jacques Derrida, denominado de desconstrução e sua possível assimilação/influência pelo direito.¹

Assume-se, por isto, a inevitável existência de um cruzamento-sobreposição entre a crise *do direito* e da *filosofia do direito*, provocada pelo rompimento epistemológico pós-estruturalista (imediatamente reconhecíveis pelas dimensões sociológicas e funcionais²), mas também acompanhado de uma atenção especial no debate das *alternativas* propostas nos discursos que procuram assimilar a desconstrução como um método (*ao direito e no direito*³), para além do horizonte civilizacional europeu, através dos textos do jurista Jack Balkin.⁴

Neste sentido, o percurso pode ser percebido pela consideração de três trechos que se dividem em cinco capítulos. O primeiro trecho divide-se nos três primeiros capítulos. O segundo trecho está relacionado com o quarto capítulo e o terceiro trecho está relacionado com o quinto e derradeiro capítulo.

¹ “Refiro-me a uma filosofia prática *sui generis* («reflexão sobre os fundamentos») que se reconhece a si própria fora e dentro da filosofia, se não mesmo assombrada pelo duplo da *anti-filosofia*, na qual importa reconhecer a sobreposição *selectiva* dos contributos de Foucault, de Lyotard e de Derrida, tal como os vemos assumidos pela segunda geração dos *Critical Legal Scholars* e pelas *Postmodern Jurisprudences*”. In LINHARES, José Manuel Aroso. *O direito como mundo prático autónomo: “equivocos” e possibilidades*, policopiado (versão em A4), Coimbra, 2013, p. 149.

² Antecipando, desde já, que “o problema a ter em conta neste *juízo de relevância* é decerto aquele que, independentemente das respostas que lhe vierem a ser dadas, se nos impõe quando discutimos a possibilidade e a urgência de, num tempo de *pós-paradigma* ou de *ausência de paradigma* como é o nosso – ferido precisamente pela *diferença* e pela *pluralidade*, mas nem por isso menos dominado pela presença *positiva* e *negativa* do paradigma perdido (e que é evidentemente aquele que o *normativismo* moderno-iluminista consagrou!) –, interpelarmos criticamente o direito”. In LINHARES, *O direito... cit.*, p. 06.

³ “[...] o desconstrutivismo «pós-estruturalista» (*la Déconstruction, the Deconstructin with a capital «D»*) cruza-se com as diferentes instâncias do discurso jurídico – e deixa-se assimilar por estas... – assumindo duas máscaras inconfundíveis: a de uma proposta «metódica» e de uma reflexão «filosófica»”. In LINHARES, José Manuel Aroso. «Autotranscendentalidade, desconstrução e responsabilidade infinita. Os enigmas de force de loi», in *Boletim da Faculdade de Direito*, Universidade de Coimbra, Coimbra, 2006, p. 554.

⁴ Ora é a concertação exemplar destas exigências que nos autoriza a distinguir a proposta de Balkin, como é também esta que nos permite perceber uma primeira e fundamental infidelidade do seu discurso à concepção filosófico-existencial de Derrida. Trata-se, como já sabemos, de defender uma compreensão (ou pelo menos um «tratamento») «instrumental» da *desconstrução* — por uma vez assumida como «método». Cf. LINHARES, José Manuel Aroso, «A identidade na pluralidade dos critical legal scholars: um discurso da dialéctica sociedades/communitas?», in *Revista da Faculdade de Direito da Universidade Lusófona do Porto*, v. 8, n. 8, (Dez. 2016), Porto, p. 121.

O primeiro capítulo expõe uma contextualização como ponto de partida, onde analisa a vida do filósofo franco-argelino Jacques Derrida que, cercada por uma rede múltipla de fronteiras irá permitir que compreenda-se a desconstrução como um gesto de leitura inovador, sobretudo através de um texto do autor intitulado “*A estrutura, o signo e o jogo no discurso das ciências humanas*”.

O segundo capítulo tratará em pormenor da desconstrução como pensamento e como experiência (impossível e do impossível). Por mais que seja complexa essa questão, ela será pormenorizadamente analisada, e sobretudo elucidada pelos signos denominados *Ailleurs*, *Messiânico e Chóra*, imprescindíveis também para delimitar as características da desconstrução.

O terceiro capítulo encerra o primeiro trecho, tratando de analisar a desconstrução como pensamento do outro, através do motivo da hospitalidade. Com efeito, trata-se de realizar uma leitura desconstrutora sobre a questão «eu x outro» compreendida pelo paradigma moderno-iluminista (especificamente no que tange ao entendimento do filósofo Immanuel Kant) num primeiro momento, e com a ajuda de Emmanuel Lévinas, filósofo que também realiza uma releitura dessa questão, pelo que chama de meta-ética. Tal análise permitirá diferenciar a meta-ética da desconstrução, concluindo assim o pormenor acerca da desconstrução de Jacques Derrida.

O quarto capítulo insere todo o segundo trecho, pois já trata da justiça como motivo desconstrução, ao que permite iniciar a análise de sua influência no direito. Cumpre-se num primeiro momento de separar a justiça do direito (compreendida como uma estrutura aporética), da justiça da desconstrução por Jacques Derrida. Logo após essa separação e suas consequências, será tratada a questão do terceiro e a necessidade da tercialidade como um segundo laço necessário para a regulação e ordenação social, dividindo-se em dois subtópicos. Com a ajuda de E. Lévinas mais uma vez, trata-se da meta-ética a tercialidade num primeiro momento, e a tercialidade jurídica num segundo momento, ao que permitirá por fim, compreender essa questão da tercialidade do direito pelo viés da desconstrução.

O quinto e último capítulo compõem o terceiro e o último e trecho, e é responsável pela tentativa de conceber a desconstrução como um método, ou melhor, como uma ferramenta (capaz de oferecer um sentido e um *modus operandi* para o problema do direito), momento então em que serão analisados os textos do jurista norte-americano Jack Balkin. O primeiro tópico trata de contextualizar o movimento que Jack Balkin participou, denominado de *Critical Legal Studies*.

O segundo tópico já trata de inserir a leitura desconstrutora no direito, com enfoque na justificativa de Jack Balkin acerca do interesse do direito pela técnica desconstrutiva, ou como gesto de leitura de textos jurídicos.

O terceiro tópico cumpre em elucidar o conceito de justiça para Jack Balkin, como um valor transcendental que expõe a desconstrução como um instrumento, na medida em que se torna um mecanismo com finalidades programáticas pré-estabelecidas.

O quarto tópico trata da teoria do direito de Balkin, uma teoria critico-ideológica denominada de *cultural software*. Em suma, cumpre em elucidar quatro pontos importantes que situam a teoria de Balkin, ou seja, o objeto de estudo, o modo apropriado para explicá-lo (o conteúdo, a função, as causas e os efeitos, a postura interpretativa (posicionamento ideológico) de sua teoria e a auto-referência.

O quinto e último tópico analisa os efeitos da decisão judicial na concepção de Jack Balkin, em parceria com o jurista Sanford Levinson, autores que realiza uma analogia do direito como performance, ou como uma arte performática. Tal analogia compreende o direito como uma relação triangular, dividindo-se em autor/criador o texto, intérprete e auditório/público/audiência.

Para explicar cada vértice dessa relação, divide-se o último tópico em três subtópicos. O primeiro subtópico irá tratar do intérprete, ao qual serão elucidadas as estratégias de interpretação de texto, através das diferentes finalidades desenvolvidas na analogia direito como performance.

O segundo subtópico irá tratar do autor, ou criador do texto, e como essa questão deve ser encarada tendo em conta a analogia em comento. Há uma preferência pela abertura do texto a diferentes interpretações. Para elucidar a abertura do texto, trata-se de, à grosso modo, explanar acerca da refutação a nova hermenêutica do filósofo alemão Hans-Georg Gadamer, em virtude da escolha pela desconstrução dos juristas, como método na analogia direito e performance, expondo as diferenças entre ambas.

O terceiro subtópico irá tratar do auditório, apresentando seus representantes dentro de um auditório jurídico, de maneira que um novo entendimento da realização do direito poderá ser percebido, através dos efeitos causados pela analogia direito como performance na decisão judicial.

Ao final, elaboram-se algumas considerações finais tocantes ao estabelecimento das diferenças da desconstrução de Jacques Derrida e de Jack Balkin, bem como uma crítica

acerca da assimilação da desconstrução como possível instrumento de assimilação e solução ao problema contemporâneo do direito.⁵

⁵ “(...) Não, nós não sonhamos com um outro conceito, com um outro direito, com uma outra política da cidade. O que pode parecer utópico, bem sei, por mil razões, mas ao mesmo tempo, por mais modesto que seja, o que nós já começámos a fazer prova que qualquer coisa deste tipo já está em marcha – e esta marcha caótica é indissociável da turbulência de que são afectados, no tempo de um processo, os axiomas do nosso direito (...)”. In DERRIDA, Jacques, *Cosmopolitas de todos os países, mais um esforço!*, tradução de Fernanda Bernardo, Coimbra: Minerva-Coimbra, 2001, pp. 25-26

1. JACQUES DERRIDA E A REDE MÚLTIPLA DE FRONTEIRAS:

“A pedra que os construtores rejeitaram tornou-se a pedra angular.” Salmos, 118:22.

Compreender o pensamento de Jacques Derrida em seu âmago, e sua influencia em qualquer discurso das ciências humanas é algo bastante complexo, pois é imperioso ir mais longe e dar um salto para fora de tudo o quanto já se pensou ou experimentou. Devido a essa complexidade, sua profundidade torna-o muitas vezes enigmático e de difícil compreensão (o que gera certa polêmica⁶).⁷

Jacques Derrida nasceu em 1929 na Argélia, um país com diferenças gritantes. A Argélia comporta um vasto território que faz fronteira não somente com outros países, mas com o mar e o deserto. Judeu, em um país de maioria árabe dominado pela França, Derrida “sentiu na pele” o impacto causado por estas diferenças.

Sua identidade cultural-familiar não era de dominância em seu país, pelo contrário. Em virtude disto, foram geradas consequências em sua vida, principalmente no período da Segunda Guerra Mundial⁸, pois era inevitável que em seus antecedentes históricos conturbações surgissem.⁹

⁶ Derrida foi considerado por alguns como “o filósofo mais importante do fim do século XX”. Infelizmente, ninguém tinha certeza se o movimento que ele gerou – Desconstrução – fez a filosofia avançar ou se a matou. Cf. STRATHERN, Paul. *Derrida em 90 minutos*, tradução de Cássio Boechat, Rio de Janeiro [RJ]: Ed. Zahar, 2002, p. 58.

⁷ “(...) aliás, quando se fala deste filósofo a questão cronológica está, a partida, desarmada e perturbada na sua linearidade: é que está já sempre lá tudo! Se me permite a comparação com Emmanuel Lévinas, eu direi: há, como sabemos, o Lévinas de *Totalité et Infini* (1961) e há o Lévinas de *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence* (1974). Mas, com pertinência, não se pode dizer o mesmo a respeito de Jacques Derrida: não há um primeiro e um segundo Derrida, como, ainda assim, alguns pretendem. O próprio filósofo recusou mais de uma vez esta ideia”. in BERNARDO, Fernanda. «Entrevista com Fernanda Bernardo», in *Revista Ensaios Filosóficos*, vol. V, (Abr. de 2012), Coimbra, p. 181.

⁸ Os judeus argelinos receberam a nacionalidade francesa em 1870 com o Décret Crémieux (Adolphe Crémieux era tio-avô de Proust). A cidadania francesa foi retirada dos judeus argelinos durante a Segunda Guerra pelo governo da Argélia Francesa, subordinada à Vichy. Vide RIOS, André Rangel, «A literatura e a possibilidade da crítica. Derrida, McCartney, Sakharov e Arrow entre a guerra e a paz», in *Revista Ensaios Filosóficos*, volume XII, (Dez. 2015), Rio de Janeiro [RJ], NR 5, p. 156.

⁹ Expulso da escola por motivos independentes ao seu próprio comportamento, o que mais o intrigou foram as diferentes vozes que o segregavam, pois, inobstante fizessem parte do mesmo território, era como se, pré-politicamente, os cidadãos já estivessem separados por outros motivos, fossem de ordem histórico-cultural, fossem religiosa: Quando de sua adolescência, na altura da Segunda Guerra Mundial, em Outubro de 1942, foi expulso de sua escola, o Lycée de Bem Aknoun, situado em um antigo mosteiro localizado perto de El-Biar, onde viveu e cresceu até os dezenove anos de idade. O motivo da sua expulsão não foi o comportamento desordeiro, mas a aplicação de leis raciais em França e nos territórios coloniais franceses, nomeadamente na Argélia. A identidade surgiu para Derrida como um conjunto de fronteiras instáveis. Tal como ele recorda com alguma mágoa, o rapaz que foi expulso em 1942 era “um pouco negro e um judeu muito árabe que não percebeu nada daquilo que se estava a passar, e a quem ninguém deu a mínima razão para o sucedido, nem sequer aos seus pais ou amigos. Cf. BORRADORI, Giovanna. *Filosofia em tempos de terror*, tradução de Jorge Pinho, Porto: Ed. Campo das Letras, 2004, p. 35.

Nos momentos de adolescência, em casa, o filósofo recordava-se que os termos, significações e conceitos de origem judaica eram raramente ditos quando havia outras pessoas. Em suma, a linguagem utilizada entre os membros de sua família era sensivelmente mascarada, ou suavizada, na intenção de diminuir a intensidade nas diferenças religiosas.¹⁰

Quando saiu de casa aos 20 anos de idade, mudou-se para Paris para estudar no liceu *Louis-le-Grand*. Passados alguns anos da Segunda Guerra Mundial, o autor recorda-se que a discriminação desta vez não era por ser judeu¹¹, tampouco argelino, mas, sobretudo, por pertencer ao grupo dos pensionistas dentre o resto dos estudantes que tinha renda própria.

Os pensionistas usavam uma blusa cinza como forma de identificação e, conseqüentemente, eram discriminados por parte de alguns estudantes que possuíam maior renda. Outrossim, havia uma discriminação contra os estudantes do liceu pelos alunos da *Sorbonne* na rua da frente.¹²

A fonte das discriminações sofridas deve-se pelas diferenças existentes em países que fazem fronteira com múltiplos territórios: Judaísmo e Cristianismo, Judaísmo e Islão, Europa e África, França Continental e as colônias, o mar e o deserto, ao que tornou a vida do filósofo um verdadeiro desafio. É o mesmo desafio que Derrida apresenta à filosofia.¹³

Ao refletir acerca das fronteiras territoriais múltiplas, as diferenças (territoriais, costumeiras, culturais, linguísticas, religiosas...) construídas e cogitadas historicamente pelo ser humano, quando confrontadas com outras diferenças, são capazes de abrir infinitos ramos de novas diferenças.

Em suma, seria necessário considerar a diferença histórica, cultural, linguística, territorial e temporal de qualquer estrutura sensível ou cognitiva, comparando-a logo em seguida com outras histórias, culturas, línguas, lugares e tempos diferentes, para perceber que

¹⁰ “Na minha família e entre os judeus argelinos raramente dizíamos ‘circuncisão’, era antes ‘baptismo’, não era *bar mitzvah* mas sim ‘comunhão’, para suavizar, diminuir a intensidade através de uma aculturação receosa, de que sempre sofri mais ou menos conscientemente, os acontecimentos inevitáveis, sentidos como tal, não ‘católicos’, violentos, bárbaros, difíceis, ‘árabes’, circuncisão circuncidada, interiorizada, acusação secretamente assumida de homicídio ritual”. Cf. BORRADORI, Op. cit., p. 35.

¹¹ “*Being Jewish was no particular problem, either: in a milieu such as Louis-le-Grand, in the immediate postwar years, it was a source of neither awkwardness nor of prestige. Some pupils could fl aunt anti-Semitic opinions, but their comments were vague and general, as if they did not in the least apply to fellow pupils whom they knew to be Jewish*”. Cf. PEETERS, Benoît. *Derrida A Biography*, tradução de Andrew Brown, Cambridge: Ed. Polity Press, 2013, p. 38.

¹² “*At the Lycée Louis-le-Grand, in those days, there was a real barrier between the boarders and the rest. There were very many khâgne classes, and in them two completely distinct groups formed, united by one thing alone: disdain for students on the other side of the rue Saint-Jacques, at the Sorbonne, far removed from the holy of holies of French higher education comprised by the grandes écoles*”. PEETERS, Op. cit., p. 37.

¹³ Cf. BORRADORI, Op. cit., p. 35.

qualquer tipo (estrutural, formal, sistêmico, sensível, cognitivo, textual...) está apto a sofrer transformações no momento desta colisão.

A fim de esclarecer melhor esta afirmação, vale mencionar um exemplo. Dentre as diferentes estruturas cogitadas pelo ser humano, a estrutura linguística é mencionada por Derrida em diversos textos. No documento “The ends of Man”¹⁴, o conceito de ser humano é criticado pelo autor:

Tome-se como exemplo o ser humano. A maior parte das pessoas partiria do princípio que é uma designação evidente por si só: um ser humano é um membro da espécie humana. O problema é que tanto “humano” como “espécie” são termos que se ramificam em labirintos historicamente construídos que alargam e complicam indefinidamente o espectro semântico desta frase. Por um lado, a espécie humana, como acontece com todas as espécies, está inscrita na história evolutiva: a questão de saber quando nos tornamos humanos depende do princípio de classificação que adotarmos, que em teoria pode ser diferente do que é. Por outro lado, o adjetivo “humano”, que acompanha quer a noção de um ser humano quer toda a espécie, coloca-nos perante a questão de saber o que significa “humano”. Será que isso quer dizer agir como humano? Como é que demarcamos o comportamento humano? Nem sequer podemos começar a abordar esta questão sem se referir à noção de natureza humana, da sua humanidade ou desumanidade.¹⁵

Conforme o trecho acima, percebe-se que Derrida submete o conceito de ser humano à rede de múltiplas fronteiras de narrativas históricas, culturais, linguísticas, temporais, entre outras, pois este termo já se alargou por todas estas diferenças. Para Derrida, nessa altura e para o resto da sua vida, cada palavra ramifica-se numa rede de ligações históricas e textuais.¹⁶

Portanto, é inequívoco afirmar que a rede de ligações múltiplas de diferenças norteia o pensamento do filósofo, que cautelosamente atenta-se ao momento desse acontecimento denominado na academia como desconstrução. O tópico a seguir cumpre esclarecê-la.

1.1. A desconstrução como operação de leitura – um gesto duplo

Viu-se no capítulo anterior que a vida do filósofo Jacques Derrida fora bastante conturbada, sobretudo pela discriminação sofrida nos tempos de formação acadêmica. Outrossim, viu-se que a atenção dedicada à rede múltipla de diferenças serve como “uma

¹⁴ O documento em que Derrida segue esta linha de argumentação é o “*The Ends of Man*” e foi apresentado durante a conferência intitulada “*Philosophy and Anthropology*” que decorreu na cidade de Nova Iorque, em Outubro de 1968. Foi solicitado que Derrida comentasse o estado do debate sobre o humanismo na filosofia francesa pós Segunda Guerra Mundial. Cf. BORRADORI, Op. cit., p. 35.

¹⁵ Cf. BORRADORI, Op. cit., p. 36.

¹⁶ Ibidem, p. 35.

bússola” em seu pensamento, o pensamento da diferença, conhecido academicamente como desconstrução. Mas o que seria a desconstrução?

Mesmo dona do nome, arrica-se afirmar que a desconstrução não é, ou não se obtém objetivo-descritivamente, metodologicamente. Reduzi-la não é possível, seja como um conceito ou como um método¹⁷, sob pena de absolutamente não entender a novidade do pensamento que tenta subverter as próprias noções de conceito e método.¹⁸

A desconfiança de definição do termo se dá, sobretudo, pelo abandono quanto ao *prius* ontológico dos discursos filosóficos ocidentais. Ainda que não os desconsidere, Derrida pretende suspendê-los ao abrir mão da pergunta filosófica por excelência: – “O que é?!”.¹⁹

O pensamento da diferença escapa ao próprio tempo, ao contexto histórico e ao homem, pois o ser não escolhe as suas experiências, mas as experiências que o escolhem. Ao desconsiderar o ser como ponto de partida de seu pensamento, a desconstrução aparece como pensamento impossível (de ser descrito) e do impossível (não vem do ser). Além da concepção sujeito-objeto no tempo, a desconstrução desafia esta própria rigidez.¹⁹

Em que pese o estudo de um pensamento impossível e do impossível, a desconstrução pode vir a ser praticada no gesto de leitura (mesmo que não se reduza em um método de leitura). A desconstrução não é um modelo linguístico-gramatical, interpretativo, semântico ou qualquer outro modelo de leitura/escritura, mas esses modelos devem ser submetidos à desconstrução.²⁰

¹⁷ “La desconstrucción no es un método y no puede ser transformada en método. Sobre todo si se acentúa, en aquella palabra, la significación sumarial o técnica. Ciertamente es que, en ciertos medios universitarios o culturales (pienso en particular en Estados Unidos), la «metáfora» técnica y metodológica, que parece necesariamente unida a la palabra misma de «desconstrucción», ha podido seducir o despistar. De ahí el debate que se ha desarrollado en estos mismos medios: puede convertirse la desconstrucción en una metodología de la lectura y de la interpretación? Puede, de este modo, dejarse reapropiar y domesticar por las instituciones académicas?”. Cf. DERRIDA, Jacques. *Carta a un amigo japonés*, tradução de Cristina de Peretti (em El tiempo de una tesis: Deconstrucción e implicaciones conceptuales), Barcelona: Proyecto A Ediciones, 1997, p. 24.

¹⁸ Cf. VASCONCELOS, José Antônio. «O que é a desconstrução?», in *Revista de Filosofia*, vol. 15, n.º 17, (Jul./Dez. de 2003), Curitiba [PR], p. 74.

¹⁹ “A relação entre sujeito e objecto cumpre-se na actualidade do cogito, e dessa forma, insere-se na trama do tempo. O idealismo procurou depurar o sujeito desta última contaminação pelo tempo, desta última confusão de estar no seio do acontecimento chamado a fundar o ser. Empreendimento que impõe uma escamoteação ou uma dedução do tempo. [...] Para Kant, é uma forma fenomenal a que o sujeito recorre, mas em que não se reconhece; para Hegel é qualquer coisa que o espírito se lança para se realizar, mas de que é originalmente distinto”. Cf. LÉVINAS, Emmanuel. *Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger*, tradução de Fernanda Oliveira, Lisboa: Instituto Piaget, 1997, pp. 69-70.

²⁰ “Ésta, [a desconstrução] no se limita ni a um modelo linguístico-gramatical, ni siquiera a um modelo semântico, y menos aún a um modelo maquínico. Estos modelos mismos deberían ser sometidos a um cuestionamento desconstrutivo. Ciertamente es que, más adelante, dichos modelos han dado origen a numerosos malentendidos sobre el concepto y el término de desconstrucción, pues se há caído em la tentación de reducir ésta a aquellos”. Cf. DERRIDA, *Carta...* cit., p. 24.

Ao expor os fundamentos tradicionais dos discursos filosóficos e literários no ocidente através de uma obra autoral, inserido em um determinado período cultural-histórico, o desconstrutor dá cabo a um duplo gesto.²¹

O primeiro consiste em localizar os filosofemas inseridos no texto, isto é, as verdades absolutas que dão suporte aos termos que dela derivam, seguido de um segundo gesto ocupado de suspender, ou derrubar, a hierarquia de um conceito sobre o seu conceito oposto, retirando sua ordem de prevalência:

Para Derrida, o pensamento metafísico tradicional, por ele chamado de logocêntrico, jamais se desvinculou de uma abordagem que identifica pares de oposições – razão x sensação, espírito x matéria, identidade x diferença, lógica x retórica, masculino x feminino, mas, sobretudo, fala e escrita, estabelecendo a primazia do primeiro sobre o segundo termo da oposição. Esta hierarquização das relações opositivas nos remete a uma categoria fundamental, a presença, a partir da qual podemos explicar a realidade em geral.²²

Em um determinado texto, a hierarquia de um termo pode passar despercebida. Isso acontece quando o termo é mais geral, central ou privilegiado do que o termo oposto. Derrubar essa hierarquia seria o primeiro gesto atento do desconstrutor.²³

Imperioso se faz perceber e denunciar a pretensão de um conceito em fixar a prevalência de significado (e assim tentar escapar do jogo infinito de diferenças). A hierarquia de um conceito deve-se ao que Derrida chama de «logocentrismo»²⁴ ou «metafísica da presença»²⁵. Em suma, no primeiro gesto:

²¹ A leitura se faz num duplo gesto: a – ler o texto no seu interior – o que ele diz – os seus filosofemas; b – ler o texto de fora – o que ele dissimulou ou recalçou – suas metáforas. Cf. 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. 17.

²² Cf. VASCONCELOS, Op. cit., p. 74.

²³ “É, pois, necessário antecipar um duplo gesto, segundo uma unidade simultaneamente sistemática e como que afastada de si mesma, uma escrita desdobrada, isto é, multiplicada por si própria, aquilo a que chamei em ‘*La double séance*’, uma dupla ciência: por um lado, atravessar uma fase de derrubamento. [...] aceitar essa necessidade é reconhecer que, numa oposição filosófica clássica, não tratamos com uma coexistência pacífica de um vis-a-vis, mas com uma hierarquia violenta. Um dos dois termos domina o outro (axiologicamente, logicamente, etc.), ocupa o cimo. Desconstruir a oposição é primeiro, num determinado momento, derrubar a hierarquia”. VASCONCELOS, Op. cit., p. 74.

²⁴ “Centramento da metafísica ocidental no significado, que tem o privilégio da proximidade com o *logos*, com a determinação metafísica da verdade — *eidos* —, com o ente como presença* — *ousia*. [...] No pensamento socrático, a autognose — *sophrosunè* —, a busca da verdade e do conhecimento de si, o estabelecimento da ontologia são feitos deixando de lado, e desprezando, o conhecimento mítico ou sofisticado. O conhecimento filosófico se efetua através do método dialético que supõe o ser presente à sua fala — *phoné* —, a fim de se ‘submeter à pesquisa mútua e de procurar se conhecer pelo desvio e a linguagem do outro’. Portanto, através de uma relação dialética eu/ outro, ambos em presença”. Cf. SANTIAGO, Op. cit., p. 56.

²⁵ “[...] «ambição» mais ou menos inconfessada de decifrar uma verdade ou uma origem que escapem ao jogo da significação”. LINHARES, *Autotranscendentalidade... cit.*, p. 553 (NR 1).

The deconstructor looks for the ways in which one term in the opposition has been “privileged” over the other in a particular text, argument, historical tradition and social practice. One term may be privileged because it is considered the general, normal, central case, while the other is considered special, exceptional, peripheral or derivative. Something may also be privileged because it is considered more true, more valuable, more important, or more universal than its opposite. Moreover, because things can have more than one opposite, many different types of privileging can occur simultaneously.²⁶

Ao apontar e inverter a supremacia de um conceito no decorrer da leitura, expõe-se os pressupostos fundamentais como consequência (termos concebidos como signos centrais que pertencem ao campo da metafísica ocidental²⁷). O que acontece é o rompimento que a desconstrução provoca no fundamento lógico que organiza e dá sentido ao texto, ocasionando um abalo que descentraliza o termo, quedando-se a hierarquia.²⁸

Por exemplo, entre os opostos «causa x efeito», o segundo termo deriva do primeiro (anterior é uma causa, posterior seu efeito, conforme a tradição). A desconstrução como primeiro gesto de leitura irá inverter esta hierarquia «efeito x causa». Assim, o efeito seria entendido como causa da sua própria causa.²⁹

Outro exemplo que pode ser suscitado é entre os opostos «fala x escrita»³⁰. Na obra “*A farmácia de Platão*”, Derrida realiza uma releitura da obra platônica “*Fedro ou da beleza*”, especificamente no que toca à origem da escrita, no diálogo entre Sócrates e Fedro.³¹

²⁶ BALKIN, Jack M. «Deconstruction», in *A companion to philosophy of law and legal theory*, revisado por Dennis Patterson, 2.^a ed., Chichester: Blackwell Companions to Philosophy, 2010, pp. 361-362.

²⁷ “Derrida reconhece em Husserl, Freud, Lévi-Strauss, Heidegger e Saussure, entre outros, signos pertencentes ao campo da metafísica, apesar das tentativas de sair desse sistema. Para ele, de fato, são três os discursos teóricos que importam para se pensar o ato de descentramento, para solicitar esse campo: a — a crítica nietzschiana da metafísica: crítica dos conceitos de ser e de verdade, substituídos pelos conceitos de jogo, de interpretação e de signo (não comprometido com o fonocentrismo); b — a crítica freudiana da presença a si, crítica da consciência, do sujeito e da identidade a si; c — o questionamento heideggeriano da metafísica, da ontoteologia e da determinação do ser como presença”. In SANTIAGO, Op. cit., p. 18.

²⁸ O descentramento é, pois, a abolição de um significado transcendental que se constituía como centro do texto. Descentramento é a independência total da cadeia dos significantes. Cf. SANTIAGO, Op. cit., p. 17.

²⁹ Cf. SANTIAGO, Op. cit., p. 75.

³⁰ “A metafísica logocêntrica, que é também a metafísica da escritura fonética, se estabelece a partir de um sistema de oposições comandado por uma escala de valores que promove o rebaixamento da escritura, por considerá-la mera técnica a serviço da phoné, na dependência da qual se encontra o logos. Uma boa escritura — interior, natural, viva, inteligível, que guarda proximidade com a essência do ser — se opõe a uma má escritura — externa, artificial, morta, sensível, distanciada da verdade e da essência do ser. É esse sistema de oposições em que se encontra tematizado em Platão e que percorre todo o discurso filosófico que se denuncia na leitura desconstrutora”. In SANTIAGO, Op. cit., p. 56.

³¹ “SÓCRATES: Pois ouvi contar que, perto de Náucratis, no Egípto, havia um daqueles deuses antigos do lugar, cujo símbolo sagrado era a ave a que chamam íbis. O nome dessa divindade era Theuth. Pois dizem que foi ele o primeiro a descobrir a ciência do número e do cálculo, a geometria e a astronomia, também o jogo das damas e o dos dados e, ainda por cima, a escrita. O rei de todo o Egípto, nessa altura, era Tamos, que habitava a grande cidade da parte alta do país, que os Helenos chamam Tebas Egípcia e cujo deus é Âmon. Theuth foi até ao seu palácio, mostrou-lhe os seus inventos e disse que precisavam de ser distribuídos aos outros habitantes do Egípto. O rei, no entanto, perguntou-lhe que utilidade tinha cada um deles, e, perante as explicações do deus, conforme

Ao analisar em pormenor o diálogo, Derrida atenta que Platão recorre ao mito, quando firma a escrita como secundária à fala, exposta pela ambivalência do termo *phármakon*, caracterizado ora como remédio (na acepção da divindade Theuth), ora como veneno (contestado pelo rei do Egito, Tamus).³²

Platão tenta dominar a ambiguidade do termo conforme a vontade do rei Tamus e suas crenças (no que o próprio entende por «verdadeiro x falso», «bem x mal», «essência x aparência»). Nesse sentido, o primeiro gesto da desconstrução suspenderá o discurso do rei:

Interrompamos aqui o rei. Ele está diante do *phármakon*. Sabemos que vai replicar sem rodeios. Imobilizemos a cena e os personagens. Contemplemos. A escritura (ou, se quisermos, o *phármakon*) é apresentada ao rei. Apresentada: como uma espécie de presente oferecido por um vassalo em homenagem a seu suserano (Theuth é um semideus falando ao rei dos deuses), mas, acima de tudo, como uma obra submetida à sua apreciação. E esta obra é ela mesma uma arte, uma potência obreira, uma força operadora. Esse *artefactum* é uma arte. Mas esse presente ainda é de valor incerto. O valor da escritura — ou do *phármakon* — é, por certo, dado ao rei, mas é o rei quem lhe dará seu valor. A escritura não terá valor em si mesma, a escritura só terá valor se e na medida em que deus-o-rei a estime. Este não deixa de experimentar o *phármakon* como um produto, um érgon, que não é o seu, que lhe chega de fora, mas também de baixo, que aguarda seu julgamento condescendente para ser consagrado em seu ser e valor. Deus, o rei, não sabe escrever, mas esta ignorância ou esta incapacidade dão testemunho de sua soberana independência. Ele não tem necessidade de escrever. Ele fala, ele diz, ele dita, e sua fala é suficiente. Que um escriba de seu secretariado acrescente a isto ou não o suplemento de uma transcrição, essa consignação é por essência secundária.³³

lhe parecessem bem ou mal formuladas, a uma censurava e a outra louvava. Diz-se, na verdade, que Tamos apresentou muitas observações a Theuth, num e noutra sentido, a respeito de cada uma das artes, que seria longo referir em pormenor. Quando, porém, chegou a ocasião da escrita, Theuth comentou ‘Este é um ramo do conhecimento, ó rei, que tornará os Egípcios mais sábios e de melhor memória. Na verdade, foi descoberto o remédio da memória e da sabedoria’. Ao que o rei responde: ‘Ó engenhosíssimo Theuth, um homem é capaz de criar os fundamentos de uma arte, mas outro deve julgar que parte de dano e de utilidade possui para quantos dela vão fazer uso. Ora tu, neste momento, como pai da escrita que és, apontas-lhe, por lhe quererem bem, efeitos contrários àqueles de que ela é capaz. Essa descoberta, na verdade, provocará nas almas o esquecimento de quanto se aprende, devido à falta de exercício da memória, porque, confiados na escrita, recordar-se-ão de fora, graças a sinais estranhos, e não de dentro, espontaneamente, pelos seus próprios sinais. Por conseguinte, não descobriste um remédio para a memória, mas para a recordação. Aos estudiosos oferece a aparência da sabedoria e não a verdade, já que, recebendo, graças a ti, grande quantidade de conhecimentos, sem necessidade de instrução, considerar-se-ão muito sabedores, quando são, na sua maior parte ignorantes; são ainda de trato difícil, por terem a aparência de sábios e não o serem verdadeiramente’”. In PLATÃO, *Fedro ou da Beleza*, tradução de Pinharanda Gomes, Lisboa: Ed. Guimarães, 2000, p. 120.

³² “Em ‘*A Farmácia de Platão*’, Derrida apresenta a questão central do seu questionamento: a escrita, tomando como fio condutor a última parte do diálogo Fedro, de Platão, consagrada à origem, à história e ao valor da escrita. [...] A superioridade concedida à fala perante a escrita é apresentada pela ideia de *phármakon*, termo grego de sentido ambíguo, podendo ser traduzido – entre outros – como remédio e como veneno. A oposição entre a fala e a escrita é, portanto, o que conduz a concepção metafísica de linguagem de todo o pensamento ocidental, mostrando o privilégio do *logos*, em sua proximidade absoluta com a voz”. Cf. KUIAVAI, Evaldo Antônio e ZEVALLOS, Verónica Pilar Gomezjurado. «A escrita e o *phármakon*: um estudo a partir da desconstrução derridiana», in *Anais do V Congresso Internacional de Filosofia e Educação (CINFE)*, Caxias do Sul, 2010, p. 01.

³³ DERRIDA, Jacques, *A farmácia de Platão*, tradução de Rogério da Costa, São Paulo [SP]: Ed. Iluminuras, 2005, pp. 21-22.

Em Platão, a escrita gira em círculos valorativos, através da sua interpretação como *phármakon*. Uma lente enfoca a escrita como presente vindo de um estrangeiro (de fora, exterior ao ser, concedida por um semideus) por um lado, contrapondo-se à vontade do rei em aceitá-lo ou não.

Após a denúncia da violência metafísica da linguagem, o filósofo franco-argelino vai além. Para inverter a hierarquia dos termos, desenvolve um neologismo, ou melhor, inventa um termo que escapa à fala, mas se percebe pela escrita. Tal palavra é sinônima do pensamento da desconstrução, da rede infinita/múltipla de diferenças – a «*différance*».³⁴

Ao substituir a palavra “e” (*différence*), pela palavra “a” (*différance*), o filósofo realiza um neologismo que só é percebido pela escrita³⁵. O resultado é a inversão da hierarquia absoluta da oposição «fala x escrita» e, conseqüentemente, a queda do logocentrismo.³⁶

Considerando os exemplos supracitados, percebe-se que a intenção de Derrida é de desmoralizar a pretensão de um conceito em fixar absolutamente seu sentido. Percebe-se que, se submetidos à «*différance*», os termos caem em uma rede/cadeia aberta de significação,

³⁴ “[...] trata-se, como sabemos, de justificar um neologismo construído a partir do participio presente do verbo *différer* (diferenciar, distinguir, tornar diverso, perceber distintamente, discriminar..., mas também diferir, adiar, submeter a uma ponderação ou um cálculo, fazer um rodeio). Um neologismo que evoca ‘funcionalmente’ os substantivos derivados dos gerúndios latinos (e o sentido de um participio passivo futuro), cuja especificidade, no entanto, só poderemos reconhecer inequivocamente *por escrito* – descobrindo um “espaço estranho” (*seltsamer Raum*) entre *parole et écriture*, ‘que não pertence nem à voz nem à escrita nos seus sentidos habituais’. Cf. LINHARES, José Manuel Aroso. «O dito do direito e o dizer da justiça. Diálogos com Levinas e Derrida», in *Revista da Faculdade de Direito da Universidade Nova de Lisboa*, ano VII, n.º 14, Lisboa, 2007, p. 15 (NR 45).

³⁵ *Différance* é uma noção derridiana que exprime, pela substituição da letra *e* pela letra *a*, o jogo das diferenças trazido pela desconstrução, não perceptível aos ouvidos, mas apenas à escrita, como escritura, portanto, implicando numa mudança radical de sentido. *Différance* e *escritura* são consideradas por Derrida quase conceitos, no sentido de noções sem fechamento, sem clausura, ao contrário dos conceitos da metafísica ocidental. Cf. SOLIS, Dirce Eleonora Nigro. «Glasserías», in *Revista Ensaios Filosóficos*, volume VIII, (Dez. 2013), Rio de Janeiro [RJ], p. 55.

³⁶ Esta “discreta intervenção gráfica” (*a* no lugar de *e*) será significativa no decorrer de um questionamento da tradição fonocêntrica, dominante desde épocas anteriores a Platão até os estudos linguísticos de Saussure; o *a* de *différance* propõe-se como uma “marca muda”, escreve-se ou lê-se, mas não se ouve. Este silêncio, funcionando unicamente no interior do sistema da escritura fonética, “vem assinalar de maneira muito oportuna, que não existe escritura puramente e rigorosamente fonética”. A diferença gráfica, marcada na diferença entre o “e” e o “a”, escapa à ordem do sensível, fixando apenas uma relação invisível entre termos, traço de uma relação inaparente. Escapa também à inteligibilidade, pois não se oferece como presença, como objeto submetido à objetividade da razão, remetendo para uma ordem que não se deixa compreender na oposição fundadora da metafísica entre o sensível e o inteligível. A ordem que resiste a esta oposição e resiste-lhe porque a traz em si, anuncia-se em um movimento de *différance* entre duas diferenças ou entre duas letras, *différance* que não pertence nem à voz nem à escrita em sentido corrente. Cf. SANTIAGO, Op. cit., p. 22.

substituindo-se infinitamente. A consequência é o surgimento da indecisão³⁷, revelando que o acontecimento da desconstrução se dá em momentos de aporia.³⁸

A aporia aparece diante de um caminho sem saída (ou com várias saídas, sem que necessariamente uma delas seja a correta, ou, até mesmo, «um não-caminho»³⁹), pois, a fundo, qualquer deles distribuir-se-ão ao profundo, ao infinito, ao indefinido, gerando a indecisão.⁴⁰

Portanto, a prática da desconstrução dá-se através do duplo⁴¹ gesto de derrubamento da «metafísica da presença» escamoteadas no texto. Para melhor compreensão da complexidade desse gesto da desconstrução, analisa-se o texto: “*Estrutura, signo e jogo no discurso das ciências humanas*” de Derrida, a seguir.

1.2. A estrutura, o signo e o jogo no discurso das ciências humanas

Da leitura anterior, percebemos que a desconstrução é um pensamento impossível e do impossível. Inobstante, mostra-se como gesto de leitura, na medida em que derruba a

³⁷ O indecidível não é apenas a oscilação entre duas significações ou duas regras contraditórias e muito determinadas, mas igualmente imperativas. O indecidível não é somente a oscilação ou a tensão entre duas decisões. Indecidível é a experiência daquilo que, estranho, heterogêneo à ordem do calculável e a regra, deve, entretanto, entregar-se à decisão impossível, levando em conta o direito e a regra. Cf. DERRIDA, Jacques. *Força de lei – o fundamento místico da autoridade*, tradução de Fernanda Bernardo, São Paulo [SP]: Martins Fontes, 2010, p. 40.

³⁸ “Do questionamento derridiano acerca do valor da presença, surge uma cadeia de elementos que singularizam a desconstrução derridiana. Noções como as de *arquiescritura, rastros, phármakon, grama, suplemento, hymen, disseminação, iterabilidade, différence*, que colocam em questão o ideal de presença, na sua relação presença/ausência, relação na qual a metafísica oferece e sustenta toda possibilidade de conceitualização. Os elementos desta cadeia aberta de substituições, que abrangem outros conceitos, são denominados, na desconstrução derridiana, como indecidíveis. [...] os indecidíveis surgem da necessidade de uma suspensão entre os elementos que compõe os pares de uma oposição, ou seja, resistem à lógica binária que domina a linguagem da metafísica. Derrida não pretende com isto sair da linguagem. Inseridos na linguagem, os indecidíveis são conceitos, porém, como eles denunciam a violência da conceitualização e o apagamento da diferença que ela implica, seria mais apropriado, segundo o autor, chamá-los de ‘quase-conceitos’”. In KUIAVAI e ZEVALLOS, Op. cit., p. 04.

³⁹ Cf. DERRIDA, *Força de Lei...* cit., p. 27.

⁴⁰ A prática da desconstrução, portanto, consiste em inverter a hierarquia tradicionalmente estabelecida entre um conceito e seu oposto correlato, para em seguida estabelecer, não a redução de um conceito a outro, como postularia a filosofia de Hegel, mas sim o jogo, a incessante alternância de primazia de um termo sobre o outro, produzindo, assim, uma situação de constante indecisão. Cf. VASCONCELOS, Op. cit., p. 75.

⁴¹ A leitura desconstrutora se faz por um duplo gesto: a — *renversement* — esse primeiro movimento consiste em desrecalcar o dissimulado e inverter a hierarquia das oposições. Faz parte da estratégia geral de desconstrução. A necessidade desse movimento é justamente marcar a hierarquia. Esse movimento não é uma fase no sentido cronológico, nem um momento dado que poderia ser saltado ou abandonado. Trata-se de uma necessidade estrutural e suprimi-lo é simplesmente neutralizar as oposições. Mas apenas com esse movimento permanece-se no campo que se quer desconstruir, assegura-se o domínio das contradições, mesmo porque, diz Derrida, não se trata de opor um grafocentrismo a um logocentrismo, nem, em geral, nenhum centro a outro. aí a necessidade de um outro gesto para se completar a desconstrução e o descentramento. b — *transgressão* — para que haja a transgressão dos limites do fechamento da metafísica ocidental, é necessário o surgimento de "conceitos" que não se deixem compreender pelo sistema desconstruído. Não basta recorrer ao conceito de escritura e *renverser* simplesmente a dissimetria. Trata-se de produzir um novo conceito de escritura. Cf. SANTIAGO, Op. cit., pp. 76-77.

hierarquia conceitual de termos opostos (ou aporéticos), para, sobretudo, elevá-los à rede infinita de diferenças. Assim, qualquer estrutura teórica, sensível ou cognitiva está suscetível à desconstrução.

Em 1966, nos Estados Unidos, Jacques Derrida proferiu uma palestra na John Hopkins University, sob o título “*Estrutura, signo e jogo no discurso das ciências humanas*”. O colóquio visava popularizar o movimento estruturalista nos Estados Unidos, mormente os estudos do etnólogo Claude Lévi-Strauss⁴². Em que pese o motivo do convite, o texto de Derrida fora reconhecido como o primeiro momento pós-estruturalista no país.⁴³

No decorrer do texto, toma-se como fio condutor a oposição binária «natureza x cultura», analisada por Lévi-Strauss no seu primeiro livro “*Les Structures élémentaires de la parenté*”. Para Derrida, a oposição em comento é congênita a filosofia, mais velha do que Platão, mais ou menos com a idade Sofística, seguindo regras lógicas ou a existência de um axioma que distinga os pares em comento:

Desde a oposição *physis/nomos*, *physis/tecné*, chega até nós graças a toda uma cadeia histórica que opõe a "natureza" à lei, à instituição, à arte, à técnica, mas também à liberdade, ao arbitrário, à história, à sociedade, ao espírito, etc. Ora, logo no início da sua pesquisa e no seu primeiro livro (*Les Structures élémentaires de la parenté*), Lévi-Strauss sentiu ao mesmo tempo a necessidade de utilizar esta oposição e a impossibilidade de lhe dar crédito. Em *Les Structures*, ele parte do seguinte axioma ou definição: pertence à natureza tudo que é *universal* e espontâneo, não dependendo de nenhuma cultura particular nem de nenhuma norma determinada. Pertence em contrapartida à cultura o que depende de um sistema de *normas* regulando a sociedade e podendo portanto variar de uma estrutura social para outra. Estas duas definições são de tipo tradicional.⁴⁴

⁴² Se agora considerarmos, a título de exemplo, os textos de Lévi-Strauss, não é apenas por causa do privilégio que hoje se atribui à Etnologia no conjunto das ciências humanas, nem mesmo porque temos aí um pensamento que pesa muito na conjuntura teórica contemporânea. É sobretudo porque se observou no trabalho de Lévi-Strauss certa escolha e porque nele se elaborou certa doutrina de maneira, precisamente, mais ou menos explícita, quanto a essa crítica da linguagem e quanto a essa linguagem crítica nas ciências humanas. Cf. DERRIDA, Jacques. *A escritura e a diferença*, tradução de Maria Beatriz Marques Nizza da Silva, Coleção Debates, São Paulo [SP]: Editora Perspectiva, 1967, p. 235.

⁴³ Aplaudido ou criticado, admirado ou desprezado, Derrida viu suas idéias entrarem em ebulição, precisamente em 1966, quando ele proferiu uma conferência na Johns Hopkins University, nos Estados Unidos. E foi nessa ocasião que os estudiosos de literatura se deram conta da importância que as idéias do filósofo poderiam ter nos estudos linguísticos e literários. Se as universidades Johns Hopkins e Yale receberam entusiasticamente o desconstrucionismo, outras fecharam-lhe as portas, o que é bem uma amostra de como as idéias derridianas circularam pelo espaço acadêmico. Essa cisão entre receptores e detratores circulou também pela Europa, principalmente na França e na Inglaterra, sendo de se destacar que no Reino Unido, como um todo, muito pouca boa vontade havia na consideração das novas idéias. De todo modo, é importante destacar que se as ciências pouca importância atribuíram às postulações de Derrida, vendo-as, inclusive, como indignas de atenção, a filosofia e, principalmente, a crítica literária serviram de caixa de ressonância para elas, e é inegável que isso abriu uma nova perspectiva na questão da leitura do texto literário. Cf. GOULART, Audemaro Taranto. *Notas sobre o desconstrucionismo de Jacques Derrida*, Belo Horizonte [MG]: Ed. PUC-Minas, 2003, p. 02.

⁴⁴ Cf. DERRIDA, *A escritura...* cit., p. 236.

Em que pese a assunção da oposição supra segundo a tradição, Lévi-Strauss percebe uma aporia que não se adequa, pois o axioma e as regras que o definem já não são capazes de distinguir a polêmica questão do incesto, ao qual o etnólogo denomina como um escândalo. Polêmica ou escandalosa, pois a proibição do incesto é tanto natural devido ao seu caráter de universalidade (nenhuma sócio-cultura aceita o incesto). Todavia, o incesto é, sobretudo, uma proibição (seja cultural ou natural), pois há uma instrução normativa que o proíbe, revelando assim a aporia entre os termos.⁴⁵

Na toada em que os exemplos que até agora citados foram desconstruídos («causa x efeito»; «fala x escrita»; «natureza x cultura»⁴⁶), percebe-se aporias ou inversões hierárquicas conceituais em oposição na consideração logocêntrica. Nesse sentido, nota-se da análise do texto que o desafio assumido por Derrida é o de desmantelá-la, independentemente da estrutura em que esteja inserida.

Oportunamente na data, o momento em que foi convidado para um colóquio sobre o movimento estruturalista, Derrida deixa isso evidente ao afirmar que a origem do termo “estrutura” funda-se sob as mesmas condições histórico-culturais das ciências humanas e da filosofia ocidental, na medida em que possuem a mesma episteme.⁴⁷

É da relação epistemológica⁴⁸ entre diferentes discursos de uma determinada época o provimento embrionário de qualquer sistema estrutural. Tal paradigma estabelece uma

⁴⁵ “Vemo-nos então confrontados com um fato, ou melhor, com um conjunto de fatos que não está longe, à luz das definições precedentes, de aparecer como um escândalo: pois a proibição do incesto apresenta sem o menor equívoco, e indissolúvelmente reunidos, os dois caracteres em que reconhecemos os atributos contraditórios de duas ordens exclusivas, constitui uma regra, mas uma regra que, única entre todas as regras sociais, possui ao mesmo tempo um caráter de universalidade”. In DERRIDA, *A escritura...* cit., p. 236.

⁴⁶ Este exemplo é evocado depressa demais, não passa de um exemplo entre tantos outros, mas já deixa ver que a linguagem carrega em si a necessidade da sua própria crítica. Ora esta crítica pode efectuar-se por duas vias, e de duas “maneiras”. Cf. DERRIDA, *A escritura...* cit., p. 237.

⁴⁷ Seria fácil mostrar que o conceito de estrutura e mesmo a palavra estrutura têm a idade da *episteme*, isto é, ao mesmo tempo da ciência e da filosofia ocidentais, e que mergulham suas raízes no sob da linguagem comum, no fundo do qual a episteme vai recolhê-los para os trazer a si num deslocamento metafórico. Contudo, até ao acontecimento que eu gostaria de apreender, a estrutura, ou melhor a estruturalidade da estrutura, embora tenha sempre estado em ação, sempre se viu neutralizada, reduzida por um gesto que consistia em dar-lhe um centro, em relacioná-la a um ponto de presença, a uma origem fixa. Cf. DERRIDA, *A escritura...* cit., p. 230.

⁴⁸ O termo “episteme” está no centro das análises de “*As Palavras e as Coisas*” (1966), e deu lugar a numerosos debates na medida em que a noção é, ao mesmo tempo, diferente de “sistema” – que Foucault praticamente nunca utiliza antes que sua cadeira no *Collège de France* fosse, a seu pedido, rebatizada, em 1971, como “cadeira de história dos sistemas de pensamento” – e da de “estrutura”. Por episteme, Foucault designa, na realidade, um conjunto de relações que liga tipos de discursos e que corresponde a uma dada época histórica: “são todos esses fenômenos de relações entre as ciências ou entre os diferentes discursos científicos que constituem aquilo que eu denomino a episteme de uma época. Os mal-entendidos engendrados nos anos 60 pelo uso da noção devem-se a dois motivos: de um lado, interpreta-se a episteme como um sistema unitário, coerente e fechado, isto é, como uma coerção histórica, que implica uma sobredeterminação rígida dos discursos; e, de outro lado, acusa-se Foucault de um certo relativismo histórico, isto é, ele foi instado a explicar a ruptura epistêmica e a descontinuidade que a passagem de uma episteme a outra necessariamente implica. Sobre o

origem, a qual Derrida denomina como um “acontecimento” em forma de *ruptura* e de *redobramento*.⁴⁹

Ruptura porque substitui a episteme, ao tratar-se de um acontecimento novo que vem deixar sua marca, substituindo o fundamento anterior que já não serve mais. No entanto, elege-se um fundamento que só obtém sentido com a retomada ao ser como origem da estrutura. O redobramento re-insere o fundamento epistemológico, como um eterno retorno da estrutura à metafísica da presença.⁵⁰

Se qualquer sistema depende de um referencial para a sua própria sustentação, o “centro” epistemológico é o responsável pelo sentido, pela origem ou pelo fim da estrutura. Em suma, imperioso se faz a consistência de um “centro” que forneça a coerência e o sentido necessários aos conceitos que dele derivam.

No entanto, a partir do momento em que o termo central é fundado, sua hierarquia não permite mudanças ou inversões, sob o risco de auto-destruição ou auto-contradição do sistema. Ao fornecer sentido, origem ou fim, conseqüentemente o “centro” neutraliza a estruturalidade (as diferentes condições de possibilidade), especialmente porque a episteme fixa um significado que escapa ao que Derrida chama de “jôgo”, que nada mais é do que a

primeiro ponto, Foucault responde que a episteme de uma época não é “a soma de seus conhecimentos ou o estilo geral de suas pesquisas, mas o desvio, as distâncias, as oposições, as diferenças, as relações de seus múltiplos discursos científicos: a episteme não é *uma espécie de grande teoria subjacente*, é um espaço de dispersão, é um campo aberto. [...] a episteme não é uma cobertura de história comum a todas as ciências, é um jogo simultâneo de remanências específicas”. Mais do que uma forma geral da consciência, Foucault descreve, portanto, um feixe de relações e de deslocamentos; não um sistema, mas a proliferação e a articulação de múltiplos sistemas que remetem uns aos outros. Sobre o segundo ponto, Foucault reivindica, por meio do uso da noção, a substituição da questão abstracta da mudança (particularmente viva, na época, para os historiadores) por aquela dos “diferentes tipos de transformação”: “substituir, enfim, o tema do devir (forma geral, elemento abstrato, causa primeira e efeito universal, mistura confusa do idêntico e do novo) pela análise das transformações em sua especificidade”. Cf. REVEL, Judith. *Foucault: Conceitos Essenciais*, tradução de Maria do Rosário Gregolin; Nilton Milanez; Carlo Piovesani, São Carlos [SP]: Ed. Claraluz, 2005, pp. 41-42.

⁴⁹ Talvez se tenha produzido na história do conceito de estrutura a 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 *redobramento*. Cf. DERRIDA, *A escritura...* cit., p. 229.

⁵⁰ A noção de ruptura se faz em Derrida aliada ao deslocamento do pensamento etno-logo-fonocêntrico que constituiu a cultura europeia, tomando-a como limite de referência para a delimitação de um campo epistemológico. Esse “acontecimento” de ruptura possibilitou a passagem para além das fronteiras desse campo. A ruptura é a forma exterior de um comportamento que tem como iniciativa a desneutralização da estruturalidade da estrutura, presa a um centro fixo antes de ter sido pensada em repetição, isto é, em redobramento. A determinação de um campo epistemológico para uma reflexão organizada impõe uma postura de encadeamento, duplicação em coexistência, em oposição à série de substituições infundáveis de um centro a outro, que ocorria antes da disrupção, antes dos discursos destruidores (Heidegger, Nietzsche, Freud). A ruptura possibilita a passagem, pelo redobramento, de um campo para outro. Cf. SANTIAGO, Op. cit., p. 12.

rede infinita de diferenças. O centro é responsável por encadear a estrutura em um determinado contexto (histórico, cultural, linguístico, temporal, espacial, etc).⁵¹

O termo central pretende fixar violentamente seu conceito apenas a uma interpretação possível. Fixa é a sua significação, pois se serve de fundamento, não possui fundamento em si mesmo, mas fora, e conseqüentemente não se submete à rede infinita de diferentes interpretações possíveis para se validar. Assim, o centro está dentro (serve de fundamento) e fora (escapa ao jogo ao qual são submetidos todos os termos que dele se originaram) da estrutura.⁵²

Por exemplo, termos como “natureza”, “sujeito”, “homem” ou “Deus” são capazes de fundar e sustentar uma estrutura, mas foram substituídos com o passar do tempo, comportando um único (contexto, história, cultura, interpretação, argumentação, língua, tempo, espaço, etc) significado.

Por outro lado, Derrida afirma que teria ocorrido um abalo ao logocentrismo na história do pensamento, isto é, um momento no qual a formalização do centro limitaria o espectro infinito da linguagem, pois o jogo não permite apenas um centro único, mas infinitos centros que jogam com a diferença. Em suma, o momento desse acontecimento vem romper o centro, tornando-o ausente.⁵³

Se não há centro, tudo o que restaria é a linguagem dos discursos no decorrer da história:

O acontecimento de ruptura, a disrupção a que aludia ao começar, ter-se-ia talvez produzido no momento em que a estruturalidade da estrutura deve ter começado a ser pensada, isto é, repetida, e eis porque dizia que esta disrupção era repetição, em

⁵¹ 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. Cf. DERRIDA, *A escritura...* cit., p. 231.

⁵² “A partir do que chamamos, portanto, o centro e que, podendo estar fora e dentro, recebe indiferentemente os nomes de origem ou de fim, de *arquê* ou de *telos*, as repetições as substituições, as transformações, as permutas são sempre *apanhadas* numa história do sentido – isto é, simplesmente uma história – cuja origem pode ser sempre despertada ou cujo fim pode sempre ser antecipado na forma de presença. [...] se for realmente assim, toda a história do conceito de estrutura, antes da ruptura de que falamos, tem de ser pensada como uma série de substituições de centro para centro, um encadeamento de determinações do centro. O centro recebe, sucessiva e regularmente, formas ou nomes diferentes. A história da metafísica, como a história do ocidente, seria a história dessas metáforas e dessas metonímias. A sua forma matricial seria – espero que me perdoem ser tão pouco demonstrativo e tão elíptico, mas é para chegar mais depressa ao meu tema principal – a determinação do ser como *presença* em todos os sentidos dessa palavra. Poder-se-ia mostrar que todos os nomes do fundamento, do princípio, ou do centro, sempre designaram o invariante de uma presença (*eidōs*, *arque*, *telos*, *energia*, *ousia*, essência, existência, substância, sujeito, *aletheia*, transcendentalidade, consciência, Deus, homem, etc.)”. Cf. DERRIDA. *A escritura...* cit., p. 231.

⁵³ O termo subsumiria, em Derrida, todo um projeto de desconstrução, ou seja, um “abandono declarado de toda referência a um *centro*, a um *sujeito*, a uma *referência* privilegiada, a uma origem ou a uma arquia absoluta”. SANTIAGO, Op. cit., p. 12.

todos os sentidos desta palavra. Desde então, deve ter sido pensada a lei que comandava de algum modo o desejo do centro na "constituição da estrutura, e o processo da significação ordenando os seus deslocamentos e as suas substituições a essa lei da presença central; mas de uma presença central que nunca foi ela própria, que sempre já foi deportada para fora de si no seu substituto. O substituto não se substitui a nada que lhe tenha de certo modo preexistido. Desde então deve-se sem dúvida ter começado a pensar que não havia centro, que o centro não podia ser pensado na forma de um sendo-presente, que o centro não tinha lugar natural, que não era um lugar fixo, mas uma função, uma espécie de não-lugar no qual se faziam indefinidamente substituições de signos. Foi então o momento em que a 'linguagem, invadiu o campo problemático universal; foi então o momento em que, na ausência de centro ou de origem, tudo se torna discurso — com a condição de nos entendermos sobre esta palavra — isto é, sistema no qual o significado central, originário ou transcendental, nunca está absolutamente presente fora de um sistema de diferenças. A ausência de significado transcendental amplia indefinidamente o campo e o jogo da significação.⁵⁴

Derrida não está sozinho. Para fomentar o evento de ruptura, o filósofo reconhece em outros filósofos a crítica quanto à identidade do ser e outros signos pertencentes ao campo da metafísica da presença. São discursos de Heidegger, Freud e Nietzsche que visam dar um salto para fora do centro.⁵⁵

No entanto, são utilizados os próprios conceitos da metafísica da presença para romper o centro, caso contrário, sua destruição acarretaria o ceticismo, ou o nada. Isto porquanto a linguagem é fruto da metafísica da presença e, por isto, não é vislumbrada outra maneira de criticá-la, senão aceitando os signos construídos até hoje, mesmo que de uma maneira suplementar e não fixa.⁵⁶

Devido ao descentramento, os signos evocados por Derrida para explicar a desconstrução não possuem uma verdade (presente no ser), como também não complementam

⁵⁴ Cf. DERRIDA, *A escritura...* cit., p. 232.

⁵⁵ Para ele, de fato, são três os discursos teóricos que importam para se pensar o ato de descentramento, para solicitar esse campo: a — a crítica nietzschiana da metafísica: crítica dos conceitos de ser e de verdade, substituídos pelos conceitos de jogo, de interpretação e de signo (não comprometido com o fonocentrismo); b — a crítica freudiana da presença a si, crítica da consciência, do sujeito e da identidade a si; c — o questionamento heideggeriano da metafísica, da ontoteologia e da determinação do ser como presença. Cf. SANTIAGO, *Op. cit.*, p. 18.

⁵⁶ “Ora, todos estes discursos destruidores e todos os seus análogos estão apanhados numa espécie de círculo. Este círculo é único e descreve a forma da relação entre a história da metafísica e a destruição da história da metafísica: não tem nenhum sentido abandonar os conceitos da metafísica para abalar a metafísica; não dispomos de nenhuma linguagem — de nenhuma sintaxe e de nenhum léxico — que seja estranho a essa história; não podemos enunciar nenhuma proposição destruidora que não se tenha já visto obrigada a escorregar para a forma, para a lógica e para as postulações implícitas daquilo mesmo que gostaria de contestar. [...] é com os conceitos herdados da metafísica que, por exemplo, Nietzsche, Freud e Heidegger operaram. Ora, como esses conceitos não são elementos, átomos, como são tirados duma sintaxe e dum sistema, cada empréstimo determinado faz vir a si toda a metafísica. É o que então permite a esses destruidores destruírem-se reciprocamente, por exemplo a Heidegger considerar Nietzsche, por um lado com lucidez e rigor e por outro com má-fé e desconhecimento, como o último metafísico, o último ‘platônico’. Poderíamos entregar-nos a este exercício a propósito do próprio Heidegger, de Freud e de alguns outros. E nenhum outro exercício está hoje mais divulgado”. In DERRIDA, *A escritura...* cit., p. 234.

nem solucionam as aporias causadas pelas oposições binárias hierarquizadas. Além disso, os signos estão fora do fechamento da metafísica da presença, (em outro lugar), estabelecendo-se temporariamente para suprir o descentramento.⁵⁷

Portanto, o ponto de partida da desconstrução está em outro lugar que não na presença logocêntrica, ou em um não-lugar responsável por oferecer a condição de existência de qualquer estrutura cognitiva ou sensível. O capítulo seguinte trata da desconstrução como pensamento, em que Derrida utiliza a metafísica para se ausentar da metafísica, pensando antes e além de um significado que pretenda fixar no espaço e no tempo, uma suplementação temporária.⁵⁸

⁵⁷ “A ausência de centro e de origem é substituída por um signo flutuante — o suplemento — que se coloca numa determinada estrutura para suprir (*suppléer*) essa ausência e ocupar seu lugar temporariamente. O nível do signo se constitui como um dos níveis da lógica do suplemento que se dá em termos de *différance*. O signo se dá em complementaridade em relação à coisa em si. [...] é impossível se pensar a lógica do suplemento sem ao mesmo tempo pensar uma lógica da *différance*, do *jogo* de relações nunca marcado e sempre aberto, do descentramento. A lógica do suplemento é a lógica da não-identidade e da não-propriedade e se insere em todo trabalho desconstrutor empreendido por Derrida frente ao discurso da metafísica ocidental. O suplemento põe fim às oposições simples do positivo e do negativo, do dentro e do fora, do *mesmo* e do *outro*, da essência e da aparência, da presença e da ausência. Sua lógica consiste mesmo em escapar sempre a esse dualismo marcado, à identidade, na medida em que pode ser o dentro e o fora, o mesmo e o outro: sua especificidade reside, pois, nesse ‘deslizamento’ entre os extremos, na ausência total de uma *essência*”. In SANTIAGO, Op. cit., pp. 89-90.

⁵⁸ Trata-se, antes, de pensar o que não foi possível ser, nem ser pensado de outro modo. Dentro do pensamento da impossibilidade desse outro modo, nesse não-outro-modo, se produz uma certa diferença, um certo oscilar, um certo descentramento que não é a posição de um outro centro. Cf. SANTIAGO, Op. cit., p. 12.

2. A DESCONSTRUÇÃO COMO PENSAMENTO

Ao longo de suas obras e com demasiado cuidado, Jacques Derrida traça sua escrita acerca do movimento, ou do rompimento epistemológico que acontece pela rede (jogo) infinita de diferenças, a desconstrução. Viu-se no capítulo anterior que o rompimento provocado pela desconstrução é, sobretudo com a filosofia que substitui e repete seu fundamento, voltado à origem do ser como presença no decorrer da história. Como romper o centro presencial sem destruí-lo, ou como seria o salto para fora da filosofia sem abandono?

O pensamento da diferença possui seus próprios motivos/nomes. Mesmo diferentes, possuem características semelhantes. São alguns exemplos/nomes da desconstrução: a responsabilidade, o amor, a amizade, o perdão, a hospitalidade, a democracia *por vir*, a justiça, entre outros.⁵⁹

Em virtude da intenção do filósofo em hiper-radicalizar as obras que contribuíram para o desenvolvimento da civilização ocidental, importa dizer que a raiz etimológica de cada um dos motivos supracitados supera a dissociação/oposição de um termo cognitivo-descritivo. Derrida convida o leitor a conhecer um algures, isto é, algum lugar responsável por dar lugar ao lugar, ao qual será chamado a pensar e a tentar escrever – o *Ailleurs*, o *Messiânico* e *Chóra*.

2.1. O *Ailleurs*, *Messiânico* e *Chóra*

Derrida pensa a desconstrução priorizando um local...

Mas onde fica, de onde vêm? Ora, como seria este lugar?

Impossível dizer (descrever), mas urgente e necessário considerá-lo no pensamento. Algum lugar, sem quando nem onde, mas que possibilita o quando e o onde. Um alhures que permite, um lugar que dá lugar ao lugar denominado como *Ailleurs*. O cético afirmaria que o *Ailleurs* seria uma abstração sem sentido, pois a impossibilidade (transcendentalidade) do pensamento remete-o à ausência, ou seja, ao impossível.

Todavia isto é um equívoco, na medida em que Derrida utiliza de conceitos metafísicos para o elucidar. Ora, o acesso do ser ao *Ailleurs* é impossível, mas a possibilidade

⁵⁹ Dentre os demais «impossíveis» de Derrida, destacam-se o dom, o perdão, a hospitalidade, a justiça, a morte, a tradução, a amizade, o amor, a democracia por vir. Cf. BERNARDO, Fernanda. «Jacques Derrida – O gosto do segredo. Hospitalidade, justiça e democracia», transcrição da conferência realizada na Faculdade de Letras da Universidade do Porto (FLUP), Porto, (08 de Março de 2010), acessível no Instituto de Estudos Filosóficos da Universidade de Coimbra, Coimbra, p. 27.

de acesso e transformação do ser pelo *Ailleurs* é inevitável. Consequentemente, não cabe ao ser antecipá-lo, mas sobretudo esperar o *Ailleurs* como um tempo *por vir* absoluto. Atenção a este tempo de véspera, pois a vigília eleva-se diante dos limites (impostos, prepostos, ou supostos) hierarquizados pelo centro, repensando assim as ciências humanas como um todo.⁶⁰

Em que pese a ausência, Derrida pensa o *Ailleurs* como leitor através de duas “quase-palavras” que deixaram uma marca da língua grega – «*Chóra e Messiânico*» – permitindo assim a reflexão. Não são estas palavras autônomas, mas que dizem à origem como não presença originária. Elas desconstroem o tempo e o espaço (intercalando-se neles), e serão pormenorizadamente tratadas a seguir.

O *Ailleurs* seria o lugar sem lugar, ou um lugar sem presença fixa determinada pelo tempo e pelo espaço. Sua impossibilidade de acesso pelo ser é analogicamente analisada, partindo de termos adotados pela filosofia grega – «*Chóra e Messiânico*» – o tempo e o espaço do *Ailleurs*, ajudando assim sua elucidação. Mas o que seriam «*Chóra e Messiânico*»?

Na obra derridiana “*Fé e Saber*”, Derrida afirma que o Messiânico é o tempo anterior ao pensamento. Sua atuação no tempo cogitado é eventual e passageira, e se dá por um momento inesperado.⁶¹

O Messiânico não é o tempo conhecido (antes de Cristo, depois de Cristo, por exemplo), pois ainda não foi experimentado pelo ser, sendo assim, não possui origem fixa na presença. Não são os anos, os meses, as semanas, os dias e as horas, vai além disso. Como se fosse a origem do tempo, ou o que concede tempo a este tempo, a “figuração” do Messiânico marca a exposição e a abertura do tempo do ser ao tempo do outro que não o ser. Uma promessa *por vir* que surpreende o tempo imposto, preposto ou suposto pelo ser, não seguindo nenhuma revelação determinada, não é pertença própria de nenhuma religião abraâmica.⁶²

⁶⁰ O ser, sabe-se, foi interpretado pela metafísica da presença como sendo-presente a partir de uma pré-compreensão do tempo, que privilegiava o êxtase temporal do agora-presente. Heidegger proporá, ao tempo de *Seins und Zeit*, um re-pensamento desta questão do ser a partir de uma interpretação transcendental do tempo. Cf. BERNARDO, Fernanda. «O limite da questão no pensamento de M. Heidegger», in *Revista Biblos*, vol. LXVIII, Coimbra, 1992, p. 538.

⁶¹ Primeiro nome: o messiânico, ou a messianicidade sem messianismo. Seria a abertura ao *por vir* ou à vinda do outro como advento da justiça, mas sem horizonte de expectativa sem prefiguração profética. O *Messiânico* é o tempo antes do tempo do mundo, das formas, das coisas do mundo – a capacidade de temporalizar o tempo. Não possui carga, ou conotação ontoteológica, pois sua índole é eventual, mas responsável por controlar o ritmo; o tempo do tempo. Cf. DERRIDA, Jacques. «Fé e Saber. A religião», in *Seminário de Capri dirigido por Jacques Derrida e Gianni Vitiello*, tradução de Miguel Serras Pereira, Lisboa: Ed. Relógio D’água, pp. 29-30.

⁶² “*Es más bien cierta afirmación emancipatória y mesiánica, cierta experiencia de la promesa que se puede intentar liberar de toda dogmática e, incluso, de toda determinación metafísico-religiosa, de todo mesianismo. [...] pertenece al movimiento de una experiencia abierta al porvenir absoluto de lo que viene, es decir, de una experiencia necesariamente indeterminada, abstracta, desértica, ofrecida, expuesta, brindada a su espera del otro y del acontecimiento. En su pura formalidad, en la indeterminación que requiere, todavía se le hallar*”

Pensá-lo também é um ato de fé, pois a espera sem antecipação de vinda, nada mais é que a fé incondicional. Para Derrida, sem o *Messiânico* não haveria nem promessa, nem por vir, nem relação com o outro, nem outro.⁶³

Portanto, o *Messiânico* atenta pela necessidade de pensar um tempo que não é este tempo acessado, instituído, cogitado, revelado pelo ser humano, mas o tempo que, antes do tempo, proporciona pensar o próprio tempo do ser. O *Messiânico* mostra-se como tempo do tempo, do mesmo modo que Chóra mostra-se como espaço do espaço. Jacques Derrida dedica toda uma obra para explicar o *Ailleurs* ao qual intitula de Chóra:

Khôra, a “prova de khôra” seria, pelo menos segundo a interpretação que dela julguei poder tentar, um nome de lugar, e bem singular, para este espaçamento que, não se deixando dominar por nenhuma instância teológica, ontológica ou antropológica, sem idade, sem história e mais “antigo” que todas as oposições (por exemplo, sensível/inteligível), não se anuncia sequer como “para além do ser”, segundo uma visão negativa. No mesmo acto, khôra permanece absolutamente impassível e heterogênea a todos os processos de revelação histórica ou de experiência antropoteológica, que, todavia, supõem sua abstracção. Nunca terá entrado em religião e nunca se deixará sacralizar, santificar, humanizar, teologizar, cultivar, historializar. Radicalmente heterogênea ao são e ao salvo, ao santo e ao sagrado, não se deixa nunca indemnizar. Nem isto se pode porém dizer no presente, porque khôra nunca se apresenta como tal. Não é nem o Ser, nem o Bem, nem Deus, nem o Homem, nem a história. Resistir-lhes-á sempre, terá sido sempre (e nenhum futuro anterior, sequer, terá podido reapropriar, fazer flectir ou reflectir uma khôra sem fé nem lei) o próprio lugar de uma resistência infinita, de uma reestância infinitamente impassível: um totalmente outro sem rosto. Khóra não é nada (nada de essente ou de presente) [...].⁶⁴

Ao resgatar a origem deste nome na obra “*Timeu*” de Platão, é a incondição de Chóra (tanto como o *Ailleurs* e o *Messiânico*) que Derrida buscar re-interpretar. Isto porque *khôra* separa-se do ser ao não possuir forma estrutural definida. Na ausência de “centro” e aberta ao “jogo”, seu “signo” comporta-se como um *tertium genus*.⁶⁵

alguna afinidad esencial com cierto espíritu mesiánico”. In DERRIDA, Jacques. *Espectros de Marx*, tradução de José Alarcón; Cristina de Peretti, Valladolid: Ed. Trotta, 1995, pp. 103-104.

⁶³ Cf. DERRIDA, *Espectros...* cit., p. 42.

⁶⁴ Cf. DERRIDA, Jacques. *Khôra*, tradução de Nícia Adan Bonatti, Campinas [SP]: Ed. Papyrus, 2007, pp. 33-34.

⁶⁵ “A khôra não é nem “sensível”, nem inteligível; ela pertence a um “terceiro gênero” (*triton genos*, 48e, 52a). Sobre ela não se pode nem mesmo dizer que ela não é *nem* isto, *nem* aquilo, ou que é *ao mesmo tempo* isto e aquilo. [...] a *khôra* parece estrangeira à ordem do ‘paradigma’, esse modelo inteligível e imutável. Apesar disso, ‘invisível’ e sem forma sensível, ela ‘participa’ do inteligível de forma muito incômoda, na verdade, *aporéitca* (*aporôtata*, 51b). [...] lembremos ainda o seguinte, a título de abordagem preliminar: o discurso sobre *khôra*, tal como se *apresenta*, não procede do *logos* natural ou legítimo, mas muito mais de um raciocínio híbrido, bastardo (*logismô nothô*), ou até mesmo corrompido. [...] o que é esse *lugar*? Ele é nomeável? E ele não teria alguma relação impossível com a possibilidade de nomear? [...] seu nome não é uma *palavra justa*., [...] não porque seria inalteravelmente ela mesma para além do seu nome, mas porque, levando para além da polaridade do sentido (metafórico ou próprio), ela não pertenceria mais ao horizonte do sentido, nem do sentido

Ainda que o próprio nome dado à *khôra* (“lugar”, “local”, “localização”, “região”, “território”), ou àquilo que a tradição chama figuras, comparações, imagens, metáforas, metonímias, as traduções permanecem presas em redes de interpretação históricas. A rebeldia a qualquer tipo de forma, ou a qualquer tipo de essência, só pode ser compreendida através do mito, mas, ainda assim, não se limita nele. Platão só recorre ao mito na medida de sua impotência em “se exprimir na pura modalidade do pensar”.⁶⁶

Pois bem, o recurso ao mito alcança apenas por verossimilhança (pelo plausível, provável, parecido) a significação infinita de Chóra. Isso, graças à analogia e à genealogia que a reflexão hiper-crítica se faz pela aquisição ao discurso platônico evocado por Derrida, o que possibilita o descentramento.⁶⁷

Dentre tantas, a comparação que mais persiste em se “identificar” com Chóra é a de “receptáculo” (*dekhomenon*) ou “lugar de acolhimento” (*hypodokhè*). Sumariamente, a significação mais próxima é a de acolhimento incondicional, ou alteridade absoluta.⁶⁸

Ao tentar fazer-se compreender, o autor utiliza a expressão francesa – «*mise en abyme*»⁶⁹ – que remete a um movimento de cratera sem fundo, de sorvedouro abissal, de um abismo dentro de outro:

A conclusão ontológico-enciclopédica do *Timeu* parece recobrir o precipício aberto no meio do livro. O que ela recobriria então, fechando a boca aberta do discurso quase proibido sobre *khôra*, não seria talvez somente o abismo entre o inteligível e o sensível, entre o ser e o nada, o ser e o menor ser, nem mesmo talvez entre o ser e o ente nem mesmo ainda entre *logos* e *mythos*, mas entre todos estes pares e um outro que não mais seria sequer *seu (deles)* outro. [...] Nada de ter próprio, nem mesmo o outro com o qual somente podemos compará-lo (50 a), não é também a posição de *khôra*?⁷⁰

como sentido do ser. [...] não tendo essência, como a *khôra* se manteve para além do seu nome? *A khôra é anacrônica*, ela ‘é’ a anacronia no ser, ou melhor, a anacronia do ser. Ela anacroniza o ser”. In DERRIDA, *Khôra...* cit., pp. 09-17.

⁶⁶ Cf. DERRIDA, *Khôra...* cit., pp. 17-21.

⁶⁷ “O devir sensível é uma imagem, uma semelhança, e o mito, uma imagem dessa imagem. O *logos* que se relaciona com essas imagens, com esses seres icônicos deve ser da mesma natureza: somente verossímil (29b-c-d). É preciso que aceitemos nesse campo o ‘mito verossímil’ (*ton eikota mython*) e não busquemos ir mais além (29d, cf. Também 44d, 48d, 57d, 72d-e). [...] *Khôra* marca um lugar à parte, o espaçamento que guarda uma relação dissimétrica com tudo aquilo que, ‘nela’, ao lado ou além dela, parece fazer dupla com ela. Ela não pertence à raça das mulheres. Ela escapa a todo esquema antropto-teológico, a toda história, a toda revelação, a toda verdade. Antes não significa nenhuma anterioridade temporal”. In DERRIDA, *Khôra...* cit., pp. 49-69.

⁶⁸ Na verdade, cada conteúdo narrativo – fabuloso, fictício, legendário ou mítico, pouco importa no momento – torna-se, por sua vez, o recipiente de uma outra narrativa. Cada narrativa é, então, o *receptáculo* de uma outra. Somente há receptáculos de receptáculos normativos. Não esqueçamos, que receptáculo, lugar de acolhimento ou hospedagem (*hypodokhè*), é a determinação mais persistente (não digamos essencial, por razões já evidentes) de *khôra*. Cf. DERRIDA, *Khôra...* cit., p. 55.

⁶⁹ Cf. DERRIDA, *Khôra...* cit., p. 32 (NR 8).

⁷⁰ *Ibidem*, pp. 33- 35.

Em que pese a analogia (conto, fábula, lenda ou mito, ou seja, pela identificação de um saber, de um “dito”), um segredo⁷¹ permanece a seu respeito, sempre impenetrável, pois não há como descrevê-la, isto é, objetivá-la. As analogias restringem-se às maneiras, ao método, à índole performativa, ou seja, ao modo pelo qual a abertura ao diálogo e ao discurso permite a diferenciação entre o possível (sensível, inteligível) e o impossível (a elevação pré-originária que dá lugar à origem através do pensamento – *Chóra*).

Portanto, a desconstrução reside no impossível, ou melhor, neste lugar sem lugar, o *Ailleurs*, onde residem também o *Messiânico* e *Chóra*, que, antes e além do tempo e do espaço, a tudo e a todos acolhe sem condição. No tópico a seguir, cumpre tratarmos das características do pensamento da desconstrução.

2.2. As características da desconstrução

Derrida subterfugia-se de mitos para explicar analogicamente o pensamento da desconstrução, pois só há uma maneira de criticar a metafísica da presença: utilizando-se dela. Isso ressalta que sua pretensa jamais fora a destruição ou o ceticismo com o pensamento logocêntrico. Pensando o impossível, os signos da desconstrução portam as mesmas características. A primeira delas é a incondição, pois não há meios de condicioná-la a nada que venha do ser. Sua injunção no tempo ou no espaço não se antecipa a nenhuma pré-determinação, pois está *por vir* ao ser.⁷²

⁷¹ “O segredo de um segredo absoluto. Isto é, o segredo de um segredo do qual, em boa verdade, eu nada sei – nada que possa ser dito, fraseado, revelado, conhecido ou determinado. Nada, rigorosamente nada, para além do meu gostar do segredo e de, incondicionalmente, gostar de gostar deste segredo a guardar em partilha relativamente a um segredo que, de todo, não se partilha: um segredo que não tem, portanto, o sentido de alguma coisa, ou de alguma verdade, que se conhece e se quer ou se deseja e pode esconder – metafenomenológico, metaontológico, metateológico e metagnosiológico é, pois, a latitude e o recorte de um tal segredo. Um segredo talvez mesmo sem segredo, um segredo de polichinelo, um segredo de nada, mas de um nada que não é propriamente nada (do ser), que é ainda alguma coisa – um segredo que permanece secreto (*secretum*, se cernere). Absolutamente secreto. Totalmente alheio e heterogêneo ao sentido, à subjectividade, à religião revelada, à linguagem e à luz (*phos*, *lux*) – às luzes da fenomenalidade e ao *phainesthai* do espaço-público. Impassível! Inviolável! Indecifrável! Impartilhável! Numa palavra: ab-soluto (ab-solus)!”. In BERNARDO, Fernanda. «Perdão por não querer dizer...: o segredo da literatura de Abraão a Derrida», in *RCL – Revista Convergência Lusitana*, n.º 34, (Jul./Dez. 2015), Rio de Janeiro [RJ], p. 48.

⁷² “[...] é a incondição (incondição, quer dizer, não passível de ser assumida) do vivente humano – do sobrevivente enlutado que é, no fundo, todo o vivente humano. Uma incondição que significa também que nunca estamos, de facto, nem preparados para ela nem à sua altura – ela é uma disponibilidade permanente, uma exigência de toda a hora, um desejo infinito, um espinho dolorosamente cravado na alma do justo ou do humano responsável... Modo de dizer que ela é uma promessa (sem garantia, para merecer o nome de promessa) e uma exigência sobre-humana para um ‘humano’ finalmente digno de se chamar ‘humano’. Derrida – que diz que só se faz mesmo alguma coisa quando se faz o impossível, do contrário executa-se maquinalmente um programa previamente determinado, e nada de novo ou de diferente (nos) acontece”. Cf. BERNARDO, Fernanda e JUNGES, Márcia. «E. Levinas – J. Derrida: Pensamentos da Al teridade Ab-soluta», in *Revista Filosófica de Coimbra*, n.º 42, Coimbra, 2012, p. 600.

Incondicional sobretudo, porque a desconstrução não é passível nem decifrável, ela é alheia ao que fora revelado, conhecido ou determinável. Outrossim, a incondicionalidade irá refletir no gesto da leitura desconstrutora que pretende escapar do fechamento causado pelo centro e pelos termos hierárquico-conceituais em oposição, limitados analogicamente por mitemas ou metonímias.

A segunda característica está no gesto duplo da desconstrução dotado de heterogeneidade e indissociabilidade. Como gesto de leitura, a desconstrução é indissociável à metafísica da presença, pois utiliza da linguagem metafísica para criticá-la ao descentralizar o texto e inverter seus pares. É heterogénea porque sua diferença e impossibilidade não permitem uma forma fixa, ou melhor, não permitem um “centro” presente. É precisamente esse gesto duplo de heterogeneidade e indissociabilidade que resulta a afecção do logocentrismo.

Como pensamento, é analogicamente que a indissociabilidade aparece. Isto porquanto os signos verossímeis que Derrida toma emprestado dos discursos filosóficos são a maneira de elucidar seu pensamento. No entanto, a heterogeneidade é sem oposição, e isso quer dizer que a desconstrução está antes e além dos termos analógicos que permitem sua vinda.⁷³

A terceira característica está na dissimetria absoluta da desconstrução. Absoluta, absoluta (ab-solus) porque é exterior, isto é, separada do ser, daí a desmesura.⁷⁴

Como pensamento, vimos anteriormente ser do *Ailleurs* o não-lugar em que a desconstrução é situada, ou seja, em outro tempo (Messiânico) e em outro espaço (Chóra) impossível de serem mensurados, calculados ou programados pelo ser.⁷⁵

⁷³ “Para dar um exemplo entre tantos outros: é com a ajuda do conceito de signo que se abala a metafísica da presença. Mas a partir do momento em que se pretende assim mostrar, como há pouco o sugeri, que não havia significado transcendental ou privilegiado e que o campo ou o jogo da significação não tinha, desde então, mais limite, dever-se-ia — mas é o que não se pode fazer — recusar mesmo o conceito e a palavra signo”. In DERRIDA, *A escritura...* cit., p. 233.

⁷⁴ “[...] escuta-se também aqui, na ressonância deste aforismo que assedia a obra de Derrida, «*c'est past demain la veille*», o timbre de uma perturbação da ordem onto-cronológica do tempo susceptível de nos dar a escutar e/ou a pensar, a nós, “leitores” de Derrida, um pensamento ou uma experiência do ser «out o joint» do tempo, da *disjunção* irredutível do tempo que, para além da *provocação* da sua indeclinável aporeticidade estrutural em sede derridiana (aporeticidade, notemo-lo já também, mais do que contradição, a fim de inequivocadamente subtrair a ‘futuridade anterior’ desta véspera ao tempo da teleologia hegeliana com o qual, no entanto, ela se parece, como Derrida o referirá em *Psyché*, nomeadamente), põe também a nu a atenção infinitamente paciente, vigilante, obsidente, expectante e melancólica de Derrida por esta “véspera” (*la veille*) sem amanhã *como* tal mas que, como nenhum outro tempo, vela pelo amanhã, pelo mais justo *por vir* do amanhã, pelo mais justo porvir do amanhã, ao mesmo tempo que abissalmente questiona, isto é, que desconstrói a suposta *unidade e identidade* a si do dia — e, acrescentemos já, *ipso facto* a da ‘res-publica’ que ele não deixa de configurar também”. In BERNARDO, *Jacques Derrida...* cit., p. 16.

⁷⁵ O assumido gosto derridiano pelo segredo absoluto se testemunha na sua atenção vigilante a uma exterioridade absoluta (ab-solus) que, plasmada na hiper-abstracção de um «deserto no deserto» (da revelação/Offenbarung) e nomeada por khóra e pelo messiânico, performa um singular «acto de fé», adogmático e adogmatizável, pensado

Todas essas características só se apresentam devido à sua impossibilidade⁷⁶. É a este louco amor ao impossível que Derrida denominou por desconstrução:

la déconstruction la plus rigoureuse ne s'est jamais présentée [...] comme quelque chose de possible. Je dirais qu'elle ne perd rien à s'avouer impossible, et ceux qui s'en réjouiraient trop vite ne perdent rien pour attendre. Le danger pour une tâche de déconstruction, ce serait plutôt la possibilité, et de devenir un ensemble disponible de procédures réglées, de pratiques méthodiques, de chemins accessibles. L'intérêt de la déconstruction, de sa force et de son désir si elle en a, c'est une certaine expérience de l'impossible: c'est-à-dire, j'y ferai retour à la fin de cette conférence, de l'autre, l'expérience de l'autre comme invention de l'impossible, en d'autres termes comme la seule invention possible.⁷⁷

Quando Derrida menciona que a desconstrução não é qualquer coisa do possível, o faz em virtude do descentramento no texto, na medida em que não repete ou substitui um centro presente. É a possibilidade de a desconstrução transformar práticas e meios linguísticos, mas também das ciências humanas – isto é, de procedimentos metódicos re-construídos não mais pela repetição de um fundamento formal com significado fixo, mas com a substituição infinita de centros em um conjunto estrutural disponível – que o impossível se faz no possível, sobretudo porque, como pensamento, é a experiência do outro a única invenção possível.

Portanto, o pensamento da desconstrução pode ser nomeado de diferentes maneiras. Trata da rede/jogo infinito de diferenças «*differánc*e», situando-se no «*Ailleurs*», que condiciona a possibilidade do espaço «*Chóra*», e do tempo «*Messiânico*», como também se trata em pensar a origem da origem, análogo a um “receptáculo” «*dekhomenon*» ou “lugar de

já não como fé em Deus, no Deus da onto-teologia e dos filósofos, mas como fé no absolutamente outro, que, para Derrida, é absolutamente todo e qualquer outro («*tout autre est tout autre*») – axioma da heterologia e da ateologia mais radicais, bem como do alcance hiper-ético e hiper-político e da estrutura aporética do pensamento. Desta concepção do pensamento. Cf. BERNARDO, Fernanda. «O Segredo da Fé – O fiel ateísmo de Derrida», in *Revista Filosófica de Coimbra*, n.º 49, Coimbra, 2016, p 29.

⁷⁶ “Um tal impossível é também aquilo em nome do qual e ao ritmo do qual Derrida viveu a sua vida e, com a força mais do que vulnerável da mais irredentista das resistências [sempre sonhei com resistência, confessará também] vigilantemente interveio nas urgências apelativas do domínio do possível, isto é, do instituído ou do constituído, numa palavra, do tecido do mundo, com momentos de fulgor meteórico, gestos ou eventos que nele abriram brecha — momentos de interrupção ou de absoluta ou excepcional exceção. Momentos marcantes! Momentos marcantes que punham a nu o exercer-se ou a acção de um pensamento de exceção sim, confesso-o, a Jacques Derrida tive eu o imenso privilégio, não só de o ler, de o ouvir, de aprender e de aprender a ler e a lê-lo na sua proximidade, mas também de o ver sempre fazer, e sempre singularmente, e sempre na maior das modéstias, o impossível”. In BERNARDO, Fernanda. «Sim, Adeus, A Jacques Derrida», in *Revista Filosófica de Coimbra*, n.º 26, Coimbra, 2004, pp. 327-328.

⁷⁷ Cf. DERRIDA, Jacques, *Psyché: Invention de l'autre*, Paris: Galilée, 1987, pp. 26-27.

acolhimento” «*hypodokhè*», ou como deserto no deserto «*mise en abyme*», o pensamento da desconstrução não vem do ser, mas do outro «*tout autre est tout autre*»⁷⁸.

Todos esses “nomes” possuem as mesmas características, são impossíveis, incondicionais, heterogêneos, absolutos, infinitos e indissociáveis ao logocentrismo ou à metafísica da presença, sobretudo por ser o pensamento do outro o que pensa Derrida.

Além dos nomes e suas características, a desconstrução possui *motivos*, uma justificativa para percorrer e suplementar o descentramento. São alguns exemplos/nomes da desconstrução: a responsabilidade, o amor, a amizade, o perdão, a hospitalidade, a democracia *por vir*, a justiça, entre outros.⁷⁹

Importa salientar que a raiz etimológica dos conceitos que motivam a desconstrução vão além da dissociação/oposição de um termo cognitivo-objetivo. Para elucidar a desconstrução como pensamento do outro «*tout autre est tout autre*», o terceiro capítulo trata do motivo da hospitalidade. Consequente à elucidação da hospitalidade, abordaremos o motivo da justiça e a sua influência no direito.

⁷⁸ “[...] ‘*tout autre*’ é não importa quem, qualquer um/a [quiconque]; e não importa quem, «*tout autre*», qualquer um/a é ‘*tout autre*’, é ‘absolutamente outra/o’. «Absolutamente outro/outra é absolutamente (qualquer) outro». Ou «qualquer outro é absolutamente outro»”. In BERNARDO, *Jacques Derrida...* cit., p. 15.

⁷⁹ De entre os demais «impossíveis» de Derrida, destacam-se o dom, o perdão, a hospitalidade, a justiça, a morte, a tradução, a amizade, o amor, a democracia por vir. Cf. BERNARDO, *Jacques Derrida...* cit., p. 27.

3. A HOSPITALIDADE COMO MOTIVO DA DESCONSTRUÇÃO – O PENSAMENTO DO OUTRO

Agradeço-te, ò meu benfeitor (disse Sidarta, ao desembarcar). Não te posso dar nenhum presente, para retribuir a tua hospitalidade. Sou um homem sem lar. Sou filho de brhnane e samana. (...) Eu sabia disso (replicou o balseiro) e não esperei da tua parte, nenhuma recompensa, nenhum presente. (Herman Hesse, Sidarta, p. 58).

Como visto, Derrida percorre a origem, não a do que o “ser foi lançado” (não se situa na presença do ser), para tentar explicar seu pensamento, como um não-lugar de acolhimento incondicional, indissociável ao ser, heterogêneo e dissimétrico – o *prius* que possibilitará a relação entre o ser e suas experiências/interrogações e o outro [*tout autre*].

Tal origem *dá a pensar* um local de acolhimento hospitalar, na medida em que comporta do ser apenas a sua passividade, ou a condição de possibilidade de acolher o outro antes de ser, para então ser. Dentre os vários tratamentos que foram dados pela filosofia relacionando os pares «eu x outro», analisa-se a re-leitura derridiana do projeto moderno-iluminista kantiano da hospitalidade por duas razões.

A primeira se dá em virtude de a assunção do projeto kantiano servir de embasamento jurídico e político até os dias atuais (tanto em tratados, legislações e instruções normativas internacionais) na crença do direito cosmopolita, do cidadão mundial e na busca por alcançar a paz perpétua.⁸⁰

Tendo isto em vista, a segunda refere-se ao cosmopolitismo centralizado, que no iluminismo kantiano é repensando por Derrida, na medida em que a desconstrução condena o centro de inspiração onto-teleo-lógica, afirmando que este acarreta o retardamento ou impedimento da pretensão de universalização cosmopolita.⁸¹

Analisar o motivo da hospitalidade na sua origem desconstrutora é buscar alternativa à relação «eu x outro», na medida em que Derrida descentraliza o cosmopolitismo kantiano e reconstrói o que entende por limites e condições estipuladas pelo iluminista que já não

⁸⁰ Habermas e Derrida concordam que o sistema jurídico e político que estrutura a legislação internacional e as instituições multilaterais existentes cresceu a partir da herança filosófica ocidental baseada no iluminismo, entendido como uma orientação intelectual geral ancorada em um certo número de textos-chave. Cf. BORRADORI, Op. cit., p. 13.

⁸¹ Mas o apelo incondicional de Derrida, o apelo audacioso e intratável que é o pensamento de Derrida a «mais luz» não se envia apenas a partir da denúncia crítica da precariedade e dos *limites* da Luzes do “mundo” que é hoje o nosso: *limites* que, em grande parte, são também os do próprio cosmopolitismo ou que, e pelo menos, revelam também as suas insuficiências e limites. E isto num duplo sentido: ou porque o cosmopolitismo, tal como foi teorizado por Kant, ainda nem sequer existe de modo como tal, isto é, universalmente; ou pelos limites que advêm do registro onto-teológico-político que o inspiram. Cf. BERNARDO, Fernanda. «Limites do Cosmopolitismo kantiano: Kant lido por Derrida», in *Kant: posteridade e actualidade*, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Lisboa, 2006, p. 699.

coadunam com nosso tempo. Após a re-leitura, a compreensão do próprio Derrida sobre o outro será posta em crítica, na medida em que será analisada paralelamente à compreensão do filósofo contemporâneo de Derrida, Emmanuel Lévinas, e assim elucidar a desconstrução como pensamento do outro na sua totalidade.

3.1. O outro cidadão/estrangeiro kantiano pela desconstrução

Na tentativa de fixar ou fundar os valores ideais de uma sociedade mundial, I. Kant desenvolveu um projeto visando a paz perpétua. Como garante dessa paz, seria através de um Estado juridico-político a única maneira em que todos os indivíduos pudessem desfrutar de uma cidadania mundial e, em razão disto, um direito cosmopolita universal:

Como Kant definiu, este é o Estado de uma comunidade universal em que todos os membros estão habilitados a “se apresentar diante da sociedade dos outros, porque têm o direito à posse comunal da superfície da terra”. Quando essa comunidade estiver formada, uma violação de direitos em uma parcela do mundo seria sentida por toda parte. Somente sob essas condições seremos capazes, escreveu Kant, de nos vangloriar da certeza “de que estamos continuamente avançando na direção de uma paz perpétua”.⁸²

Com efeito, todos os homens do mundo seriam portadores do direito à hospitalidade, pois a hospitalidade dá azo ao direito cosmopolita. Inserida no terceiro artigo da obra “*Tratado de Paz perpétua*”, o filósofo afirma que a hospitalidade não seria uma simples questão de amizade ou filantropia, mas, sobretudo, um direito cosmopolita:

<<Es ist hier, wie in den vorigen Artikeln, nicht von Philanthropie, sondern vom *Recht* die rede, und da bedeutet *Hospitalität (Wirt-barkeit)* das recht eines Fremdlings, seiner Ankunft auf dem Boden eines andern wegen von diesem nicht feindselig behandelt zu werden>> (g.n.)

<<Comme dans les articles précédents, il est ici question non pas de philanthropie, mais du droit. *Hospitalité (Wirthbarkeit)* signifie donc ici le droit qu’a l’étranger, à son arrivée dans le territoire d’autrui, de ne pas y être traité en ennemi>>

<<Fala-se aqui, como nos artigos anteriores, não de filantropia, mas de direito, e hospitalidade significa aqui o direito de um estrangeiro a não ser tratado com hostilidade em virtude da sua vinda ao território de outro>>.⁸³

No trecho acima, Kant quer assegurar a hospitalidade não apenas por amizade, por amor, por justiça, mas especialmente por direito e, assim, condicioná-la como direito. Não é à

⁸² Cf. BORRADORI, Op. cit., p. 13.

⁸³ Cf. KANT, Immanuel. *A paz perpétua e outros opúsculos*, tradução de Artur Morão, Lisboa: Edições 70, 1992, p. 137.

toa o grifo supra, pois os termos «Hospitalität» e «Wirt-barkeit», utilizados para determinar a palavra hospitalidade, são etimologicamente diferentes (um é latino, o outro alemão). Inobstante, Kant faz questão de torná-los equivalentes (tanto que em todas as traduções portuguesas, passa despercebida esta diferença).

Assim, imperioso se faz denunciar e distinguir uma palavra da outra. A segunda («wirt-barkeit»⁸⁴) implicaria uma máscara já desenhada por um posicionamento determinado, pois compreende-se a hospitalidade como um direito condicionado através do Estado. Ao extrair do texto kantiano os limites jurídicos da hospitalidade, percebe-se que é o Estado o dono da hospitalidade, e com isto:

Pode rejeitar o estrangeiro, se isso puder ocorrer sem a ruína dele, mas enquanto o estrangeiro puder se comportar amistosamente no seu lugar, o outro não o deve confrontar com hostilidade. Não existe nenhum direito de hóspede sobre o qual se possa basear esta pretensão (para isso seria preciso um contrato especialmente generoso para dele fazer um hóspede por certo tempo), mas um direito de visita, que assiste todos os homens para se apresentar à sociedade, em virtude do direito da propriedade comum da superfície da Terra, [...] pois originariamente ninguém tem mais direito que o outro a estar num determinado lugar da Terra. [...] e, assim, um complemento para a paz perpétua, em cuja contínua aproximação só é possível encontrar-se sob esta condição. [...] O que subministra esta garantia é nada menos que a grande artista, a Natureza.⁸⁵

Da afirmação supra, percebe-se um total de cinco condicionantes que limitam o direito cosmopolita derivado da hospitalidade universal «wirt-barkeit», pois somente ao estrangeiro (i), que se comporte amistosamente (ii) é concedido o direito de visita (iii), graças a um direito de propriedade comum da superfície da terra (iv), garantido pela natureza (v).

Derrida salienta que a hospitalidade kantiana é limitada, pois há quem não possua identidade, passaporte, língua, cidadania, ou quem é estrangeiro e não se comporta como amigo, terá seu direito suspenso. Além disto, não comporta o direito de residência, apenas o direito de visita (para tal sorte ao direito de residência, seria necessário um acordo generoso entre os Estados). Compreende, pois, o direito de propriedade comum de superfície da terra

⁸⁴ “Wirt-barkeit, palavra que designa em alemão o dono e senhor do lugar a partir de onde e onde dá lugar, recebe ou acolhe – numa palavra, o soberano avaro da sua soberania. [...] e isto porque Wirtbarkeit, a palavra de raiz alemã para hospitalidade, significa justamente a hospitalidade «dada» por uma instância soberana, seja ela humana ou estado-nacional. Numa palavra, sendo ela um sujeito de direito ou um Estado-nação soberano. Com efeito, Wirt [palavra masculina, note-se para enfatizar denovo o modelo conjugal, paternal e falocêntrico que preside à concepção determinante da hospitalidade] é em alemão, ao mesmo tempo, o patrão e o hospedeiro, (host, Gast). [...] O Wirt ou Gast é aqui, tanto aquele que, como hospedeiro (host), recebe, acolhe, hospeda ou alberga, como aquele que é o dono e senhor da casa. O patrão ou o soberano”. In BERNARDO, *Limites...* cit., p. 718.

⁸⁵ Cf. KANT, Op. Cit., pp. 137-140.

apenas o de superfície (estar lá em corpo presente), de forma a rejeitar a cultura, a língua, a crença, em suma, as diferenças do estrangeiro.

O último limite do direito à hospitalidade está na assertiva de que é a natureza que dá hospitalidade – como se fosse um direito natural de todos. Ora, não seria o homem (e não a natureza), o soberano (detentor do poder) a dar hospitalidade ao outro, não importa quem?⁸⁶

Em suma, o outro deve dobrar-se, responder de acordo com a vontade, com as normas e com os costumes do hospedeiro (*Wirt*) para receber o direito à hospitalidade. A questão crítica que permanece está na seguinte contradição, como um direito pode ser universal e ao mesmo tempo limitado/condicionado pelo seu concessor?⁸⁷

A re-leitura derridiana não visa destruir o projeto iluminista kantiano pois a condição jurídica que Kant funda comprova que a hospitalidade é possível de se realizar, ou sistematicamente organizar⁸⁸. O problema é reduzi-la à força de quem é capaz de oferecê-la (Estado), como única condição possível para que a hospitalidade venha existir.⁸⁹

Condicionar a hospitalidade pela força, no fundo, é não oferecer hospitalidade (senão sob as condições do dono), ou, senão, enxergar a turva contradição que existe nesta “doação”. Aos que não estão dentro das condições, isto é, aos estrangeiros não reconhecidos como sujeitos de direito em um determinado Estado, ou que não são reconhecidos como sujeitos a

⁸⁶ “Com efeito, no cosmopolitismo kantiano não há lugar para *dar* lugar, isto é, para acolher, o não humano – o animal ou o divino. Ora, é sabido o caráter divino, mais do que sagrado, da hospitalidade, da cultura da hospitalidade que é também a cultura como hospitalidade – [...] revela o fato de o hóspede ser considerado como um Deus: o estrangeiro é acolhido, nem que seja durante um tempo limitado, como um Deus. Isto é, *incondicionalmente*. Do mesmo modo, Deus, todo o Deus é um hóspede – daí os templos serem lugares de hospitalidade porque, no ab-soluto da sua espectralidade, Deus ali está”. In BERNARDO, Fernanda. «Para além do Cosmopolitismo kantiano: Hospitalidade e “altermundialização” ou a Promessa da “nova Inter-nacional” democrática de Jacques Derrida», in *Revista Portuguesa de Filosofia*, ed. 61, Braga, 2005, p. 706.

⁸⁷ “A hospitalidade é humana para Kant, ele não fala de hospitalidade nem para os cães, nem para as plantas, nem para os deuses. Mas é um problema! Um problema concreto – pode-se explorá-lo em mil e uma maneira – mas isto pode ser um problema extremamente concreto de hoje e da urgência do hoje, quando a questão do direito ao asilo, do acolhimento ao imigrado concernir também na sua religião, quer dizer, o emigrado que vive em França não vem sozinho com a sua família e sua língua, vem também com seu Deus, e a sua casa comporta lugares consagrados, lugares sagrados, e é o local de determinados ritos; e sabe-se que isto incomoda, [...] Portanto acolher o outro, é acolhê-lo também, se não como um deus, pelo menos como alguém que é teoforo se assim se pode dizer, que porta consigo [algo de] divino”. Resposta de Derrida a uma questão no seminário em 31 de jan de 1996, in BERNARDO, *Limites...* cit., p. 706.

⁸⁸ Uma condição que revela ao mesmo tempo também o princípio *e* de constituição *e* de auto-desconstrução do conceito de hospitalidade, posto que, por um lado, ela dá o que (afinal) não dá – a não ser condicionalmente! –, mas, por outro lado, é preciso também que, na sua condicionalidade, ela exista para que hospitalidade possa haver. Cf. BERNARDO, *Para além...* cit., p. 971.

⁸⁹ Ora, como se avançou tanto no estabelecimento de uma comunidade (mais ou menos estreita) entre os povos da Terra que a violação do direito num lugar da Terra se sente em todos os outros, a ideia de um direito cosmopolita não é nenhuma representação fantástica e extravagante do direito, mas um complemento necessário de código não escrito, tanto do direito político como do direito das gentes, num direito público da humanidade em geral, e, assim, um complemento da paz perpétua, em cuja contínua aproximação é possível encontra-se só sob esta condição. Cf. KANT, *Op. Cit.*, p. 140.

possuir direitos (independentemente dos motivos), a hospitalidade transforma-se em seu oposto, desencadeando a hostilidade, pois a sua definição é reduzida pelos opostos «hospitalidade x hostilidade».⁹⁰

Para Derrida, o cosmopolitismo kantiano é incapaz de suportar a promessa que o permitiu nascer, pois o ideal de paz perpétua limita-se aos espaços que doam a hospitalidade, transformando-a num tratado ou num pacto condicionado. São estes limites (tratado, Estado, soberania, eu) que não satisfazem suficientemente os desafios urgentes do nosso tempo:

Já aludimos a isto: a diferença, uma das diferenças mais sutis, por vezes inapreensíveis entre o estrangeiro e o outro absoluto, reside no fato de este último poder não ter nome nem nome de família; a hospitalidade absoluta ou incondicional que eu gostaria de lhe oferecer supõe uma ruptura com a hospitalidade em sentido corrente, com a hospitalidade condicional, com o direito ou com o pacto da hospitalidade. [...] A lei da hospitalidade absoluta manda romper com a hospitalidade de direito, com a lei ou a justiça como direito.⁹¹

Portanto, para Derrida o iluminismo kantiano necessitaria de mais luzes, na extrema necessidade de romper com as condições epistemo-onto-teleológicas e falo-logo-cêntricas como ponto de partida do pensamento, bem como na refutação à equivalência etimológica das palavras «*Hospitalität* x *Wirt-barkeit*», conforme cristaliza-se a seguir.⁹²

3.2. O outro absoluto «*tout autre est tout autre*»

Ao final do tópico anterior, apontamos uma refutação tanto às condições impostas por Kant, quanto à equivalência etimológica acerca da hospitalidade realizada em seu terceiro artigo. Através de uma releitura desconstrutora sobre a paz perpétua, Derrida pensa a hospitalidade de um modo inaugural.

Como um motivo da desconstrução, sua origem se faz na impossibilidade, modo pelo qual o filósofo irá tratar da questão corrente entre o «eu x outro» também. Com a ajuda do linguista francês Émile Benveniste, o filósofo busca a raiz da «*hospitalität*». O termo latino

⁹⁰ Ou seja, se, para Kant, natural ou originariamente todos os homens têm universalmente o direito à hospitalidade; se todos têm, em princípio, direito a uma hospitalidade universal, este princípio cessa em relação a tudo aquilo que se eleva [...], a saber, o instituído – cultura, direito, política, moral, economia, etc –, que não é um direito incondicional para todos. Cf. BERNARDO, *Limites...* cit., p. 722.

⁹¹ Cf. DERRIDA, Jacques. *Da Hospitalidade*, tradução de Fernanda Bernardo, Viseu: Ed. Palimage, 2003, p. 40.

⁹² “De «mais luz» e sobretudo, sobretudo de outra Luz para as Luzes por virem de outra razão que, renunciando embora ao seu «interesse arquitectónico» e a sua vocação teleológica sem renunciar à sua “razoabilidade”, não se confunde mais com uma «compulsão ou auto-posição de soberania» – da soberania do eu penso, da *ipseidade*, ou da própria *polis*”. In BERNARDO, *Limites...* cit., p. 698.

deriva da palavra «*hospitalis*», que deriva tanto do termo «*hospes*» quanto do termo «*hostis*», comportando assim duas significações opostas.⁹³

«*Hospes*» seria aquele que, como hóspede, recebe o acolhimento. «*Hostis*» seria aquele que como inimigo, recebe a hostilidade, tornando assim o termo indecível, ambíguo ou contraditório na sua raiz etimológica ao portar a significação tanto de hóspede quanto de hospedeiro.⁹⁴

O paradoxo na significação “hospitalidade” se dá porque vem do “hospedeiro”, ou seja, daquele que acolhe o outro sob suas condições e limites (até o limite que lhe convir, sob os seus termos, cultura, convicção, costumes, enfim, sua vontade subjetiva, assim como a «*wirt-barkeit*» kantiana), mas também do “hóspede”, da vinda do hóspede ao hospedeiro.⁹⁵

Para tentar elucidar esse paradoxo do motivo da hospitalidade, Derrida traça uma diferença de acentuação sobre «a questão do estrangeiro» na obra “*Da Hospitalidade*”. Ao realizar a analogia ao outro como estrangeiro (assim como Kant o faz), o filósofo realiza uma troca de posição entre “«a» questão do estrangeiro” e a “questão «do» estrangeiro”.

Uma diferença sutil de posicionamento das questões, porquanto a substituição das palavras («a» por «do») vai inverter, ou alternar o dono/portador da questão. Essa inversão entre opostos hierarquicamente determinantes mais uma vez imprime o gesto/operação da leitura desconstrutora. Observa-se que na primeira proposição, ao “eu” pertence a questão do estrangeiro, e na segunda proposição, a questão do estrangeiro é do “estrangeiro”. Se «a»

⁹³ “*Un groupe de mots se rapporte à un fait social bien établi: l’hospitalité, la notion d’«hôte».* Le terme de base, latin *hospes*, est un ancien composé. L’analyse des éléments qui le composent permet d’éclairer deux notions distinctes et qui finissent par se rejoindre: *hospes* représente *hosti-pet-s*. Le second membre *pet-* est en alternance avec *pot-* qui signifie «*maître*», en sorte que *hospes* signifierait proprement «*le maître de l’hôte*». C’est une désignation un peu singulière. Pour mieux la comprendre, il faut analyser séparément les deux éléments *potis* et *hostis* et étudier leurs connexions étymologiques”. In BENVENISTE, Émile. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris: Les Éditions de Minuit, 1969. p. 88.

⁹⁴ Benveniste nos diz da palavra de etimologia latina *Hospitalidade* [*Hospitalitas*] – a qual é, no dizer deste, uma palavra estranha, ambígua. Indecível ou contraditória, dir-se-ia em linguagem derridiana, onde ela já é “*mais de uma*”. “*Mais de uma*” palavra, logo também “*menos de uma*”. [...] e isto porque *Hospitalitas* vem de *hospitalis*, palavra forjada a partir da palavra latina *hospes* [“aquele que recebe outrem”], que se encontra na sua raiz, e que, tendo também um estranho parentesco com a palavra *hostis* [inimigo], tanto pode significar *hóspede* (*Gast, Gasts*) ou estrangeiro, acolhido, como *hospedeiro* [o que a palavra francesa *hôte* diz de uma assentada], como ainda inimigo – o estrangeiro, amigo/favorável ou inimigo/hostil, como Benveniste diz. Cf. BERNARDO, *Para além...* cit., pp. 966-967.

⁹⁵ “Ora, desta investigação da filiação semântico-institucional de Benveniste é possível salientar um traço determinante – que se revela também um traço paradoxal no que diz respeito à hospitalidade, a saber, que o *hospedeiro*, o *hospes*, aquele que recebe ou dá acolhimento ou hospitalidade e, enquanto tal, aquele que também exerce um certo poder sobre o hóspede: o hospedeiro é o dono e senhor do lugar e dos bens que oferece ao outro como estrangeiro. Tal parece ser a lei das leis da hospitalidade – assim é ela em sede kantiana: pessoal ou subjectiva, familiar, estado-(inter)-nacional, linguística, cultural, etc [...]. E é justamente uma tal lei que reencontramos na teorização kantiana da hospitalidade universal – precisamente na equivalência que o filósofo faz entre *Hospitalität* e *Wirtbarkeit*”. In BERNARDO, *Para além...* cit., p. 717.

questão do estrangeiro é posta desta forma, cogita-se ou experimenta-se formas diferentes de compreender o outro (bárbaro, estrangeiro, inimigo, monstro), pois a questão é realizada pelo ser cognitivo (eu) para que, após, o outro (estrangeiro) responda. Nesta posição, o estrangeiro colocado em questão é forçado a responder conforme a vontade de quem o hospeda (do Estado, da nação, de quem detém o poder) antes de ser acolhido.⁹⁶

Já a segunda questão, a questão «do» estrangeiro, pertence a ele mesmo e não ao eu. O dono da questão é o outro que não o eu, ou seja, ao outro que pode ser qualquer outro, como um chegante.⁹⁷

O chegante, ao invés de responder, pergunta primeiro, pois vem do chegante o *motivo* de existência e oferecimento da hospitalidade, ao passo que cabe ao ser a necessidade de conceder hospitalidade antes mesmo de condicioná-la aos seus termos. Derrida intitula como hospitalidade incondicional “A lei da hospitalidade” e como hospitalidade condicional “as leis da hospitalidade”:

Mas situando-se embora acima das leis da hospitalidade, a lei incondicional da hospitalidade tem necessidade *das* leis das leis da hospitalidade, *requere-as*. Esta exigência é constitutiva. Ela não seria efetivamente incondicional, a lei, se não *devesse tornar-se* efectiva, concreta, determinada, se tal não fosse o seu ser como dever-ser. Ela correria o risco de ser abstrata, utópica, ilusória, e portanto de se tornar no seu contrário. Para ser o que é, a lei tem assim necessidade *das* leis que, no entanto, a negam, a ameaçam em todo caso, por vezes a corrompem ou a pervertem. E devem sempre poder fazê-lo. [...] Reciprocamente, as leis condicionais deixariam de ser leis da hospitalidade se não fossem guiadas, inspiradas, aspiradas, requeridas mesmo, pela lei da hospitalidade incondicional.⁹⁸

Assim, a origem (da hospitalidade⁹⁹) não nasce de pré-condições formuladas, não se reduz aos Estados, aos identificáveis sujeitos de direito, cidadãos ou estrangeiros. Sua im-

⁹⁶ “Começará ela pela pergunta endereçada àquele que vem [...]: como é que te chamas? Diz-me o teu nome, como deverei eu chamar-te, eu que te chamo, eu que desejo chamar-te pelo nome? Como te irei eu chamar?”. In DERRIDA, *Da Hospitalidade...* cit., p. 40.

⁹⁷ Derrida precisa-o assim: “o que poderíamos aqui chamar o chegante, e o mais chegante entre os chegantes, o chegante por excelência, é aquilo, aquele ou aquela que mesmo, ao chegar, não passa um limiar que separaria dois lugares identificáveis, o próprio e o estrangeiro, o próprio de um e o próprio do outro, como se diria que um cidadão de um certo país identificável passa a fronteira de um outro país, como se fosse um viajante, um emigrado ou um exilado político, um deportado ou um refugiado, um trabalhador imigrado, um estudante ou um investigador, um diplomata um turista. Estes são efectivamente chegantes, mas a um país que já se determina e cujo habitante se sabe ou se crê em sua casa (tal é o que deve regular o direito público segundo Kant, [...], e quer em relação à hospitalidade e quer ao direito de visita). O chegante absoluto não tem ainda nem nome nem identidade, o seu lugar de chegada encontra-se também assim des-identificado: não se sabe ainda ou não se sabe mais *como chamar*, qual é o país, o lugar, a nação, a família, a língua, o em si em geral que acolhe o chegante absoluto”. In BERNARDO, *Para além...* cit., p. 991.

⁹⁸ Cf. DERRIDA, *Da Hospitalidade...* cit., p. 63.

⁹⁹ “Dá-se hospitalidade a um sujeito? A um sujeito identificável? A um sujeito identificável pelo seu nome? A um sujeito de direito? Ou a hospitalidade dá-se antes, dá-se ao outro antes mesmo de ele se identificar, antes

possibilidade deve-se à vinda do outro absoluto “chegante” sem identificação ou sem reconhecimento.¹⁰⁰

Nada nem ninguém se acolhe quando não é acolhido incondicionalmente o outro no absoluto da sua singularidade *antes e para além* da cidadania, do direito, da política, do Estado, e, portanto, da vontade subjetiva. Condicionar ou limitar a origem da hospitalidade ao direito como Kant delimita, a fim de resistir possivelmente a hostilidade/hospitalidade do outro desconhecido, é desconsiderar do ser a sua passividade, pois o acolhimento ao outro é o motivo pelo qual a hospitalidade pode vir a ser cogitada, pois é a vinda do outro que permite sua cognição ou experiência sensível.¹⁰¹

Portanto, o outro derridiano é qualquer outro que não o mesmo «*tout autre est tout autre*», ou melhor, qualquer outro que não o ser. O próximo tópico elucida detalhadamente como o outro derridiano pode ser assimilado pelas questões do ser, a partir das convergências e semelhanças com o filósofo Emmanuel Levinás.¹⁰²

mesmo de ele ser (posto ou suposto como) sujeito, sujeito de direito e sujeito nomeável pelo seu nome de família, etc”. In DERRIDA, *Da Hospitalidade...* cit., p. 40.

¹⁰⁰ A hospitalidade, vista pelo prisma da desconstrução, não supõe identidade. Ela se apresenta como um direito moral, como um dever de humanidade devido a outro ser humano. A hospitalidade, quando incondicional, se define pelo deixar vir o outro, pelo acolhimento sem reservas do outro que chega, é um ato de generosidade para com o outro. Porém, a hospitalidade, como a conhecemos, é condicionada por direitos e deveres que devem ser seguidos pelo que chega e pelo que acolhe. Cf. SOARES, Victor. «Hospitalidade e Democracia por vir a partir de Jacques Derrida», in *Revista Ensaios Filosóficos*, vol, II, (Out. 2010), Rio de Janeiro [RJ], p. 164.

¹⁰¹ “Para o dizer noutros termos, a hospitalidade absoluta exige que eu abra a minha casa (*chez-moi*) e que dê, não apenas ao estrangeiro (dotado de um nome de família, de um estatuto social de estrangeiro, etc.), mas ao outro absoluto, desconhecido, anônimo, e que dê lugar, que o deixe vir, que o deixe chegar, e ter lugar no lugar que lhe ofereço, sem lhe pedir reciprocidade (a entrada num pacto), e sem mesmo lhe perguntar o nome. A lei da hospitalidade absoluta manda romper com a hospitalidade do direito; não que ela a condene ou a oponha, ela pode mesmo, e ao contrário colocá-la e mantê-la num incessante movimento de progresso, mas é-lhe tão estranhamente heterogênea ao direito, de que no entanto tão próxima é, e na verdade indissociável”. In DERRIDA, *Da Hospitalidade...* cit., p. 40.

¹⁰² “[...] partirei aqui da escuta da conjunção, tão banal quanto enigmática, que, neste título, liga entre si os nomes destes dois filósofos contemporâneos, e contemporâneos um do outro, cujos pensamentos são dois eventos filosóficos maiores do nosso [...]. Entre o pensamento de Emmanuel Lévinas (um pensamento do infinito, do “absolutamente outro” (“*Tout autre*”), da “ética”, da “intriga ética” mais precisamente, numa palavra, da “santidade” (kaddosh) ou da “separação”). [...] e o pensamento de Derrida – um pensamento do impossível, da incondicionalidade, da interrupção, da “interrupção ininterrupta” mais precisamente, ou seja, do “absolutamente outro” (“*tout autre*”), do evento ou da singularidade? Porque é justamente esta relação, a sua modalidade ou a sua singularidade, o seu alcance e os seus traços, alguns dos seus traços mais marcantes, bem como aquilo que eles denunciam quanto à singularidade do seu respectivo pensamento filosófico, que, ainda que sucinta e demasiado esquematicamente, necessariamente, eu gostaria de começar por tentar aproximar aqui – assim aproximando, a par da sua extraordinária proximidade de pensamento e quanto ao que apela e/ou dá a pensar, o muito que, apesar desta proximidade, nesta proximidade mesmo e em nome desta proximidade, também os separa”. In BERNARDO, Fernanda. «Lévinas e Derrida: Um contacto no coração de um quiasma», in *Revista Filosófica de Coimbra*, n.º 33, Coimbra, 2008, pp. 41-42.

3.3. O outro «*tout autre*»

Ao tratar da hospitalidade incondicional e do outro absoluto, percebe-se que a relação «eu x outro» compreendida pelo iluminismo-moderno é rompida. Consoante abordado até agora, o descentramento afasta o fundamento originário que se faz na presença do ser humano. Na quase concordância com Emmanuel Lévinas¹⁰³ (sobretudo no que oferece ao pensar o outro¹⁰⁴) os filósofos se aproximam, especialmente por repensar a questão do outro como uma tarefa indispensável para responder as urgências e as necessidades que o mundo globalizado perpassa.

Não cabe aqui explicitar o pensamento do autor na íntegra, mas particularmente suas semelhanças e diferenças com o pensamento da desconstrução, pois para ambos filósofos, o outro não é compreendido como um ser representado, não é um dado, mas um além do ser.¹⁰⁵

Segundo E. Lévinas, a colisão relativa do encontro «eu x outro» seria uma experiência “auto-heterônoma” que não se pode converter em teoria, pois o movimento para o outro não se recupera na identificação, não retorna ao seu ponto de partida.¹⁰⁶

Dessa afirmação, resta cristalina a assertiva de que o outro não é o mesmo que o ser. Ao cogitar uma ética anterior à ontologia ou à ética da filosofia – uma ética que cede lugar ao apelo da meta-ética¹⁰⁷ – em virtude de o ser não antecipar, experimentar ou até mesmo não

¹⁰³ “Pensador judeu-lituano-francês. Judeu, porque nascido desse povo. Lituano, porque nasceu em Kaunas, na Lituânia. Francês, porque adotou a cidadania francesa. Diz que tem três solos lingüísticos: o hebraico, por sua origem judaica; o russo, falado na Lituânia, e o francês, porque escreve nessa língua. Então também diz que pensa nesses três idiomas. Por certo, isso oferece desafio adicional na leitura de suas obras. [...] O judeu Emmanuel Lévinas foi prisioneiro em campos de concentração nazistas de 1939 a 1945, na Bretanha e na Alemanha. Então soube que sua família tinha sido morta na Lituânia. Ensinou nas Universidades de Poitiers, Paris-Nanterre, ParisSorbonne, Lovaina, Utrecht e Jerusalém”. In CINTRA, Benedito Eliseu Leite. «Duas notas sobre Emmanuel Lévinas», in *Revista Brasileira de Filosofia*, Instituto Brasileiro de Filosofia, vol. XLIV, fasc. 192, (Out./Dez. 1998), São Paulo [SP], p. 429.

¹⁰⁴ “[...] gostaria apenas de render homenagem àquele cujo pensamento, cuja amizade, confiança, ‘bondade’ (e dou a esta palavra todo o alcance que lhe conferem as múltiplas páginas de *Totalidade e infinito*) terão sido pra mim, como para tantos outros, uma fonte viva, tão viva, tão constante, que não consigo pensar o que lhe acontece ou o que me acontece hoje, ou seja, a interrupção, uma certa não resposta numa resposta que não terá, enquanto eu viver, um final pra mim”. In DERRIDA, Jacques. *Adeus a Emmanuel Lévinas*, tradução de Fábio Landa; Eva Landa (colab.), São Paulo [SP]: Ed. Perspectiva, 2008, p. 20.

¹⁰⁵ “Porque desejo submeter a vocês, na abertura deste colóquio, algumas reflexões, modestas e preliminares, sobre a palavra ‘acolhimento’, ao menos tal como, a meu ver, ela aparece sob a assinatura de Lévinas, e por tê-la a princípio reinventado, lá onde ele nos convida, quer dizer dá a pensar aquilo que se chama ‘hospitalidade’”. In DERRIDA, *Adeus...* cit., p. 34.

¹⁰⁶ Cf. LÉVINAS, *Descoberto...* cit., p. 231.

¹⁰⁷ “É neste apelo que a ética se abre; não porque ela revela algum elemento ontológico da relação entre o Eu e o Outro, mas porque ela inaugura um campo que passa a largo da ontologia. A cisão aberta entre o Eu e o Outro não produz, pois, um espaço novo para a ontologia, mas inaugura uma ética, a ética. Isto é, a separação em questão não abre um espaço para que o Outro seja trazido ao Mesmo, ou para que o Outro possa ser reconhecido em uma estrutura ou uma constituição, mas abre um espaço para que o Outro seja acolhido em seu apelo. É aqui que aparece o rosto – não como ente presente, mas como a presença do santo. [...] trata-se, pois, de uma ética

cogitar a vinda do outro, pelas palavras de Derrida em homenagem realizada quando do falecimento do amigo, Lévinas considera a anterioridade do outro como *prius* filosófico porque ele se ordena à anterioridade absoluta do rosto do outro.¹⁰⁸

Devido à diferença singular do rosto, a subjetividade assim analisada deve despojar-se de todo predicado ontológico¹⁰⁹. Anterior até mesmo à linguagem, o outro apresenta-se como uma anunciação absouta que impede qualquer caracterização pré-definida pelo ser, de modo que apenas o gesto de hospitalidade/acolhimento sem condições é que forneceria condições essenciais à própria língua.¹¹⁰

A ética levinasiana, portanto, traz à tona a necessidade anterior do eu em suportar o outro nesta relação, carregá-lo para se entender, tornando-se o *prius* fundamental para a cognição ou para o empirismo. Assim como Derrida, há uma saída da oposição «eu x outro» compreendida como relação de reconhecimento/representação, pois o outro é quem propiciaria a oposição dos termos numa possível relação de horizontalidade ou circularidade dialéctica. Pelas palavras de Lévinas:

A revelação do absoluto inominável do Outro se manifesta como um ser pessoal, totalmente presente a mim que, antes mesmo de um gesto ou de uma palavra, se anuncia a mim: eis-me aqui! Este modo de ser do olhar do outro é o que caracteriza o ato revelador, comunicação da visibilidade absoluta do outro e impossibilidade de desnudamento.¹¹¹

Assim, seria da vinda do outro desconhecido a possibilidade de caracterizar os pares «eu x outro» sob diferentes prismas (ontológico, cultural, histórico, social, antropológico,

antes da ética, uma ética pré-ética e pré-política e pré-social, pois trata-se de uma ética olhada desde fora das filosofias da subjetividade. O face-a-face assimétrico é sem máxima universalizável e é anterior à política, ao fenómeno e à própria ética normativa. [...], ou seja, o determinante à ética do Outro é a origem (filosofia primeira) no instante do rosto, no instante em que o Outro me atinge e me vale – o meu próximo por sua alteridade absoluta, e que eu nunca lograrei recuperar em uma qualidade, numa escolha ou por uma adesão”. In BORGES, Gabriela Lafetá. *Jacques Derrida e a ética: desconstrução como justiça*, (tese de doutorado), acessível na Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2016, pp. 42-43.

¹⁰⁸ “[...] Todos os dias, para além mesmo da França e da Europa, já temos mil indicações – através de tantas obras em tantas línguas, tantas traduções, tantos colóquios etc – de que a repercussão deste pensamento mudou o curso da reflexão filosófica de nosso tempo, e da reflexão sobre a filosofia, sobre o que ordena a filosofia à ética, a um outro pensamento sobre a ética, sobre a responsabilidade, sobre a justiça, sobre o Estado, etc, a um outro pensamento sobre o outro, a um pensamento mais novo que tantas novidades, porque ele se ordena à anterioridade absoluta do rosto do outro”. In DERRIDA, *Adeus...* cit., p.18.

¹⁰⁹ Cf. DERRIDA, *Adeus...* cit., p.130.

¹¹⁰ Colocar o ser como Desejo e como bondade não é isolar de antemão um eu que tenderia em seguida a um para-além. É afirmar que perceber-se do interior – produzir-se como eu – é perceber-se pelo mesmo gesto que já se volta para o exterior para extraverter e manifestar – para responder pelo que ele percebe – para exprimir; que a tomada de consciência já é linguagem; que a essência da linguagem é bondade, ou ainda, que a essência da linguagem é amizade e hospitalidade. Cf. LÉVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*, tradução de José Pinto Ribeiro, Lisboa: edições 70, 1998. p. 285.

¹¹¹ Cf. LÉVINAS, *Descobrimo...* cit., p. 196.

teológico, teleológico¹¹²) e é este o ponto em comum entre os filósofos – o outro como condição de possibilidade do ser.¹¹³

No entanto, em que pese esta aproximação à anterioridade do outro, há uma diferença entre os filósofos que os afasta¹¹⁴. Pensar o outro presente em um rosto, mesmo não tematizável, é, para Lévinas, pensar no ser humano (como um ser pessoal que se anuncia em forma de presença¹¹⁵), pois segundo o filósofo, só o absoluto estranho pode nos instruir e só o homem me pode ser absolutamente estranho.¹¹⁶

O outro de Lévinas demarca-se como um visitante humano e, enquanto tal, um outro com características “carne-falo-logo-cêntrica”¹¹⁷, senão vejamos:

[...] O estabelecimento do primado da ética, isto é, da relação de homem a homem – significação, ensino e justiça – primado de uma estrutura irreduzível na qual se apoiam todas as outras (e, em particular, todas as que, de uma maneira original, nos parecem por em contato com o sublime impessoal, estético ou ontológico), é um dos objetivos da presente obra.¹¹⁸

¹¹² A principal tese da filosofia de Lévinas consiste na afirmação da Ética enquanto filosofia primeira. Criticando o primado da ontologia – o discurso do Ser – em face da Ética, Lévinas não aceita a anterioridade do Ser aos entes. Não se trata de uma negação da ontologia. A pergunta pelo Ser deve se dar a partir do acontecimento ético, ou seja, no face a face, onde o Eu encontra o Rosto do Outro, a experiência da alteridade radical. Do contrário, cairíamos na chamada “violência ontológica”, onde a pergunta pelo Ser (impessoal e neutro) é mais original do que a relação metafísica. Cf. FREIRE, Wesley. *A significação ética do rosto em Emmanuel Lévinas*, (Tese de mestrado), acessível no Centro de Humanidades da Universidade Estadual do Ceará (UECE), Fortaleza [CE], 2007, p. 9.

¹¹³ Tudo se baseia numa dinâmica de responsabilidade: “sou responsável pelo outro”. A alteridade, dessa forma, não deve ser confundida com uma passividade ou um objeto a ser desejado e possuído. O Eu, assim como o outro, é alguém que porta um rosto e com quem é possível manter encontros, isto ocorre no que Lévinas chamará de “face-a-face”. Tal encontro impede o eu de reduzir o outro à coisa, na medida em que se trata aqui de uma relação de significância, de constante produção de sentido, pois o humano nunca é um dado acabado. Dessa forma, o “rosto” não pode ser considerado como uma característica estética, mas é a própria metáfora da relação de alteridade ética interminável. Cf. TAVARES, Arthur Prado Aguiar e SOUZA, José Tadeu Batista de. «A possibilidade da comunidade política: a perspectiva da noção de terceiro em Emmanuel Lévinas», in *Revista Agora Filosófica*, ano 15, n.º 1, Universidade Católica de Pernambuco (UCP), Recife [PE], 2015, p. 4.

¹¹⁴ O que, quanto à relação de pensamento existente entre Lévinas e Derrida, não deixa de ser também já uma maneira de eu insinuar a hipótese para a qual aqui me inclino: a saber, a de que também a conjunção *e*, que neste título conjuga entre si os nomes e os pensamentos dos dois filósofos (Lévinas e Derrida: a meta-ética e a desconstrução), ao mesmo tempo (ama, como se diz em grego) os disjunta também. Mais: que esta conjunção não conjuga entre si estes dois nomes e o que, quanto ao pensamento filosófico, eles significam senão imediatamente os disjuntando também, dizendo-nos que, também eles, souberam à sua maneira ser próximos, muito próximos mesmo e, em nome dessa proximidade e a partir dessa proximidade, justamente, pensar o mesmo, pensando aquilo que, de cada vez, apela e dá a pensar, isto é, o outro, o absolutamente outro (tout autre), mas na “separação” e, por isso, singular, diferente ou idiomáticamente. Cf. BERNARDO, *Lévinas e Derrida...* cit., p. 47.

¹¹⁵ “A revelação do absoluto inominável do Outro se manifesta como um ser pessoal, totalmente presente a mim que, antes mesmo de um gesto ou de uma palavra, se anuncia a mim: eis me aqui!”. In LÉVINAS, *Descobrindo...* cit., p. 195.

¹¹⁶ Cf. LÉVINAS, *Totalidade...* cit., p. 60.

¹¹⁷ Cf. BERNARDO, Fernanda. «A crença de Derrida na Justiça: para além do direito, a justiça», in *Revista Agora*, vol. 28, n.º 2, Coimbra, 2009, p. 69.

¹¹⁸ Idem.

Na obra “*Força de lei*”, à qual será dedicada maior atenção no próximo capítulo, Derrida esclarece que a noção levinasiana aproxima-se do “humanismo judeu”, pois o outro

estaria tentado, até um certo ponto, aproximar o conceito de justiça – que aqui tendo a distinguir do direito – do de Lévinas. Fá-lo-ia, justamente, em razão desta infinitude e da relação heteronómica com outrem, com o rosto de outrem que me ordena, de quem não posso tematizar a infinitude e de quem sou refém. Em *Totalité et infini*, Lévinas escreve: «[...] a relação com outrem – quer dizer, a justiça» – justiça que, aliás, ele define como «rectidão do acolhimento feito ao rosto». Lévinas fala de um direito infinito: naquilo que ele chama «o humanismo judeu», cuja base não é o «conceito de outro, mas outrém» é a de um direito praticamente infinito. [...] E a noção levinasiana de justiça aproximar-se-ia mais do equivalente hebreu que nós traduziríamos talvez por santidade.¹¹⁹

Consequentemente, pensar o outro de Lévinas seria já taxar o outro como um outro homem. Além do centro, na obra “*Da Hospitalidade*” há uma passagem em que Jacques Derrida propõe falar acerca da hospitalidade também aos animais:

«É do animal que se pode dizer que ele não dá hospitalidade senão à sua própria espécie, e provavelmente de acordo com rituais precisos». Com efeito, a hospitalidade de um gato para com um pássaro termina bastante mal. [...] Dizer que o homem não pode oferecer a hospitalidade senão a outro homem, mulher ou criança, é fazer dele uma espécie animal como outra qualquer. «Não será, pelo contrário, o próprio homem, sugere Derrida, abrir a hospitalidade aos animais, às plantas... e aos deuses? ».¹²⁰

Levanta-se a pergunta supra justamente no intuito de responder às características dadas por Lévinas, ou, como o próprio Derrida salienta, atira-se uma pedra no jardim da ética levinasiana (ou ao outro como um homem-pessoa, ou como ser humano). Pois, para a desconstrução, outro é o separado do eu, e isto inclui o todo e qualquer outro, transcendendo qualquer semelhança pré-questionante do ser (seja ela bíblica, helênica ou ontológica).¹²¹

Na medida em que Kant determina a hospitalidade como direito e o outro como estrangeiro, Lévinas determina o outro como rosto e a hospitalidade como meta-dever, o que para Derrida é inaceitável, pois o outro não dependeria de nenhuma condição, inserindo-se

¹¹⁹ DERRIDA, *Força de Lei...* cit., p. 36.

¹²⁰ Ibidem, pp. 28-29.

¹²¹ “Referido pelo próprio Derrida como a pedrada atirada ao jardim (da ética) levinasiana (cf. J. Derrida in C. Malabou, *La contre-allée*, p. 263), lembremos como em *sauf le nom*, página 92, explicita este sintagma intraduzível na sua economia: «*L'autre, c'est Dieu ou n'importe qui, précisément, une singularité quelconque, dès lors que tout autre est tout autre*». In BERNARDO, *A crença...* cit., p. 73 (NR 100).

numa trama de diferenças que impossibilitariam qualquer pré-definição, pois antes há o acolhimento, isto é, o sim!¹²²

Portanto, Jaques Derrida acaba por oferecer uma diferente compreensão da relação «eu x outro» limitada numa estrutura binária em oposição, seja através de condições jurídico-políticas, seja pelo primado de uma ética anterior à ontologia.¹²³

Ainda que a hospitalidade levinasiana não se reduza ao jurídico-político (como a hospitalidade kantiana), limita-se a um termo que Fernanda Bernardo intitula como carnofalogocentrismo judaico¹²⁴, isto é, uma hospitalidade centrada no ser humano, sob os fundamentos religiosos do judaísmo, cedendo à sua infinitude a um dever ético-teológico. Como se os condicionantes (éticos, culturais, ontológicos, históricos, jurídicos ou políticos) fossem leis plurais que traçam maneiras de aplicar a hospitalidade, Derrida expõe uma lei singular a ser considerada antes, isto é, uma lei que, na sua incondição, oferece ao chegante antes de lhe pedir satisfação:

A lei da hospitalidade, a lei incondicional da hospitalidade ilimitada (dar ao recém-chegado toda a sua casa (*chez-soi*) e todo o seu si (*soi*), dar-lhe o seu próprio, o nosso próprio, sem lhe pedir, nem que nos diga o nome, nem contrapartidas, nem para preencher a menor condição), e, por outro lado, *as* leis da hospitalidade, estes direitos e estes deveres sempre condicionados e condicionais, tal como os define a tradição greco-latina, ou judaico-cristã, todo o direito e toda a filosofia do direito até Kant e Hegel em particular, através da família, da sociedade civil e do Estado. [...] Esta lei incondicional da hospitalidade, se pudermos pensar tal coisa, seria, pois, uma lei sem imperativo, sem ordem e sem dever. Uma lei sem lei, em suma. Um apelo que manda sem ordenar. Porque se eu praticar a hospitalidade *por* dever [e não apenas *em conformidade com* o dever], esta hospitalidade saldável não é mais graciosamente oferecida para além da dívida e da economia, oferecida ao outro, uma

¹²² “Digamos sim, ao *recém-chegado* (*arrivant*) antes de qualquer determinação, antes de qualquer antecipação, antes de qualquer *identificação*, trate-se ele ou não de um estrangeiro, de um imigrado, de um convidado ou de um visitante inapropriado, seja o recém-chegado ou não o cidadão de um outro país, um ser humano, animal ou divino, um vivente ou um morto, masculino ou feminino”. In DERRIDA, *Da Hospitalidade...* cit., p. 62.

¹²³ “A relação com o outro é a ausência de horizonte, de antecipação, é a relação com o futuro que é paradoxalmente sem antecipação, lá onde a alteridade do outro é uma surpresa absoluta. Se se pode estar preparado para uma surpresa absoluta, então deve-se estar preparado para a vinda do outro como uma surpresa absoluta – é isto que eu entendo pelo messiânico. Se a relação com o outro é que tudo pode acontecer a qualquer momento, se estar preparado para essa surpresa absoluta é estar preparado para o “tudo pode acontecer”, então a estrutura mesma do horizonte informando, dentre outros horizontes, a Ideia em sentido Kantiano foi perfurada. Ao dizer isto, estou mais que ciente de que os riscos aqui são muito altos. A estrutura de horizonte comanda todo o pensamento moderno: fenomenologia, ontologia, hermenêutica, Husserl, Heidegger, Gadamer, etc. A noção de horizonte é indispensável ao movimento da fenomenologia, ao movimento da interpretação do sentido do Ser, de fato é indispensável a qualquer empreendimento crítico (no sentido de *Kritik*). Mas deixe-me ser claro – a experiência de uma ausência de horizonte não é uma experiência que não tem absolutamente horizonte; é onde o horizonte é, num certo sentido, “perfurado” pelo outro. Com a vinda do outro há um não-horizonte”. In DERRIDA, Jacques. «Nietzsche e a Máquina», tradução de Guilherme Cadaval; Rafael Haddock-Lobo, in *Revista Trágica: estudos de filosofia da imanência*, vol. 9, n.º 2, Rio de Janeiro [RJ]: 2016, p. 121.

¹²⁴ Cf. BERNARDO, *A crença...* cit., p. 69.

hospitalidade convidada para a singularidade do recém-chegado, do visitante inominado.¹²⁵

Derrida propõe, desta maneira, elevar o sentido e a realização da hospitalidade, tendo em vista as características da desconstrução pela lei da hospitalidade (impossível, incondicional, heterogenea e indissociável¹²⁶). Segundo Polyana Washington de Paiva:

Ocorre que essas duas hospitalidades são, ao mesmo tempo, heterogêneas e indissociáveis, e somente assim devem ser compreendidas. “Heterogêneas porque podemos nos mover de uma para outra apenas por meio de um salto absoluto, um salto além do conhecimento e do poder, além das normas e das regras. A hospitalidade incondicional é transcendente em relação ao político, ao jurídico e talvez até mesmo ao ético. Mas – e aqui está a indissociabilidade – não posso abrir a porta, não posso me expor à chegada do outro e a oferecer a ele ou a ela ou o que quer que seja sem tornar essa hospitalidade efetiva, sem, de certo modo concreto, dar-lhe algo determinado. Essa determinação terá assim de reinscrever o incondicional sob certas condições. De outro modo não dará em nada. O que permanece incondicional e absoluto arrisca-se a ser nada, caso as condições não consigam fazer alguma coisa. Por sua vez, a hospitalidade condicional deve inspirar-se sempre na hospitalidade incondicional. [...] Do contrário, a hospitalidade condicional pode perder seu sentido, seu motivo de ser, sua justificativa existencial enquanto hospitalidade, já que é justamente a referência à hospitalidade incondicional o que lhe garante o próprio nome “hospitalidade”.¹²⁷

Primada na alteridade absoluta da lei da hospitalidade, apresenta-se a justiça como motivo da desconstrução para que o direito (no seu *logus* e na sua *práxis*) também seja repensado.

¹²⁵ Cf. DERRIDA, *Da Hospitalidade...* cit., pp. 62-64.

¹²⁶ “Ora, a uma tão surpreendente Lei da hospitalidade, como a entender? Uma Lei que dá o tom à hospitalidade incondicional que Derrida também designa de pura, justa, infinita, impossível, absoluta, poética ou hiperbólica? A Lei que desconstrói ou que re(e)leva a hospitalidade cosmopolita de Kant? [...] A hospitalidade incondicional excede o cálculo jurídico, político ou económico”. In BERNARDO, *Para além...* cit., p. 987.

¹²⁷ Cf. PAIVA, Polyana Washington de. «A hospitalidade como princípio jurídico: reflexões iniciais sobre a possibilidade do encontro entre a hospitalidade e o direito a partir de um diálogo com Jacques Derrida», in *Boletim da Faculdade de Direito*, vol. 82, Universidade de Coimbra, Coimbra, 2006, p. 829.

4. A JUSTIÇA COMO MOTIVO DA DESCONSTRUÇÃO E SUA INFLUÊNCIA NO DIREITO

Depreende-se, da análise realizada até então, que o pensamento da desconstrução leva o leitor a pensar acerca da diferença, da rede múltipla de diferenças que rompe o paradigma filosófico ocidental, insistente na fixação de um significado *apriorístico* fundamental para escapar do jogo infinito da linguagem, ao qual Derrida afirma ser, por isto, um pensamento e experiência impossível e do impossível.

Impossível porque refuta o logocentrismo e a metafísica da presença (signos que pretendem dar suporte, ao conceder a toda estrutura cognitiva ou sensível um centro) como *prius* da filosofia. Inobstante, viu-se que a única maneira capaz de romper a metafísica da presença é através dela própria, pois é através da linguagem que se critica a própria linguagem (não há outro meio), concluindo que a desconstrução carrega consigo a indissociabilidade como uma de suas características.

Atando-nos a esse carácter como fio condutor, é imperioso relembrar que a desconstrução se realiza como gesto de leitura também, ao inverter os pares conceituais em oposição, ou quando tratam de termos aporéticos, apontando caminhos sem saída, ou com mais de uma saída, ao que geraria, conseqüentemente, apenas a indecisão do ser.

Quando acontece uma indecisão por motivos de aporia, vale realçar a análise do capítulo supra, que trata a desconstrução como o pensamento do outro, do acolhimento a qualquer outro (sem forma, sem nome, sem condições, ou melhor, qualquer outro que porta a incondição, a dissimetria, a diacronia e a heterogeneidade), de modo que, para Derrida, somente do acolhimento é que gera a relação «eu x outro» (com ou sem aporia).

Com efeito, percebe-se do capítulo anterior que a hospitalidade projetada pelo filósofo iluminista I. Kant, não é capaz de suprir as inquietudes atuais do cenário internacional. Como alternativa, o filósofo Lévinas oferece um outro pensar através da meta-ética – um aumento de responsabilidade por parte de quem detém o poder na relação «eu x outro», pois a inteligibilidade que porventura desenvolveria-se a partir da reta aproximação dos rostos (sem máscaras)¹²⁸ só seria possível com o acolhimento incondicional ao outro, enigmático e por isto tratado na sua *singularidade* (e não apenas em sua concretude).

¹²⁸ O Rosto traz um ponto de ruptura e inovação na filosofia e no estudo da ética. O Infinito reside na expressão do rosto, se apresentando enquanto a possibilidade da linguagem. O Rosto não pode ser entendido enquanto uma característica estética ou cognitiva do outro, é uma presença que pode ser olhada e que, ao mesmo tempo, encara o eu. Acontece enquanto apresentação e possui a função de internalizar e subjetivar o que é exterior ao eu. Dessa

No entanto, percebe-se também que a alternativa do filósofo Lévinas delimita o outro (carne-falo-logo-cêntrico), realçando o carácter humano da hospitalidade desse filósofo (uma hospitalidade já suposta). Para Derrida, o desvio do acolhimento incondicional desconsideraria a hospitalidade em sua originalidade ou sua condição de possibilidade.

A lei da hospitalidade, isto é, a lei que manda (sem ordenar) acolher imediatamente (sem pensar) o outro, seria para Derrida a única condição de realizar a hospitalidade em um espaço/tempo determinado, pois é da incondicionalidade que as condições/limites de dar hospitalidade surgem.

Tendo em conta tudo isto, entende-se que a desconstrução é capaz de influenciar qualquer ciência humana, ou melhor, qualquer ciência humana estaria suscetível de desconstrução. Ao tratar do motivo da justiça, Jacques Derrida procura re-pensar não apenas o entendimento filosófico-ocidental contido no conceito de justiça, como também a maneira de sua realização através do direito.

4.1. Da justiça do direito à justiça infinita

O que seria a justiça? Para Derrida, o direito não é a justiça, mas a desconstrução é a justiça.¹²⁹

Então a justiça não é ou não pode ser descrita, pois carrega consigo as mesmas características da desconstrução, isto é, infinita, incondicional, impossível, heterogênea, atemporal (dissimétrica, diacrônica) e indissociável. A indissociabilidade da justiça se dá principalmente em virtude do direito ou da estrutura jurídica, como qualquer discurso das ciências humanas. Em poucas palavras, a justiça precisa de se realizar, momento em que o direito apresenta-se como meio para tanto, da mesma forma que o direito necessita da justiça para existir, formando um paradoxo:

Na estrutura que assim descrevo, 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. [...] Mas o paradoxo que eu gostaria de submeter à discussão é o seguinte: é essa estrutura desconstruível do direito ou, se preferirem, da justiça como direito, que assegura também a possibilidade da desconstrução. A justiça nela

forma, este sempre buscará sua completude em algo que lhe é exterior. Esta busca acontece através do rosto, mas será uma busca sem fim, pois a subjetividade do outro nunca poderá ser possuída ou alcançada. Cf. TAVARES e SOUZA, Op. cit., p. 8.

¹²⁹ Cf. DERRIDA, *Força de Lei...* cit., p. 27.

mesma, se algo como tal existe, fora ou para além do direito, não é desconstruível. Assim como a desconstrução ela mesma, se algo como tal existe.¹³⁰

Para Derrida, a justiça como direito constrói-se através de discursos que se substituem no decorrer da história, constituindo-se por diversas camadas textuais interpretáveis. Assim como qualquer estrutura cognitiva ou sensível no discurso das ciências humanas, o direito possui um centro, um fundamento essencial que serve de base a todo ordenamento sistemático-jurídico que se substitui conforme as diferenças (culturais, sociais, políticas, económicas, morais, costumeiras, tecnológicas, etc) que se dão no tempo e no espaço, e por isso estaria suscetível de desconstrução. Mas então, qual seria a diferença entre a justiça e o direito? Salienta-se ter o direito como *prius* fundamental a presença do ser humano (homem, pessoa, indivíduo, sujeito de direito, cidadão, estrangeiro), já a justiça seria um impossível ou um incondicional (a desconstrução é o pensamento do outro «*tout autre est tout autre*»).

Para refletir a fundo acerca da justiça, o filósofo busca uma re-aproximação do termo com base no filósofo alemão Martin Heidegger (o qual dialoga ao longo de sua vida¹³¹), especificamente na obra “*Espectros de Marx*”¹³².

¹³⁰ Ibidem, pp. 25-26.

¹³¹ “Na leitura do que em Heidegger, por exemplo, surge como presença de uma origem, ou melhor, ou ainda, ou talvez, origem sob a forma de presença (*Dasein*), Derrida fará a crítica desse fundamento compreendendo-o como a sombra do imperialismo do *logos*, já que, para ele, Heidegger, assim como Husserl, sempre reafirmou o *logos* como ponto de partida e chegada do pensamento. Criticar essas aporias, paradoxalmente servindo-se de uma estratégia aporética, é o que se coloca para Derrida como tarefa fundamental de toda uma filosofia desconstrutivista – e sem fim, pois não há um fim possível ou desejável naquilo que se firmou como a desconstrução. Em relação ao filósofo alemão, o discurso derridiano é “parricida” e, como bem resume Ernest Behler: ‘Derrida is the most intensive critic of Heidegger’. [...] se a desconstrução do telos husserliano se presta a desconstruir de passagem a própria ideia de uma presença como a questão do significado do ser, esses conceitos passam pela questão da linguagem (que para Heidegger é a morada do ser). Indo mais longe, Derrida quer que se tenha a noção exata de que há uma certa “monstruosidade” (o termo é de Derrida) latente no pensamento heideggeriano, cujas marcas ele rastreia radicalmente”. In OLIVEIRA, Paulo César Silva de. «Derrida e Heidegger: estratégias da desconstrução», in *Revista Cadernos da Fael*, vol. 2, n.º 5, (Mai./Ago. 2009), Rio de Janeiro [RJ], pp. 04-26.

¹³² *Espectros de Marx* inscreve-se no âmbito do pensamento político contemporâneo como uma das mais significativas expressões de reconhecimento da importância do legado marxiano em nossos dias. O empenho do seu autor, o filósofo franco-argelino Jacques Derrida, traduz-se em chamar a atenção para algo que, apesar de muitos afirmarem ter se desvanecido no tempo e na história, os seus fantasmas insistem em assombrar a época atual, aterrorizando a ordem estabelecida. “Para onde vai o marxismo?” (Whither marxism?) foi o título de um colóquio internacional realizado na Universidade da Califórnia, em 1993, tendo Derrida como um dos seus principais conferencistas, sendo que *Espectros de Marx*, fruto dessa sua preleção proferida em duas sessões consecutivas – a partir de um viés político-memorialístico – nos traz à lembrança a relevância do constructo ideológico preconizado por Marx e que ganhou numerosas e controversas dimensões em toda a Europa e no mundo inteiro. Nessa conferência, Derrida encontra já nas primeiras palavras do Manifesto do Partido Comunista, assinado por Marx e Engels em 1847-1848, a sua maior interlocução: “Um espectro ronda a Europa – o espectro do comunismo”. Como um pensador voltado para o horizonte da textualidade, ele concebe o termo “espectro” utilizado no texto marxiano como o fio condutor das suas reflexões, tornando o seu intento por demais audacioso: enquanto muitos proclamavam a “morte” definitiva do marxismo, procurou mostrar a sua

Com efeito, Heidegger realiza uma analogia, ou melhor, subterfugia-se de um conceito metafísico para compreender a justiça pelo termo grego «*Dikè*» – como junção, ajuntamento, ajustamento, articulação do acordo ou da harmonia na in-junção essencial de todos os entes. Assim, um ajuste (justeza), ou uma articulação ordenada pelas escolhas cogitadas e experimentadas pelo ser humano conforme o tempo. Em breves palavras, o uso do termo «*Dikè*» designaria uma articulação originária de conveniência e existência.¹³³

Em contrapartida, o termo em oposição da justiça «*Dikè*» designa logicamente o contrário, isto é, o disjuntado e contorcido, o retorcido e fora da lei, o errado que decorre a injustiça, o termo «*Adikia*». Neste sentido, a justiça em Heidegger não nasce da vinda do outro como em Derrida, mas pela força provinda do acordo harmônico das vontades entre vários eus, ao que denota, mais uma vez, a presença metafísica e logocêntrica de seu discurso filosófico.¹³⁴

A consequência é a justiça condicionada pela determinação que se faz do presente, enclausurando assim a possibilidade do desconhecido *por vir*. Isto se dá na medida da pretensão em fixar um significado fundamental ao termo que escapa ao jogo infinito da linguagem, fundado sob as delimitações consensuais representadas historicamente pelo ser humano. Ora, a justiça que Derrida pensa vai além da dissociação: «*Dikè x Adikia*», ou seja, transcende a oposição «justo x injusto» pré-determinada.¹³⁵

Nas suas palavras:

Em *Espectros de Marx* eu oponho este conceito de justiça – como disjunção, como “estar fora dos eixos”, como o que está sempre já “fora dos eixos” – ao que

incontestável herança. Cf. ROCHA, Antônio Wagner Veloso. «Derrida e a essência do político em Espectros de Marx», in *Revista Em Tese*, vol. 16, n.º 03, Belo Horizonte [MG], 2010, pp. 01-02.

¹³³ “*Dike* e *dikaïosune* não significam, como é suposto geralmente, “justiça”. *Dike* é um conceito metafísico, não moral ou legal: “nomeia o ser no tocante à articulação ou in-junção essencial [Fügung = 1. ‘articulação’, 2. ‘ordenação’] de todos os entes”. *Dike* é, portanto, “a conveniência [Fug] e a inconveniência [Unfug] com relação ao ser. *Dike* na Antígona de Sófocles também é Fug, em diversos sentidos: “Compreendemos *Fug* aqui primeiramente no sentido de articulação [Fuge] e estrutura [Gefüge]; depois Fug como in-junção [Fügung], como a diretriz que o poder esmagador impõe o que se acha sob seu domínio; finalmente, Fug como a estrutura articuladora [das fùgende Gefüge] que exige in-junção [Einfügung] e articulação [Sichfügen]. [...] Ser e physis [aproximadamente “natureza”], enquanto poder, são reunião original: logos; são junção articuladora [fügender fùg]: dike”. In INWOOD, Michael. *Dicionário Heidegger*, tradução de Luísa Buarque de Holanda, Rio de Janeiro [RJ]: Ed. Jorge Zahar, 2002, pp. 177-178.

¹³⁴ “*Heidegger interpreta allí Diké como juntura, conexión, ajuste, articulación del acorde o de la armonía, Fug, Fuge (Die Fuge ist der Fug). En tanto se la piensa a partir del ser como presencia (als Anwesengedacht), Diké conjunta armoniosamente, de alguna manera, la juntura y el acorde. Adikia, lo contrario: a la vez lo que está disyunto, desencajado, torcido y fuera del derecho, en el entuerto de lo injusto, incluso en la necesidad*”. In INWOOD, Op. cit., p. 36.

¹³⁵ “[...] aliás, Heidegger se aplicará a mostrar que, por exemplo em Heráclito, *Dikè*, a justiça, o direito, o julgamento, a pena ou o castigo, a vingança, etc, é, originariamente, *Eris* (o conflito, *Streit*, a discórdia, ou o pólemos, ou a *Kampf*), isto é, também *adikia*, a injustiça”. In DERRIDA, *Força de Lei...* cit., p. 10.

Heidegger diz da dike que ele opõe (e, num certo sentido, corretamente) ao que se chama comumente justiça. Esta justiça ele a toma de toda uma história do jurídico e da representação jurídica. O conceito de justiça que eu estou elaborando é oposto ao heideggeriano de dike como junção, como *Fug*, como trazer-junto; ele sugere que a justiça é, e deve ser, uma discordância. No momento em que a justiça implica uma relação com um outro, ela supõe uma interrupção, uma dis-junção, uma desarticulação ou estar-fora-dos-eixos, o que não é negativo; uma disjunção que não é desconstrutível, que é justiça enquanto desconstrução, enquanto a desconstrução possível de qualquer lei [*droit*] determinada.¹³⁶

Derrida refuta a compreensão da justiça como junção e representação (ajuntamento, ajustamento, articulação do acordo ou da harmonia na in-junção essencial de todos os entes), pois a desconstrução implica diretamente uma relação com o outro, ao que *pode vir* a acontecer, sendo assim uma disjunção. Isto se dá sobretudo porque a justiça derridiana é ausente de centro, diferentemente do direito, o qual possui um centro estruturante que o funda.

Em “*Força de Lei*”¹³⁷, Derrida utiliza as expressões inglesas “*enforceability*” e “*to enforce the law*”, as quais traduzidas tanto para francês, quanto para o português, significam “aplicabilidade” e “para aplicar a lei”, diferentemente do significado na língua inglesa, em que estes termos implicam essencialmente a “aplicação da lei” pela força do direito, isto é, por uma força que se justifica em um fundamento (axiológico, epistemológico, teleológico, racional, social, científico) central capaz de possibilitar a aplicação do direito, mesmo que possa ser injusto (daí a justiça do direito e não da justiça do outro), pois é ela quem permite e garante a existência e realização do direito.

Levantam-se problemas diante do signo “*enforceability*”, na medida em que a questão da força é criticada. Como tornar a força da lei justa ou menos violenta, isto é, mais próxima da justiça? Para essa resposta, subterfugia-se Derrida do filósofo Pascal, ao qual entende também que existe uma indissociabilidade entre a justiça e a força do direito, daí necessitariam de caminhar juntas:

Pascal prossegue: «A justiça sem a força é impotente [dito de outro modo, a justiça não é a justiça, não é feita, se não tiver a força de ser «*enforced*»]; uma justiça

¹³⁶ Cf. DERRIDA, *Nietzsche...* cit., p. 109.

¹³⁷ A primeira parte do livro, intitulada “Do direito à justiça”, foi apresentada pelo filósofo em um colóquio organizado por Drucilla Cornell na Cardozo Law School, em outubro de 1989. Já a segunda parte, intitulada “Prenome de Benjamin”, foi apresentada em 26 de abril de 1990, em colóquio organizado por Saul Friedlander, na Universidade da Califórnia, em Los Angeles, EUA. Seguindo as duas partes, consta um post-scriptum. Assim, a presente obra fica estruturada em dois documentos apresentados por Derrida nos colóquios mencionados, seguido do post-scriptum, que fecha as ideias relacionadas na obra. Cf. BELTRAMI, Fábio. «DERRIDA, Jacques. Força de lei: o fundamento místico da autoridade», in *Conjectura: Filosofia e Educação*, Caxias do Sul [RS], v. 18, n. 3, (set./dez. 2013), pp. 196-199.

impotente não é uma justiça, no sentido do direito], a força sem a justiça é tirânica. A justiça sem força é contraditória, porque há sempre maus; a força sem a justiça é acusada. É então preciso colocar conjuntamente a justiça e a força; e para tal, fazer com que o que é justo seja forte, ou com que o que é forte seja justo».¹³⁸

Já em Montaigne há uma separação entre direito e justiça que Derrida irá explorar. Parte da questão: se existe uma autoridade, de onde ela provém? Quem a institui? Qual é o seu fundamento? A dificuldade em responder essas perguntas gera o seu caráter místico.¹³⁹

Isto porquanto qualquer discurso sobre a justiça já a estaria condicionando, pois a performance linguística sugere que a interpretação mantenha-se única, e desta forma escape ao jogo infinito de diferenças.¹⁴⁰

Se nenhum discurso é exterior à linguagem (nem mesmo deve fazer o papel de metalinguagem), o direito em si mesmo é autoritário, performático, pois está inscrito. Derrida retira o texto de Montaigne:

Ora as leis mantêm-se credíveis, não por serem justas, mas por serem leis. É o fundamento místico da autoridade, elas não têm nenhum outro [...]. Quem lhes obedece por elas serem justas, não lhes obedece justamente por onde deve.¹⁴¹

Montaigne entende que a força autorizada do direito possui *o fundamento místico da autoridade* – como se existisse ali um silêncio místico, murado, emparedado na estrutura violenta do ato fundador. Em virtude disto, o discurso encontra ali o seu limite: nele mesmo, no seu poder performativo.¹⁴²

Assim, o termo “aplicabilidade” para Derrida vai além, ou gera uma amplitude interpretativa maior do que o termo inglês “*enforceability*”. Isto porquanto denota a condição de possibilidade de o direito ser realizável, antes mesmo de lhe ser concedida validade ou garantia, ou seja, a aplicabilidade só poderia vir da justiça incondicional. Em poucas palavras, a justiça seria a condição de possibilidade do direito que, através da força visa fixar um significado fundamental de validade, garantindo, assim, a sua aplicação (“*enforceability*”).

¹³⁸ Cf. DERRIDA, *Força de Lei...* cit., p. 20.

¹³⁹ Cf. BELTRAMI, Op. cit., pp. 196-199.

¹⁴⁰ Nenhum discurso justificador pode e deve assegurar o papel de metalinguagem, em relação à performatividade da linguagem instituinte ou à sua interpretação dominante. O discurso encontra ali o seu limite: nele mesmo, no seu próprio poder performativo, o que faz com que exista um silêncio murado na estrutura violenta do acto fundador. Murado, emparedado, porque este silêncio não é exterior à linguagem. Cf. DERRIDA, *Força de Lei...* cit., p. 24.

¹⁴¹ Cf. DERRIDA, *Força de Lei...* cit., p. 21.

¹⁴² *Ibidem*, p. 24.

A justiça não é necessariamente o direito ou a lei, ela só pode se tornar justiça, por direito ou em direito, quando detém a força, ou antes, quando recorre à força desde o seu primeiro instante, sua primeira palavra.¹⁴³

Ora, se a justiça é a desconstrução, uma distinção lógica acerca dela é impossível (e Derrida não abre mão da sua impossibilidade¹⁴⁴). No entanto, o direito (a justiça como direito) é possível, e essa relação, como vimos supra, é paradoxal e aporética devido à sua indissociabilidade.¹⁴⁵

E mesmo que se compreenda como uma força autorizada em virtude de um fundamento que lhe conceda validade, ou como função de um poder social (domando-se conforme a utilidade), a desconstrução vai além da crítica de uma ideologia da justiça, porque não apenas ordena repensar acerca da origem e da história do direito, como refuta uma resposta pronta, pois a decisão judicial vai além do saber ou do programa funcional que visa cumprir em termos utilitários:

[...] importará também ainda referir que é precisamente esta hiper-radicalidade — uma hiper-radicalidade hiper-responsável (apesar da sua aparência de irresponsabilidade para os pontos de vista do mundo e da sua normatividade instituída e institucional) que não só ordena o repensar da origem e da história do direito, como a cada instante suspende e/ou apela para a suspensão e/ou a interrupção do instituído, assim apelando para a urgência da pronta e justa resposta para além do saber e/ou do programa ao que acontece —, por outro lado, dizíamos, importará também ainda referir que é precisamente esta hiper-radicalidade que distingue a desconstrução derridiana da crítica: que, no caso concreto da «justiça», distingue a desconstrução (dos fundamentos onto-antropo-teológicos) do direito de uma mera crítica da ideologia jurídica (ainda prisioneira dos princípios e da axiomática daquilo mesmo que pretende criticar).¹⁴⁶

Portanto, a desconstrução hiper-radicaliza a crítica por dois motivos – pelo repensar do direito a partir da diferença e pelas aporias que acontecem no momento da decisão. O momento em que o juiz necessita decidir é uma questão minuciosamente analisada por Derrida. No texto “força de lei”, o filósofo cita três aporias como exemplo para demonstrar

¹⁴³ Ibidem, p. 17.

¹⁴⁴ “Oblíquo como, neste momento, em que preparo para demonstrar que não se pode falar *directamente* da justiça, tematizar ou objectivar a justiça, dizer “isto é justo” e, ainda menos, “eu sou justo”, sem trair imediatamente a justiça, senão o direito”. In DERRIDA, *Força de Lei...* cit., p. 17.

¹⁴⁵ Tudo seria ainda simples se esta distinção entre e justiça e direito fosse uma verdadeira distinção, uma oposição cujo funcionamento permanecesse logicamente regulado e dominável. Mas acontece que o direito pretende exercer-se em nome da justiça e que a justiça exige instalar-se num direito que deve exercer-se (constituído e aplicado) pela força «enforced». Cf. DERRIDA, *Força de Lei...* cit., p. 37.

¹⁴⁶ Cf. BERNARDO, *A crença...* cit., p. 83.

que, para se realizar, o direito vai além de todo ordenamento jurídico, isto é, o direito vai além do direito. Com o que esclareceremos.

4.2. A *epohké* da regra, o *hantise* do indecível e a *urgência* que barra o horizonte do saber

Podemos referir três exemplos de aporia citados por Derrida no que tange à realização do direito diante de um caso singular, isto é, diante da decisão judicial ou da sentença jurídica. Com efeito, a primeira das aporias suscitadas por Derrida denuncia que a mera aplicação das normas jurídicas deduzidas como melhor critério pelo julgador só podem ser justas no sentido de justeza, ou seja, conforme a lei. Porém, para que a decisão se torne justa no sentido de justiça, ela deve transcender a lógica por subsunção.¹⁴⁷

A transcendência da aplicação deve-se pela necessidade de liberdade do juiz, pois apenas assim haveria de fato uma decisão, na medida em que a liberdade traria consigo a responsabilidade do decisor, e não apenas sua repetição da lei conforme o caso.

Neste sentido, na sua própria autonomia, na sua liberdade de seguir ou de se dar a lei, ela deve poder ser da ordem do calculável ou do programável, como acto de equidade, por exemplo. Mas, se o acto consiste simplesmente em aplicar uma regra, em desenrolar um programa ou em efectuar um cálculo, di-lo-emos talvez legal, conforme ao direito, e talvez por metáfora justo, mas enganar-nos-íamos em dizer que a *decisão* foi justa. Muito simplesmente porque, neste caso, não houve decisão.¹⁴⁸

A mera aplicação da lei não apenas desconsideraria o problema do caso em sua singularidade, como também exoneraria a responsabilidade que o juiz possui de decidir a controvérsia. Em outras palavras, caso fosse apenas assim, o juiz seria reduzido a uma máquina de calcular.

Para tratar da questão da liberdade e da responsabilidade de um juiz, a primeira aporia é designada por Derrida como a *epohké* da regra, trazendo à tona duas faces da decisão, uma possível e uma impossível. A possível implica que o juiz deve escolher o melhor critério normativo para o caso ao passar toda a questão pelo crivo do calculável ou mesmo do

¹⁴⁷ Ninguém mais pode afirmar seriamente que a aplicação das normas jurídicas *não é senão* uma subsunção lógica às premissas maiores abstratamente formuladas. LARENZ, K., *Methodenlehre der Rechtswissenschaft*, 3.^a ed., Berlin, Heidelberg, Nova York, 1975, p. 154, *apud* ALEXY, Robert. *Teoria da argumentação jurídica*, tradução de Zilda Hutchinsin Schild Silva, 3.^a ed., Rio de Janeiro [RJ]: Forense, 2013, p. 19.

¹⁴⁸ Cf. DERRIDA, *Força de Lei...* cit., pp. 38-39.

programável-legal (da justiça como direito). A impossível implica em uma interpretação absolutamente única e singular do caso, permitindo só assim a sua abertura ao futuro.¹⁴⁹

Uma decisão justa para Derrida:

[...] deve não apenas seguir uma regra de direito ou uma lei geral, como deve assumi-la, aprová-la, cofirmar-lhe o valor, por um acto de interpretação restaurador como se no limite a lei não existisse antes como se o próprio juiz inventasse cada caso. [...] A nova frescura, a inicialidade desta sentença inaugural, bem pode repetir qualquer coisa, melhor, deve ser conforme a uma lei pré-existente, mas a interpretação re-instauradora, re-inventiva e livremente decisória do juiz responsável requer que a sua «justiça», não consista apenas na conformidade, na atividade conservadora e reprodutora da sentença.¹⁵⁰

Portanto, seria necessário “*a epokhé da regra*” – a “suspensão” da norma/lei ou do melhor critério – no momento de implicação da decisão, de modo que o juiz possa re-inventar a normatividade à singularidade de cada controvérsia, mesmo que, porventura, seja necessário contrariar o próprio direito, atentando assim pela necessidade de liberdade do juiz para que seja responsável pela sua decisão.¹⁵¹

Já a segunda aporia confirma a primeira¹⁵², pois na medida em que é suspensa a regra (da ordem, do cálculo), o momento da decisão implica a recriação da estrutura jurídica no contexto de significação singular em que se está enquadrando. A re-criação da decisão nada mais é que a submissão do direito ao jogo infinito de diferenças que um caso contextualmente singular gera. Esse momento de abertura ao futuro sem previsão transcende o conhecimento, denominando a aporia como *hantise* do indecível. Como se fosse um fantasma (ausente de

¹⁴⁹ “A primeira especificação a ter em conta (*première aporie: l’épokhe de la règle*) corresponde a uma convocação esperada das duas faces da decisão-*voluntas*: enquanto tratamento da *violência empírica* e enquanto instrumento de conservação de um direito *posto* (e imposto). Assumir a primeira é, com efeito, ter que respeitar a singularidade irrepitível de cada caso. [...] levar a sério a segunda implica sempre seguir um critério (como um exemplo ou norma), reconhecendo o plano de «generalização» ou o patamar de «universalização» que o autonomiza, mas também a estratégia que o distingue e a *ordre du programmable ou du calculable* em que esta se integra – e então e assim ver-se envolvido na contaminação-*Vermischung* da conservação e da funda(menta)ção”. In LINHARES, *Autotranscendentalidade...* cit., p. 627.

¹⁵⁰ Para ser justa, a decisão de um juiz, por exemplo. Cf. DERRIDA, *Força de Lei...* cit., p. 38.

¹⁵¹ “[...] em suma, para que uma decisão seja justa e responsável, é preciso que, no seu momento próprio, se o houver, ela seja, ao mesmo tempo, regrada e sem regra, conservadora da lei e suficientemente destrutiva ou suspensiva da lei para dever, em cada caso, reinventá-la, re-justificá-la, reinventá-la pelo menos cada decisão é diferente e requer uma interpretação absolutamente única que nenhuma regra existente e codificada pode nem deve absoluta garantir”. In DERRIDA, *Força de Lei...* cit., p. 38.

¹⁵² “Uma estrutura aporética que confirma a primeira (a insuperabilidade da primeira)? Certamente. Porque nos mostra que a exigência de libertar a decisão da *ordre de la règle* deve afetar também a recriação racional do juiz e o *juízo-julgamento* (senão «o contexto de justificação») em que esta culmina”. Cf. LINHARES, *Autotranscendentalidade...* cit., p. 628.

forma), a decisão por um momento é indecidível, porque se o cálculo é cálculo, a *decisão de calcular* não é da ordem do calculável, e não o deve ser.¹⁵³

A decisão justa para Derrida possui um momento de indecisão porque só se faz possível na imediatez do decidir, mesmo que o juiz tenha os instrumentos para tanto. Não há como presumir a certeza de sua decisão apenas embasado na norma sem contexto presente e abertura ao futuro, por isto ela é passível de *desconstrução*.¹⁵⁴

Confirmando a necessidade de duas faces da decisão-*voluntas*, o direito para Derrida é mostrado como uma experiência possível, mas exigente de uma experiência (impossível e do impossível¹⁵⁵). Impossível porque mesmo que seja o juiz a decidir, ele se utiliza da singularidade do outro, como portador da questão, afetando assim não apenas a ordem do jurídico, mas o juízo do decisor.¹⁵⁶

Em uma entrevista, Derrida detalha bem a questão da indecidibilidade da decisão, salientando que esse instante vai além da relação de causalidade. Graças à suplementação no *instante* da decisão jurídica, é possível adequar o direito posto ao acontecimento singular de cada caso a ser decidido.¹⁵⁷

¹⁵³ Cf. DERRIDA, *Força de Lei...* cit., p. 39.

¹⁵⁴ Confirma-o já esta segunda aporia – esta segunda forma de aporia: se há desconstrução de toda a presunção à certeza determinante de uma justiça presente, ela opera, ela mesma, a partir de uma «ideia de justiça» infinita, e infinita porque irreduzível, e irreduzível porque devida ao outro – devida ao outro, antes de todo e qualquer contrato, porque *vinda*, a vinda do outro como singularidade sempre outra. Cf. DERRIDA, *Força de Lei...* cit., pp. 41-42.

¹⁵⁵ “A desconstrução nunca se apresentou como qualquer coisa de possível. [...] ela não perde nada por se confessar impossível [...]. O perigo para uma tarefa de desconstrução seria antes a *possibilidade* e a conversão num conjunto disponível de procedimentos legais, de práticas metódicas, de caminhos acessíveis. O interesse da desconstrução, da sua força e do seu desejo, se ela os tiver, é uma certa experiência do impossível: quer dizer [...] *do outro*, a experiência do outro como invenção do impossível, noutros termos, como a única invenção possível”. In BERNARDO, *Sim, Adeus...* cit., p. 326.

¹⁵⁶ “Enquanto confirma que a «loucura» do instante da decisão é ainda a experiência de uma singularíssima *heteronomia*, [...] e então e assim o de uma experiência de *temporalidade* como *perfectibilidade*. Uma experiência que nos confronta com a exigência inevitável de *mediação* direito/justiça. Para que a desconstrução lograda não ceda a tentação de se entregar ao «excesso» justificado pelo segundo apelo...que é também o risco de (sob a máscara de uma neutralidade aparente, se não de uma equivalência pressuposta) permitir a mais perversa das apropriações [...]. É a recusa desta aparência de neutralidade que leva a desconstrução a sério”. In LINHARES, *Autotranscendentalidade...* cit., pp. 628-629.

¹⁵⁷ No que diz respeito a uma decisão que é guiada por uma forma de conhecimento – se eu sei, por exemplo, quais são as causas e os efeitos do que eu estou fazendo, qual é o programa para o que estou fazendo, então não há decisão; é uma questão, no momento da decisão, de aplicar uma causalidade particular. Quando eu faço a máquina funcionar, não há decisão; a máquina funciona, a relação é de causa e efeito. Se eu sei o que é para ser feito, se a minha análise teórica da situação me mostra o que é para ser feito – faça isto para causar aquilo, etc. – então não há momento de decisão, apenas a aplicação de um corpo de conhecimentos, ao menos, de uma regra ou norma. Para que haja uma decisão, a decisão deve ser heterogênea ao conhecimento enquanto tal. [...] se há tal coisa como uma decisão – o ponto deve sempre ser lembrado – então uma decisão deve primeiro ser exposta. É claro, eu não estou defendendo que uma decisão acabe decidindo qualquer coisa a qualquer momento. Deve-se saber o tanto quanto possível, deve-se deliberar, refletir, deixar que as coisas amadureçam. Mas, conquanto dure este processo, conquanto cuidadosa seja a preparação teórica da decisão, o instante de decisão, se deve haver uma decisão, deve ser heterogêneo a esta acumulação de conhecimento. Caso contrário, não há

O instante da decisão é indecidível porque está *por vir*, refutando assim qualquer solução pré-determinada pela concretude da norma, pois a justiça manda sem ordenar, sem pacto, sem convenção, sem tratado, sem dever, sem imperativo, sobretudo porque ela não espera por condições de negociação, ela é imediata. Isto revela uma terceira aporia, denominada por Derrida como “a urgência que barra o horizonte do saber”.¹⁵⁸

Vale frizar que a terceira aporia não indica que a desconstrução torne a decisão do juiz indecidível. O aparato jurídico, igualmente a todo o conhecimento do decisor, são necessários para selecionar o melhor critério na decisão. No entanto, um “salto no escuro” também é necessário, pois se o centro basilar (fundado ou instituído) do direito servir como último arrimo ao juiz, exaure-se então sua responsabilidade, seja por esse juiz não ser livre para decidir, seja por delimitar o caso na concretude jurídica, seja por desconsiderar a mediação com a justiça através da suplementação que vem do outro.

A suplementação adiciona o excesso – o além das zonas identificáveis da moral, do direito, do internacional, do nacional, do econômico, da finalidade, em suma, do dito – na medida em que possibilita a manifestação do jogo infinito de diferenças na decisão. A suplementação é o movimento que a desconstrução realiza no direito.¹⁵⁹

O confronto da indecidibilidade com a ponderação racional exige a vinda do jogo aberto das significações pela noção de «*differancé*». Devido ao instante da decisão ser um momento imediato, a re-construção do direito tanto *pode vir* à cena, quanto pode se repetir, no momento em que se realiza.¹⁶⁰

responsabilidade. Apenas neste sentido a pessoa que toma a decisão não deve saber tudo. Mesmo se se saiba tudo, a decisão, caso exista, deve avançar na direção de um futuro que não é conhecido, que não pode ser antecipado. Se se antecipa o futuro predeterminando o instante da decisão, então este é fechado, assim como ele é fechado se não há antecipação, nenhum conhecimento “prévio” à decisão. Em um dado momento, deve haver um excesso ou uma heterogeneidade quanto ao que se sabe para que uma decisão ocorra, para que constitua um acontecimento. In DERRIDA, *Nietzsche...* cit., p. 110.

¹⁵⁸ “Ora, a justiça, por mais impresentável que seja, não espera. [...] por sua vez, um constantivo pode ser justo, no sentido da justeza, mas jamais no sentido da justiça. Mas como um performativo não pode ser justo, no sentido de justiça, senão fundando-se em convenções, e portanto sobre outros performativos, escondidos ou não, conserva sempre em si qualquer violência eruptiva. [...] paradoxalmente, é por causa deste transbordamento do performativo, por causa deste avanço sempre excessivo da interpretação, por causa desta urgência e desta precipitação estrutural da justiça, que ela não tem horizonte de espera (regulador ou messiânico)”. In DERRIDA, *Força de Lei...* cit., pp. 43-45.

¹⁵⁹ O suplemento é uma adição, um significante disponível que se acrescenta para substituir e suprir uma falta do lado do significado e fornecer o excesso de que é preciso. A lógica (gráfica) do suplemento (graphique du supplément) só é pensável a partir do descentramento. A ausência de centro, de significado transcendental tomado arché e têlos (origem e fim), possibilita o movimento da suplementaridade (supplémentarité), que é o movimento do jogo das substituições no campo da linguagem. Cf. SANTIAGO, Op. cit., p. 88.

¹⁶⁰ “A justiça permanece por vir (à venir) ela tem que vir, está por-*vir* (a-venir), ela desprega a própria dimensão de eventos (événements) irredutivelmente por vir (à venir). Ela terá sempre este por-*vir* (à venir) e tê-lo-á sempre tido. Talvez seja por isso que a justiça, na medida em que não é apenas um conceito jurídico [...], abra ao por vir a transformação, a reforma ou a refundação do direito [...]”. In DERRIDA, *Força de Lei...* cit., p. 46.

Portanto, como todos os outros impossíveis da desconstrução, a justiça está para *além* do direito, inapresentável devido à sua incondicionalidade, pois, em suma, depende da vinda do outro. No entanto, o outro não é senão um mistério para o direito, na medida em que não é reconhecido (como igual, semelhante, próximo, humano, mas singularmente diferente e sempre *por vir*). Neste sentido, o direito (possível) não consegue (nem conseguirá) suportar os excessos que carrega a justiça (impossível), mas perpetuará seu caminho em busca dela, sobretudo, porque é necessário para realizar a justiça entre o outro e os outros.

Este duelo de singularidades começa a se problematizar na medida em que os laços entre os outros se tornam constantes, formando-se de acordo com as comunidades que se desenvolveram ao longo do tempo, até as sociedades atuais. A partir desse fio condutor, como pensar e agir para regular a relação entre os outros? Como regular (ou regulamentar) as relações sem que se participe delas? Enfim, como o direito, na presença do julgador, mesmo ausente da relação, regularia a relação de um caso entre o outro e o terceiro?

Tais questões são passíveis de esclarecimento ao passo que o outro se relaciona com outros, isto é, com terceiros, motivo pelo qual o ser humano funde ou institui através da tercialidade e, assim, desenvolve possibilidades de equilibrar (justa e legalmente) essa relação.

4.3. A tercialidade e o terceiro

Ainda que seja considerado desvio ao acolhimento, formulado pelo dono da hospitalidade – ser humano –, faz-se obrigatoriamente necessário, pois, como supra demonstrado, o direito é o garante da justiça, solução às relações controversas. Todavia, tais relações não acontecem na presença da pessoa que irá dirimir a questão, daí a necessidade do direito para dirimir problemas com outros ainda não conhecidos e terceiros.

Fato é que a relação «outro x terceiro» se faz na ausência do ser humano. No entanto, como dono da hospitalidade e pela busca de equilíbrio nesta relação para manter a ordem, o direito visa descobrir neste duelo – qual deles se desviou da relação de acolhimento do primeiro laço – justo/injusto, certo/errado, lícito/ilícito. Neste espeque, cabe ao ser humano impor condições e limites, trazer à cena a possibilidade de uma comunidade social, na medida em que os laços se desenvolvem entre os outros, entrelaçando-se cada vez mais pela linguagem.

Após o primeiro laço que se subjaz no acolhimento incondicional, um segundo laço começa a ser tecido de infinitas maneiras para equilibrar o meio de convivência entre o outro e os outros. Esse laço fundador ou institucionalizante acontece porque o ser humano (dono da hospitalidade) precisa realizar modos pacíficos de convivência. Em primeiro momento, com a ajuda de Lévinas, a questão da tercialidade será analisada pelo prisma ético, com a explicação da vinda do terceiro e, em segundo momento, a tercialidade jurídica será tratada tanto com o amparo de Lévinas, quanto com o auxílio do jurista português Aroso Linhares.

4.3.1. Da ética à tercialidade

A hospitalidade primeira, conforme visto, é imediata porque não cabe em qualquer estrutura formal ou material, sobretudo porque vem do outro. Porém, entre os demais que se inter-relacionam em comunidade, iniciam-se outros laços contínuos. O ser humano não irá participar dessa relação, daí a necessidade de regulação através de instituições comunitárias (políticas, jurídicas, económicas, em suma, humanas). Neste sentido, o desvio do primeiro laço originário se dá precipuamente pela regularização das relações que escapam a ele.

Em que a necessidade do desvio e sua indissociabilidade com o primeiro laço de acolhimento, tanto Derrida ao falar de hospitalidade e justiça como motivos da desconstrução, quanto Lévinas ao falar de méta-ética, pensam uma alteridade absoluta (cada um à sua maneira), como fornecedora de possibilidades comunitárias, porém, rompendo com um centro auto-fundante. Nesse sentido, trazem o entendimento da formação do segundo laço sem perder de vista o primeiro laço (A lei da hospitalidade, ou a justiça incondicional).¹⁶¹

Para qualquer descoberta (saber) acerca do ser, primeiro seria imperioso respeitar sua alteridade relutante a um pré-posicionamento. Só após, abordar-se-ia uma possível assimilação para, então, posicionar-se com propriedade teórica, com uma sutil diferença – a indissociabilidade. Segundo Lévinas:

O saber ou a teoria significa, em primeiro lugar, uma relação tal com que o ser cognoscente deixa o ser conhecido manifestar-se, respeitando sua alteridade e sem o marcar, seja no que for, pela relação de conhecimento. Neste sentido, o desejo metafísico seria a essência da teoria. Mas teoria também significa inteligência –

¹⁶¹ A ideia do indivíduo que se ergue imperiosamente, se emancipa e confere sentido subjectivo, fundamento autofundador, tal ideia tornou-se precária. É preciso repensar a razão, a intersubjectividade e, nesta, a alteridade. Cf. LÉVINAS, Emmanuel. *Entre nós*, tradução de Pergentino Stefano Pivatto, 3.^a ed., Petrópolis [RJ]: Ed. Vozes, 2004, p. 10.

logos do ser – ou seja, uma maneira tal de abordar o ser conhecido que a sua alteridade em relação ao ser cognoscente se desvanece¹⁶²

Pois bem, se o ponto de partida teórico levinasiano está no respeito à alteridade, a tercialidade ética compreende-se a partir da aparição de um terceiro termo, provocador do desvio à alteridade, graças ao choque relacional entre o outro e os outros, desenvolvendo assim um segundo laço (linguístico, racional, discursivo, cultural, institucional, social) não apenas relacional, mas também regulativo, para pacificar o convívio entre os outros.¹⁶³

O ser humano relaciona-se com o outro, que se relaciona com vários outros, que não se relacionam com o ser humano, por isto são terceiros. O terceiro seria um elemento desconhecido. Então como formalizar quem seria o terceiro? Conforme explicam Artur Tavares e João Batista de Souza:

A relação ética, em Lévinas, não pode permanecer binária, entre o eu e o outro, mas necessita ser sopesada pela vinda do diferente. Este elemento seria o Terceiro: o estrangeiro, o refugiado, aquele que permanece distante. Com ele é possível pensar em verdadeiras relações políticas na proporção em que sua diferença chega clamando justiça com o intuito de também pertencer à relação ética. O terceiro, assim, traz equidade para as relações em sociedade. A vida em comunidade requer que sejam observados os diferentes, para que a mesmidade não prevaleça e daí a dimensão antropológica: o humano constituído como ser aberto à relação de alteridade.¹⁶⁴

Desse modo, pensar a questão do terceiro se faz necessária, principalmente pelo fato de que o terceiro também suscita pelo primeiro laço dado ao outro. Se não houvesse sua aparição, isto é, se apenas houvesse o ser e o outro, estaríamos dentro de um contexto, em primeiro lugar, sem contexto, apenas o ser no âmbito da imediatez, antes do mundo e da linguagem.¹⁶⁵

É graças à vinda do terceiro que o impossível se torna possível. Mas será que este segundo laço (conceito pensado pelo ser) origina-se do ser humano ou do outro? Essa questão

¹⁶² O saber ou a teoria significa, em primeiro lugar, uma relação tal com que o ser cognoscente deixa o ser conhecido manifestar-se, respeitando sua alteridade e sem o marcar, seja no que for, pela relação de conhecimento. Neste sentido, o desejo metafísico seria a essência da teoria. Mas teoria também significa inteligência – logos do ser – ou seja, uma maneira tal de abordar o ser conhecido que a sua alteridade em relação ao ser cognoscente se desvanece. Cf. LÉVINAS, *Totalidade...* cit., p. 29.

¹⁶³ Esta maneira de privar o ser conhecido da sua alteridade só pode ser levada a cabo se ele for visado através de um terceiro termo – termo neutro – que em si mesmo não é um ser. Nele viria amortecer-se o choque do encontro entre o Mesmo e o Outro. Cf. LÉVINAS, *Totalidade...* cit., p. 30.

¹⁶⁴ Cf. TAVARES e SOUZA, *Op. cit.*, p. 4.

¹⁶⁵ Cf. PELIZZOLI, Marcelo Luiz. *A reconstrução da subjectividade*, Porto Alegre [RS]: edPUCRS, 2002, p. 209.

é pertinente, mormente porque é esse o ponto de partida originário que a ruptura com o paradigma moderno se explica.

Para Lévinas, o terceiro vem da aparição do outro e não o contrário. Isto porque o terceiro não se revela a partir da vontade pura e dura (violenta) do dono da hospitalidade, não. A máscara pensada pelo ser não se revela apenas das experiências cogitadas por este, mas é revelada a partir do outro singular, e isto jamais pode ser esquecido.¹⁶⁶

Uma radicalização que se torna ainda mais implacável é quando Derrida acentua a nota do carácter originário (ou pré-originário) da *tercialité*, permitindo assim que a intervenção em causa se nos torne inteligível ela própria numa estrutura de possibilidade/impossibilidade.¹⁶⁷

Se o terceiro já estivesse delimitado nas estruturas humanas, haveria, conseqüentemente, a reprodução de uma cultura egocêntrica, e, conseqüentemente, um fechamento às transformações que o futuro abre. Por isso, o outro do outro precisa ser recebido incondicionalmente também e cobra responsabilidade, clama por justiça e equidade.¹⁶⁸

Devido à vinda do terceiro, a relação ética acaba por trazer a necessidade de uma regulamentação institucional equânime para regular as relações desenvolvidas pelo segundo laço, em que o ser humano não participa, sem a perda de vista do primeiro laço. A aparição provoca no ser a necessária tercialidade, como condição de possibilidade reguladora da relação «outro x terceiro», buscando alternativas a repensar a instituição do Estado de direito, como democracia ainda *por vir*. A seguir, trataremos desta específica compreensão da tercialidade jurídica, na busca de um progresso ao direito.

4.3.2. A tercialidade jurídica

A compreensão levinasiana sobre o terceiro revela-se pela aparição do outro e não do ser. Pela assunção de uma posição, ou pelos contornos de uma máscara que vai se desenhando após a interrupção à alteridade concedida, na medida em que a linguagem começa a suprir a

¹⁶⁶ O terceiro termo pode aparecer como conceito pensado. O terceiro termo pode chamar-se sensação em que confundem qualidade objetiva e afecção subjectiva. Pode manifestar-se como o *ser* distinto do *ente*: ser que ao mesmo tempo não é (quer dizer, não se põe como ente) e, entretanto, corresponde à obra perseguida pelo ente, e não é um nada. Ser, sem a espessura do ente, é a luz em que os entes se tornam inteligíveis. Cf. LÉVINAS, *Totalidade...* cit., p. 30.

¹⁶⁷ Cf. LINHARES, *O dito...* cit., p. 28.

¹⁶⁸ Cf. TAVARES e SOUZA, *Op. cit.*, p. 10.

demanda do terceiro e busca abarcar o que é diferente para submetê-lo em termos de representação objectivo-comunitária, desenvolve-se então a tercialidade institucional.

É preciso se dirigir ao terceiro mesmo que ele não esteja próximo, e somente a linguagem serve para saber qual dentre os outros desviou, isto é, qual deles seria o justo/injusto? Ao nascer uma controvérsia entre o outro e o terceiro, eles aclamarão ao detentor do poder para que realize a justiça entre eles, mesmo que não se esteja próximo e não conheça o terceiro. Nas palavras de Aroso Linhares:

Mas também porque pretende mostrar que a intervenção do terceiro perturba *originaria e irremediavelmente* este «enconto» e a experiência do *Dire* que lhe corresponde, na medida precisamente em que os submete a uma tematização (*à une formalisation ou descriptions formalisantes*) [...]. Não se tratando de resto apenas de aceitar a inevitabilidade deste *terceiro*, mas de assumir *luminosamente* a sua indispensabilidade [...] e mais do que isso, de reconhecer que a sua intervenção tem um carácter originário, se não pré-originário.¹⁶⁹

Cabe ao ser humano assumir que a aparição do terceiro não é apenas inevitável, mas deve ser tratada da mesma maneira que o outro o foi – originariamente. O sistema de leis e códigos é um meio de suprir esta demanda exigida pelo terceiro e é deste desvio que nasce do direito. A justiça como direito abre a ordem da consciência tematizante, capaz de julgar, comparar e sincronizar.¹⁷⁰

Neste sentido, seria possível ao direito considerar/assimilar a ruptura com o paradigma moderno-iluminista? Como (em que termos e condições) adquire-se um possível sentido para a realização do direito tendo em vista o primeiro laço da justiça como a responsabilidade infinita pelo outro?

Segundo Lévinas, ao que tange a evolução histórica dos direitos do homem até os dias atuais, haveria sim essa necessidade de rompimento do paradigma moderno¹⁷¹, pois antes de o ser humano colocar a questão (impor, supor os limites e condições do direito), haveria um dever, entendido como *dever ser*, segundo o qual a liberdade do juiz nasceria de sua anterior

¹⁶⁹ Cf. LINHARES, *Autotranscendentalidade...* cit., p. 642.

¹⁷⁰ Cf. FABRI, Marcelo. *Desencantando a ontologia: subjectividade e sentido ético em Lévinas*, Porto Alegre [RS]: edPUCRS, 1997, p. 182.

¹⁷¹ Daí, deriva, em todo caso, uma obra considerável – e já revolucionária das inevitáveis reviravoltas, a favor dos direitos do homem. Obra que a ciência dos tempos modernos, ciência da natureza das coisas, dos homens e das colectividades torna possível. Obra que o acesso aos procedimentos técnicos abertos pela ciência encoraja. Elaboração de uma ordem humana de liberdade, pela eliminação de muitos obstáculos materiais do contingente e das estruturas sociais que perturbam e distorcem a aplicação e o exercício dos direitos do homem. Direitos que, talvez, não conseguissem fazer desaparecer os últimos rigores do Inumano no ser que, em nome da firmeza intransponível de costuras que consolidando seus tecidos – materiais, fisiológicos, psicológicos e sociais – contraria sempre e limita a livre vontade do homem. Cf. LÉVINAS, *Entre nós...* cit., p. 264.

responsabilidade pelo outro, como se sua liberdade fosse ela própria o limite à liberdade, como se a liberdade fosse ela própria necessidade de obrigação.¹⁷²

Mas o que seria esse *dever ser* do direito? Ao mencionar a evolução histórica dos direitos humanos, Lévinas salienta que essa questão permanece aberta:

Mesmo que a possibilidade de concretude e da expansão dos direitos do homem, ligada ao progresso científico da modernidade, nos pareça explicar o carácter relativamente recente de sua actualidade e cuja origem profunda parece adquirida, como disse, desde o início de nosso destino ocidental, a questão de justificação ou do próprio *dever ser* deste direito permanece aberta. A resposta não pode induzir-se a uma necessidade obtida por indução, a partir da extensão do interesse que o direito do homem provoca e do consentimento geral que a extensão supõe.¹⁷³

Se está aberta, é porque o *dever ser* paira na responsabilidade meta-ética ou meta-linguística, na medida em que não é nem deduzida nem induzida das experiências cogitadas ou já experimentadas pelo ser humano. Para suplementar essa abertura, Lévinas invoca o que chama de uma virtude infantil – a bondade como transcendência, para lembrar da necessidade de romper com o interesse próprio, como interesse primeiro. Em suma, bondade para com o primeiro que vem, direito do homem. Direito do outro homem antes de mais nada.¹⁷⁴

Isso não quer dizer que bondade substitua o que fora estruturado juridicamente, basta ter em mente a indissociabilidade para não recair nesse erro. Para Lévinas, romper com o paradigma da modernidade fundante do direito não implica destruí-lo, pois, assim como percebe-se da “*èpokhe da regra*” (primeira aporia levantada por Derrida), seria imperioso uma conciliação/mediação entre a justiça e o direito, necessária tanto na história e na essência do direito, quanto no instante da decisão jurídica, pois é *para-o-outro* a necessidade de decidir, tanto do outro que impede a decisão jurídico-subjetiva.¹⁷⁵

Prova disto é a existência dos direitos do homem que abriram as portas para a possibilidade de se pensar no que não se explica, não se vê, ou não se prova em termos científicos, mas que pode vir a ser tudo isto, se caso houver uma responsabilidade do ser humano de credibilizar o metalinguístico:

¹⁷² Cf. LÉVINAS, *Entre nós...* cit., p. 264.

¹⁷³ Ibidem, p. 265.

¹⁷⁴ Ibidem, p. 266.

¹⁷⁵ “O que denominei interrupção ou ruptura da perseverança dos seres no seu ser, do *conatus essendi* no desinter-essamento da bondade não significa que o direito do homem abandone seu estatuto de absoluto, para recair ao nível das decisões tomadas por não se sabe quais subjectividades amolecidas. Isto significa todo o absoluto social, do *para-o-outro*, o que é, provavelmente, o próprio desígnio humano”. Cf. LÉVINAS, *Entre nós...* cit., p. 267.

Mas eis que, sem invocar a “prova da existência de Deus”, os direitos do homem constituem uma conjunção em que Deus vem à ideia, em que a noção da transcendência deixa de permanecer puramente negativa, em que o “além” abusivo de nossas conversações é pensado positivamente a partir do rosto de outrem. [...] Na boa filosofia, o que importa, sem dúvida, é não pensar os direitos do homem a partir de um Deus desconhecido. É permitido aproximar a ideia de Deus, partindo do absoluto que se manifesta na relação a outrem.¹⁷⁶

Neste espeque, a tercialidade jurídica levinasiana refuta a concepção de um direito autónomo em sua natureza e em suas formas, instituições, leis, códigos, princípios, valores, finalidades e/ou utilidades, pois a sua origem está na alteridade, na mediação heterogênea e indissociável com a justiça, assumindo uma compreensão radicalmente ética do direito. No entanto, Lévinas não traça nenhuma reconstituição de sentido ao direito, nenhum método para sua realização do direito, ou, um *modus operandi* tendo em conta sua filosofia, desafiando ao discurso jurídico uma compreensão que o assimile.¹⁷⁷

Por outro lado, a reinvenção da tercialidade por Derrida, vista neste capítulo, impõe outro caminho, na medida em que desconstrói – pelo motivo da justiça – a pré-determinação violenta de um centro. A justiça para Derrida é indissociável, heterogênea, anômica, dissimétrica e diacrônica ao direito, mas o direito deve ter essa justiça como pré-condição. Suas características suspendem o *dito* do direito pelo *por vir*, pelo *à dizer* da justiça infinita e incalculável.¹⁷⁸

¹⁷⁶ Cf. LÉVINAS, *Entre nós...* cit., p. 267.

¹⁷⁷ “De tal modo agora que pensar a ‘compossibilidade’ prometida (do *dito* com o *dizer*) e a *tematização* (sempre recomeçada) das diferenças que esta assegura – implique enfim recorrer a uma perspectiva radicalmente *exterior* (determinada pela auto-subsistência luminosa dos *deveres sem direitos*). Aquela que só a *vigilância* permanente da caridade, do amor e da responsabilidade infinita – enquanto exige outras decisões mais humanas (sem deixar assim mesmo de nos impor uma relação constitutiva com a *transcendência*) – estará afinal em condições de *prometer*”. In LINHARES, *O dito...* cit., p. 35.

¹⁷⁸ “Um invencível desejo de justiça se liga a esta expectativa. Por definição, esta não está nem deve estar garantida de nada, por nenhum saber, nenhuma consciência, nenhuma previsibilidade, nenhum programa enquanto tais. Esta messianicidade abstracta pertence desde o início à experiência da fé, do crer ou de um crédito irredutível ao saber e de uma fiabilidade que ‘funda’ toda a relação com o outro no testemunho. Esta justiça, que distingo do direito, permite, só ela, esperar, para além dos ‘messianismos’, uma cultura universalizável das singularidades, uma cultura na qual a possibilidade abstracta da impossível tradução possa todavia anunciar-se. Inscreve-se de antemão na promessa, no acto de fé ou no apelo à fé que habita todo ato de linguagem e todo o endereçamento ao outro [...]. Anuncia-se por toda a parte onde, reflectindo sem flectir, uma análise puramente racional faz surgir este paradoxo, a saber, que o fundamento da lei – a lei da lei, a instituição da instituição, a origem da constituição – é um acontecimento ‘performativo’ que não pode pertencer ao conjunto que funda, inaugura ou justifica. Tal acontecimento é injustificável na lógica do que tiver aberto. É a decisão do outro no indecível. [...] Doravante a razão deverá reconhecer aquilo que Montaigne e Pascal chamam um irrecusável ‘fundamento místico da autoridade’. O místico assim entendido alia a crença ou o crédito, o fiduciário ou o fiável, o secreto (significando aqui ‘místico’) ao fundamento, ao saber, e, como diremos mais adiante, também à ciência como ‘fazer’, como teoria, prática e prática teórica, quer dizer a uma fé, à performatividade e à performance tecnocientífica ou teletecnológica”. In DERRIDA, *Fé e Saber...* cit., p. 31.

Importa com efeito reconhecer que a tercialidade é tratada sobretudo como uma denúncia comprometedora do direito com a metafísica e com a epistemologia da presença a se transformar pela alteridade, por um *dever* antes de e do ser, assumindo a heteronomia e a indissociabilidade como maneiras de reconstruir a estrutura aporética justiça/direito em sua pré-determinação e realização, seja em seus fundamentos essenciais, seja no instante da decisão.¹⁷⁹ Um *dever* exterior aos motivos do direito (sejam eles morais ou utilitários) e sua pretensão de autonomia.

Portanto, necessário se faz uma recompreensão/reconstrução ao sentido fundamentante – que considere “A lei” incondicional da hospitalidade como fundamento legitimante das leis jurídicas, bem como uma recompreensão/reconstrução do método ou da *práxis* da juridicidade, sem perder a heteronomia e a indissociabilidade como fios condutores.¹⁸⁰

Resta então saber se a ruptura provocada pela desconstrução está em condições de avaliar a exigência da tercialidade (dando a cada um o que lhe pertence¹⁸¹). À seguir, o último capítulo trata de analisar o trabalho de um interlocutor privilegiado da *deconstructive jurisprudence* – Jack Balkin – para, enfim e então, obter-se um sentido e uma metodologia ao direito assimilado e influenciado pela desconstrução.¹⁸²

¹⁷⁹ “Como se superar aquela hipertrofia antropológica fosse antes de mais levar a sério a ‘incondicionalidade’ (o carácter ‘extra-ordinário’) das possibilidades em causa: e então e assim em assumi-las (indissociavelmente) como *responsabilidades*. *Responsabilidades* também elas ‘extra-ordinárias’ – capazes de assumir a prioridade dos *direitos do Outro* (de os ‘levar a sério’ antes dos *meus*) – e que como tal nos restituem a uma compreensão radicalmente ‘des-interessada’ da *sociabilidade* e do ser caractere ‘absoluto’ [...]”. In LINHARES, *O dito...* cit., p. 32.

¹⁸⁰ Porque se trata de procurar o *homo humanus* «despertado» pelo *jogo das diferenças diferidas* e muito especialmente de permitir que os encontros com a alteridade, silenciados pela *ordem da presença* a que o direito nos condena – se nos imponham *positivamente* enquanto «excesso» (inscrevendo-se no movimento de uma «abertura» que está para além de toda a totalidade e todo o presente). Cf. LINHARES, *Autotranscendentalidade...* cit., p. 637.

¹⁸¹ É o testemunho da tensão gerada por esta experiência de heterogeneidade/indissociabilidade que nos permite retomar a questão decisiva: a de saber se (e em que termos é que) a perspectiva da responsabilidade infinita está em condições de avaliar a exigência de um *sum cuique tribuere* assumida pelo direito. Cf. LINHARES, *O dito...* cit., p. 24.

¹⁸² “Ora o que é que significa assumir esta abertura? Significa antes de mais onerar a decisão responsável não tanto com uma indeterminação sem limites quanto com uma prova *épreuve* de *indecidibilidade* (enquanto «oscilação» entre possibilidades de «realização do sentido» pragmaticamente determinadas), reconhecendo simultaneamente que todos os contextos se movem numa fronteira ténue de estabilidade /instabilidade. E então e assim experimentar uma circulação-substituição de significantes e significados que não só nos entrega à dinâmica espacial da «repetição» e do «intervalo» (e da «distância» agonisticamente sustentada)... mas também e muito especialmente à dinâmica da temporalização ou da historicidade constitutiva (a um jogo de diferenças permanentemente diferidas). Sendo precisamente esta a experiência (se não *interpretação da interpretação*) que só a *Desconstrução como filosofia* vai tornar possível”. In LINHARES, *A identidade...* cit., p. 95.

5. A POSSIBILIDADE DA DESCONSTRUÇÃO COMO INSTRUMENTO JURÍDICO

Percebe-se do capítulo anterior que a desconstrução permite uma análise inovadora do direito. O testemunho do segundo trecho dessa dissetação permite uma reflexão crítica não apenas à teoria do direito inserida num discurso de ciências humanas, mas uma análise que permita um repensar do direito que o momento atual exige.¹⁸³

No entanto, as fissuras expostas pela desconstrução permanecem abertas, até porque não é a intenção e nem a responsabilidade do filósofo encontrar um método que solucione o problema do direito¹⁸⁴. Ao jurista que pretenda tal façanha, Derrida desencadeia infinitas possibilidades de discursos que buscam possibilitar essa assimilação.

Em breves palavras, cabe ao jurista testemunhar uma possível maneira de encontrar no direito uma solução que responda aos apelos na relação «outro x terceiro», tendo como suplemento o princípio da heteronomia que a indissociabilidade produz. Ao preocupar-se em responder acerca do papel do direito, sem perder de vista a desconstrução, e por causa disto, assumir um discurso que se preocupa com o plano meta-dogmático da teoria e da filosofia do direito, são elegidos os estudos do jurista Jack Balkin¹⁸⁵ – como testemunho do encontro «desconstrução x direito».

¹⁸³ “O que é ainda e muito significativamente exigir um testemunho crítico que, em nome da justiça sem limites (*inifinie, incalculable, rebelle à la règle*), possa tematizar as dimensões irreduzíveis da ‘incondicionalidade’ e da ‘contingência’ (e então e assim também ‘pensar *contra* todo o humanismo conhecido’). Tematização tanto mais decisiva quanto capaz de ‘assimilar’ – objectivar a histórica e materialmente (de iluminar como *différance*) a diferença-*différence* que justifica aquelas dimensões. Exigindo que a experiência da incondicionalidade se torne pragmaticamente indissociável de um processo de institucionalização? Certamente. O que é ainda *et pour cause* assumir uma interpretação lograda da violência. Para que a *negociação transformadora* possa sempre corresponder à realização-experimentação (infinitamente aberta) de uma filosofia-economia da menor violência”. In LINHARES, *O dito...* cit., p. 19.

¹⁸⁴ “Ouso dizer que assim acontece maioritariamente ainda hoje com o pensamento de Jacques Derrida, que pessoalmente tenho pelo mais justo dos pensamentos – como lucidamente, aliás, o próprio filósofo o reconheceu ao tempo daquela que terá sido a sua derradeira entrevista: em Aprender finalmente a viver – lembro-o aqui: «tenho simultaneamente [...] o duplo sentimento de que, por um lado, para o dizer a sorrir e imodestamente, não começaram a ler-me, que se há, é certo, muitos bons leitores (algumas dezenas no mundo [...]) no fundo é mais tarde que tudo terá a chance de aparecer.» Começa talvez a tardar este «mais tarde», é um fato... Mas a responsabilidade não é seguramente do filósofo”. In BERNARDO, *Entrevista...* cit., p. 178.

¹⁸⁵ “Atual professor de direito constitucional da Universidade de Yale, Balkin já escreveu diversos artigos sobre a desconstrução e sua possível utilização na prática jurídica. A justificativa para a escolha das teorias de Balkin como testemunhos do encontro entre a desconstrução e o direito recai na originalidade do pensamento do autor, assim como a ampla experimentação da projecção das lições de Derrida na prática jurídica que realiza. [...] Almeja-se ainda deixar bem claro a estipulação por Balkin de uma desconstrução com finalidades pré-estabelecidas específicas e como o autor vai mobilizar argumentos por uma desconstrução instrumental”. In MOSSO, Breno Pena. *A assimilação da desconstrução por Jack Balkin: um contributo para a compreensão do pensamento do autor*, (tese de mestrado), acessível na Biblioteca da Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra, Coimbra, 2009, pp. 09-11.

Tal eleição se dá sobretudo pela originalidade do pensamento do autor, especificamente no que toca ao tratamento da desconstrução não apenas como pensamento, mas como um dos instrumentos que o direito irá conceber, trazendo uma projecção exclusivamente inovadora de novas perspectivas para a juridicidade. Os tópicos subsequentes tratam de analisar as maneiras que o jurista buscou para assimilar a desconstrução para a sua teoria.

O último tópico cumprirá em analisar os textos de Jack Balkin em conjunto aos de Sanford Levinson, os quais indiretamente proporcionarão a compreensão da desconstrução do direito pela analogia que os autores fazem do direito como performance (arte performática). Vale frisar que não se pretende liquidar todos os pormenores desse encontro, mas conceber a possibilidade de assimilação da desconstrução através dos efeitos da decisão judicial pela analogia em comento.

5.1. *Critical Legal Studies*

Jack Balkin é um jurista norteamericano que participou de um movimento (especificamente na segunda fase) nos Estados Unidos conhecido como *Critical Legal Studies*, de modo que se faz imperioso realizar um breve testemunho desde o início desta atividade, devido à sua importância ao direito.

Essa corrente de pensamento possui uma vasta composição de autores não apenas do direito, mas de diferentes áreas das ciências humanas (sociologia, política, antropologia, etc). Inobstante, todos os discursos situam-se numa posição política (“political location”¹⁸⁶) de esquerda formada no final da década de 60. A composição desse movimento foi iniciada por um grupo de pessoas com a intenção de ampliar e apoiar a esquerda no âmbito jurídico.¹⁸⁷

O movimento iniciou-se em maio de 1977, em Madison – Wisconsin, contexto em que foi celebrada a “Conference on Critical Legal Studies” (organizada pelos “pais” do movimento, nomeadamente; Duncan Kennedy e David Trubek¹⁸⁸). Em virtude da pluralidade

¹⁸⁶ “I had to avoid the expected content because critical legal studies is less an intellectual movement in law (though it is that too) than it is a political location”. In TUSHNET, Mark. «Critical Legal Studies: a Political History», in *Yale Law Journal*, vol. 100, n. 5, 1991, pp.1515.

¹⁸⁷ “The most plausible explanation, and the one I explore here, is that critical legal studies is a political location for a group of people on the Left who share the project of supporting and extending the domain of the Left in the legal academy. On this view the project of critical legal studies does not have any essential intellectual component, which is why I cannot readily identify a great deal that is common in the intellectual production going under the heading of critical legal studies”. In TUSHNET, Op. cit., p. 1517.

¹⁸⁸ Duncan Kennedy e David Trubek teriam engendrado um encontro temático que se realizou na universidade de Madison, Wisconsin, em maio de 1977. Mark Tushnet, Roberto Mangabeira Unger e Morton Horwitz encabeçavam o comitê organizador do evento. Os temas a serem discutidos radicavam em questões ventiladas

interdisciplinar-discursiva, era de se esperar alguns desacordos dentre os membros, porém, a primeira geração permitiu-se identificar pelo forte posicionamento ideológico-político de esquerda, influenciado pelo neomarxismo da escola de Frankfurt.¹⁸⁹

Elucida M. Tushnet que existem três assertivas concretas que impulsionaram essa primeira fase do movimento: (1) a indeterminação do pensamento jurídico; (2) a atenção voltada ao conteúdo e o contexto social em que as decisões judiciais são tomadas, e (3) que por certo sentido, que o direito estaria em função da política.¹⁹⁰

A proposição (acerca da indeterminação do pensamento jurídico) surge como uma crítica vinculada ao realismo jurídico¹⁹¹ precursorado por Oliver Holmes Jr. e a teoria sociológica do direito por Roscoe Pound¹⁹². A grosso modo, as duas teorias citadas indagam

por alguns professores de Yale, que haviam sido despedidos daquela universidade; entre eles, eram seis, encontravam-se John Griffiths e David Trubek. Deu-se a defenestração porque aqueles professores teriam assumido atitudes políticas ostensivamente radicais. Eram tidos como conspiradores. (...) David Trubek e Duncan Kennedy teriam se encontrado em Cambridge no inverno de 1976. Organizou-se uma reunião entre os professores progressistas daquela universidade, e alguns de seus discípulos, como Mark Kelman, que entabularam contato frutífero com os professores mais vanguardistas do movimento law and society (direito e sociedade), a exemplo de Lawrence Friedman. São, assim, destes três epicentros do pensamento jurídico norte-americano que surge o encontro de Madison e o movimento cls: a. professores progressistas de Harvard, como Kennedy, Unger e Horwitz, b. professores afastados de Yale, a exemplo de Trubek e, c. setores do movimento direito e sociedade, como Friedman. Tudo isto, naturalmente, vinculado à herança do realismo jurídico. Cf. GODOY, Arnaldo Sampaio de Moraes. «O movimento Critical Legal Studies e Duncan Kennedy: notas sobre a rebeldia acadêmica no direito norte-americano», in *Jus Navigandi*, ano 12, n.º 1499, (Ago. 2007), Teresina [PI], pp. 05-06.

¹⁸⁹ “In this sense, early CLS scholarship was linked to but not completely aligned with the Frankfurt School of Critical Theory, which emphasized the roles of ideology, legitimation, and mystification in justifying the power of the state. The Frankfurt School attempted to explain how law was an ‘ideology’ that operated to the overall advantage of those classes in society that make up the ruling elite”. In MINDA, Gary. *Postmodern Legal Movements: Law and Jurisprudence at Century's End*, New York: New York University Press, 1995, p. 115.

¹⁹⁰ “And, in general, there does seem to be a sufficient degree of commitment to three propositions about law: that it is in some interesting sense indeterminate; that it can be understood in some interesting way by paying attention to the context in which legal decisions are made; and that in some interesting sense law is politics”. In TUSHNET, Op. cit., p. 1518.

¹⁹¹ Influenciado pelo Pragmatismo Clássico nas décadas de 20 e 30 do século passado o Realismo Jurídico norte-americano surgiu dando forma desenvolvendo e explorando o pensamento jurídico do pragmatismo. O termo "realismo jurídico" é utilizado para descrever a teoria e prática do pensamento que mostrava resistência ao formalismo da tradição jurídica norte americana. OLIVEIRA, Sabrina Leal de. *A presença de fatores sociais nas decisões dos magistrados. Considerações a partir do realismo jurídico norte-americano*, (tese de mestrado), acessível na Faculdade de Direito da Universidade do Porto, Porto, 2013, p. 17.

¹⁹² A Jurisprudência Sociológica de Pound foi uma extensão do pensamento do jurista Wendell Holmes, que rechaça a teoria do formalismo legal ao defender que os juízos legais que se propõem a serem lógicos, não passam de meros princípios dogmáticos com origens específicas por sua vez menos importantes para o sistema do que a preocupação com o contexto social que é o traço marcante e comum da Sociologia e da Justiça. Pound foi o responsável por formular a perspectiva da Jurisprudência Sociológica a qual se referia como sendo uma nova etapa de desenvolvimento das teorias jurídicas. Seus estudos concentravam-se em desenvolver seis pontos programáticos: 1) Estudar os efeitos sociais do direito; 2) Focar nos efeitos do direito com a finalidade de preparar e adequar a legislação; 3) Fazer as regras jurídicas mais efetivas; 4) Estudar os efeitos sociais do direito historicamente; 5) Contribuir com uma aplicação equitativa do direito; 6) Promover o propósito mais importante do direito. In OLIVEIRA, Sabrina Leal de. Op. cit., p. 32.

uma espécie de ceticismo quanto à lógica das decisões judiciais, sobretudo em virtude da discricionariedade do juiz para atender a realidade social.¹⁹³

Segundo Oliver Wendell Holmes Jr.¹⁹⁴, o direito seria mais experiência do que lógica, pois transcende os axiomas normativos e as regras utilizadas como silogismo por subsunção no seu momento de realização¹⁹⁵. Para Roscoe Pund, o direito em ação seria diferente do que o direito contido nas doutrinas e nas leis, pois sua realização preocupar-se-ia mais com a descoberta contextualizada com a realidade e em contribuir com a resolução dos problemas conforme os interesses sociais.¹⁹⁶

Já a segunda assertiva irá abrir os olhos para a decisão judicial com base em ideais políticos de esquerda, na medida em que volta sua perspectiva ao contexto social determinando para promover a igualdade social de uma sociedade alienada através da emancipação (libertação).¹⁹⁷

¹⁹³ O realismo jurídico norte-americano levou ao limite a premissa de que juízes primeiramente decidem e depois engendram modelos de dedução lógica. Porque o pensamento seria instrumento para ajuste das condições de vida, a reflexão jurídica seria mecanismo para resolução de problemas concretos. Abandona-se a metafísica e os construídos românticos de direito natural, em favor do pragmatismo, da utilidade prática, da atuação fática. Cf. GODOY, Arnaldo Sampaio de Moraes. *Introdução ao Realismo Jurídico Norte-Americano*, Brasília [DF]: edição do autor, 2013. p. 05.

¹⁹⁴ “Oliver Wendell Holmes Jr. é a referência mais recorrente no realismo jurídico norte-americano. Jurista militante e filósofo diletante, Holmes levou o pragmatismo jurídico ao limite, atuando como juiz da Suprema Corte norte-americana, de 1902 a 1932, discordando freqüentemente de opiniões formalistas, o que lhe valeu o epíteto *the great dissenter*, o que, vertido para nossa linguagem forense, indica algo próximo de prolatador de votos vencidos. Suas opiniões foram com o tempo confirmadas e, nesse sentido, Holmes antecipou as grandes mudanças da jurisprudência norte-americana, que marcaram o século XX”. In GODOY, Arnaldo Sampaio de Moraes. «O realismo jurídico em Oliver Wendell Homes Jr.», in *Revista de Informação Legislativa*, v. 43, n. 171, (Jul./Set. 2006), p. 91.

¹⁹⁵ A vida do direito não tem sido lógica: tem sido experiência. As necessidades sentidas em todas as épocas, as teorias morais e políticas que prevalecem, as intuições das políticas públicas, claras ou inconscientes, e até mesmo os preconceitos com os quais os juízes julgam, têm importância muito maior do que silogismos na determinação das regras pelas quais os homens devem ser governados. O direito incorpora a história do desenvolvimento de uma nação através dos séculos e não pode ser tratado como se compreendesse tão somente axiomas e corolários de livros de matemática. De modo a se saber o que é o direito, deve se saber o que ele tem sido e qual a tendência que há de se transformar. Deve se consultar alternativamente a história e as teorias jurídicas existentes. In HOLMES JR., Oliver Wendell. *The Common Law*. New York: Dover, 1991. p. 01 *apud* GODOY, *Introdução...* cit., p. 67.

¹⁹⁶ No entendimento da Jurisprudência Sociológica as decisões devem observar os efeitos sociais que elas acarretarão, as condições nas quais atuam e com quais propósitos de desenvolvimentos social, econômico e político o fazem. Esta preocupa-se em esclarecer como a lei afinal deve adequar-se para que responda aos problemas enfrentados pela sociedade. Pund indica que assim a lei seria o meio para atingir o fim que seria o controle social conceituado por ele como: —o ordenamento das relações humanas nas sociedades organizadas politicamente na busca da realização exigências, demandas e anseios que as pessoas individual ou coletivamente buscam satisfazerl. Ele define o direito com uma teoria de interesses sociais, em que todos os outros meios de controle social (como exemplo: moralidade e religião) estariam subordinados ao controle jurídico. In OLIVEIRA, Sabrina Leal de. Op. cit., p. 32.

¹⁹⁷ O conceito de *alienação*, nuclear no pensamento dos representantes da Teoria Crítica, assume agora contornos diferentes daqueles que lhe foram traçados por Marx. A sociedade industrializada, muito desenvolvida do ponto de vista econômico, teria agravado profundamente a vivência social do homem, no sentido de que, *alienado* nesta sociedade concreta, nem chegaria a tomar consciência da *irracionalidade* geral em que está

Assim, na busca de alcançar uma solução com a realidade prática, a prática normativa refutaria um juízo categórico, dando lugar ao juízo crítico, voltado ao contexto em que se insere o caso problemático. A alternativa crítica rejeita a autonomia do direito formal para assumir uma perspectiva externamente política (*law is politics*¹⁹⁸) que refuta a homogeneidade como princípio teórico e abre espaço a heterogeneidade.¹⁹⁹

Ao final da década de 80, o *Critical Legal Studies* ramificou-se numa segunda geração, assumindo cinco formas de intervenção, ocupando-se por vertentes teóricas de posição feminista (*feminist legal theory*), da questão racial e sua assimiação pelo direito (*the critical race theory*), da criminologia crítica, de um grupo influenciado pelos trabalhos da teoria literária (*postmodernists*), e pelo papel da estrutura econômica no estabelecimento de condições para decisões judiciais (*political economist*).²⁰⁰

A segunda geração procurará assimilar as lições de Jacques Derrida para a doutrina do direito, seja pela desconstrução como gesto de leitura²⁰¹, seja pela desconstrução como pensamento da diferença.

Portanto, a *Second-Generation Critical Legal Studies Scholarship* assume uma tentativa de (re)construção²⁰² do direito e do pensamento jurídico – ao qual entendiam

imerso. Por outro lado, a sociedade capitalista industrializada teria dado, entretanto, novos passos imeditivos da *emancipação*, através do *controle de massas*, elemento próprio da integração do proletariado no sistema, próprio da “*indústria cultural*”, fundamental na manipulação do consciente e do inconsciente. Cf. GAUDÊNCIO, Ana Margarida Simões. *Entre o Centro e a Periferia: A perspetivação ideológico-política da dogmática jurídica e da decisão judicial no Critical Legal Studies Movement*, (tese de mestrado), acessível na Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra, Coimbra, 2004, p. 27.

¹⁹⁸ Cf. TUSHNET, Op. cit., p. 1525.

¹⁹⁹ “Um compromisso que encontra no ativismo estudantil do american civil rights movement (das décadas de 60 e 70) a sua experiência fundadora — significa na verdade, desde logo, reconhecer uma forte afirmação (-reivindicação) de identidade — alimentada (na sua visibilidade singular) pelos encontros anuais da Conference on Critical Legal Studies e pela sequência de manifestos que desta emergem (Cls (...) is so far defined mainly by subscription) —, mas significa sobretudo admitir que essa afirmação-reivindicação só se institucionaliza porque se nos dirige desde o início dissociada de uma promessa de unidade ou de homogeneidade — antes exigindo (celebrando!) uma pluralidade de abordagens e de perspectivas e o ecletismo discursivo que há-de estar em condições de lhe corresponder (...)”. In LINHARES, *A identidade...* cit., pp. 86-87.

²⁰⁰ “At present one might describe the political location of critical legal studies as occupied by certain feminists (“fem-crits”), certain theorists concerned with the role of race in law (critical race theorists),” a group influenced by recent developments in literary theory (postmodernists), a group of cultural radicals, and a group that stresses the role of the economic structure in setting the conditions for legal decisions (political economists)”. In TUSHNET, Op. cit., pp. 1517-1518.

²⁰¹ “Assumindo uma (re)construção do direito e do pensamento jurídico que postula uma *outra* sociedade, *mais justa*... mas com um sentido de *justiça* que traduz a realização de uma ideologia, ou de várias ideologias, desde que pacificamente coexistentes no quadro do pluralismo social hodierno — ideologias essas que, entre o *centro* e a *periferia*, permitam a convocação de opções *periféricas* para o centro e de opções actualmente centrais para a periferia [...]”. In GAUDÊNCIO, *Entre o Centro...* p. 05.

²⁰² “O pensamento jurídico é agora compreendido como instrumento ao serviço de exigências de realização moral e política na sociedade. O problema coloca-se precisamente na relação entre a ideologia *dominante*, colocada no *centro* da sociedade como opção *necessária*, e *ideologias alternativas*, relegadas para a *periferia*. Alternativa, ao nível da dogmática jurídica, que se revelaria na substituição dessas pretensas de *neutralidade*,

neutralizado aos clamores reais da sociedade, justamente por reproduzir e repetir as hierarquias por vezes camufladas – através de uma linguagem desconstrutivista por um ideal pluralista e político.²⁰³

A seguir, analisamos o entendimento de Jack Balkin (um dos membros da segunda geração²⁰⁴) acerca da leitura desconstrutora projetada ao direito, pois dentre o movimento, Balkin é o jurista que mais obteve a influência de Derrida para a teoria jurídica que desenvolve.

5.2. Jack Balkin – A leitura desconstrutora no direito

O jurista norte-americano Jack Balkin iniciou sua carreira acadêmica explorando as conexões entre a desconstrução e a teoria do direito. Como bem afirma em seu “*blog*” (página na world wide web)²⁰⁵, Derrida foi muito importante em sua vida intelectual e, embora tenha movido-se para outros tópicos de pesquisa, o trabalho do filósofo permece como uma fonte poderosa de percepção de seus estudos.

Em 1987, publicou um de seus primeiros artigos na revista jurídica da Universidade de Yale, intitulado “*Deconstructive practice and legal theory*”²⁰⁶, abordando a desconstrução como gesto de leitura na interpretação de textos e sua assimilação técnica pelo direito.

apoliticidade e necessidade das deduções lógicas próprias da prática jurídica *dominante* - e que constituem no seu núcleo atual – pela exploração de novos sentidos e novas intenções que se encontram actualmente na *periferia*, legitimamente convocáveis como possibilidade de realização do direito, no momento da decisão judicial (*adjudication*), com vista à reconstrução do pensamento jurídico e suas implicações sociais”. In GAUDÊNCIO, *Entre o Centro...* cit., p. 68.

²⁰³ “Em vez de partir de uma *contradição fundamental*, como faziam os primeiros “*Crits*”, os *Critical legal Scholars* desconstrutivistas afirmam que as contradições fundamentais são impossibilidades essenciais, porque tomam por certo que uma hierarquia de significados existe para suportar interpretações estáveis da doutrina jurídica. Os *desconstrutivistas* defendem que todas as hierarquias, no pensamento jurídico, mesmo as que proclamam a existência de uma *contradição fundamental*, podem ser destruídas ou invertidas por uma *leitura desconstrutivista*”. In GAUDÊNCIO, *Entre o Centro...* cit., p. 08.

²⁰⁴ “Entre los “postmodernos” de CLS cabría citar, entre otros, a Jack Balkin, James Boyle (quizá em menor medida) Drucilla Cornell, Clare Dalton, Gerald Frug, Christie Desan Husson, David Kennedy, Frances Olsen, o Gary Peller. Seguramente objetar, dado que prácticamente todos los CLSers, se resitirían com mayor o menor fuerza a ser encasillados en (o a ser excluidos de) alguna de sus “corrientes internas”, y efectivamente muchos de los nombrados hacen uso de ideas relacionadas com el postestructuralismo, y a la inversa, quienes he nombrado se sentirían incómodos si su inclusión se entiende como una afiliación rotunda a una nueva “posición” teórica. De todas formas, los nombres aquí amputados, a modo de ejemplo, pueden ser indicativos para el observador “externo” del movimiento”. In LLEDÓ, Juan A. Pérez. *El Movimiento Critial Legal Studies*, (tese de doutorado), acessível na Facultad de Derecho de la Universidad de Alicante, Alicante [VLC], 1996, p. 39 (NR 33).

²⁰⁵ “Derrida was an important influence in my intellectual life. I began my academic career exploring the connections between deconstruction and legal theory, and although I have since moved on to other topics, his work remains a powerful source of insight”. In BALKIN, Jack M. *Balkinization*, Jack Balkin’s Blog, [s.d.], p. 01 em: <<https://balkin.blogspot.com.br/2004/10/jacques-derrida.html>> (acessado em 12-06-2017).

²⁰⁶ “Jack Balkin é o *Critical Legal Scholar* mais influenciado pela análise *desconstrutivista* de Derrida, aplicando-a à crítica interna da sociedade. O ponto de partida agora é a desconstrução dos conceitos jurídicos

Para Balkin, os juristas deveriam se interessar pela técnica desconstrutiva pelo menos por três motivos, pois a desconstrução pode (1) mostrar como os argumentos oferecidos para legitimar uma determinada regra podem fornecer meios para legitimar uma regra oposta; (2) mostrar como os argumentos doutrinários disfarçam um posicionamento ideológico (consciente ou inconscientemente) contido numa teoria jurídica; e (3) oferecer um novo tipo de estratégia interpretativa às convencionais interpretações de um texto jurídico.²⁰⁷

Considerando teorias sociais do direito, bem como o estudo acerca das teorias ideológicas, o autor aborda as duas características contidas no gesto de leitura desconstruir – a inversão/reversão de hierarquias conceituais em oposição e à libertação (elevação) do texto do autor.²⁰⁸

Tocante à inversão as hierarquias, Balkin cita três exemplos para elucidar a desconstrução e aplicá-la no direito, (1) a noção de identidade, (2) a oposição entre um discurso sério e um discurso não-sério, e (3) a invocação do trabalho do suíço Ferdinand de Saussure.

O jurista relembra que Derrida refuta a fixação de um centro fundamental, na medida em que quaisquer termos opostos dependem mutuamente uns dos outros, conclusão que o direito buscará assimilar, a partir da re-compreensão «identidade x diferença». Com efeito, a filosofia ocidental considera o termo “identidade” hierarquicamente superior ao termo “diferença”, através da máxima: “qualquer coisa que existe é idêntica a si mesmo”. Neste sentido filosófico, a diferença derivaria da identidade, pois algo só seria diferente se não for idêntico. Por outro lado, a leitura desconstrutora irá inverter a hierarquia com o argumento de

como elemento susceptível de informar a ideológica visão social subjacente à dogmática jurídica”. In GAUDÊNCIO, *Entre o Centro...* cit., p. 121.

²⁰⁷ “Lawyers should be interested in deconstructive techniques for at least three reasons. First, deconstruction provides a method for critiquing existing legal doctrines; in particular, a deconstructive reading can show how arguments offered to support a particular rule undermine themselves, and instead, support an opposite rule. Second, deconstructive techniques can show how doctrinal arguments are informed by and disguise ideological thinking. This can be of value not only to the lawyer who seeks to reform existing institutions, but also to the legal philosopher and the legal historian. Third, deconstructive techniques offer both a new kind of interpretive strategy and a critique of conventional interpretations of legal texts”. In BALKIN, Jack M. «Deconstructive practice and legal theory», in *Yale Law Journal*, vol. 96, Nova Haven, 1987, p. 03. Disponível em: <http://digitalcommons.law.yale.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1290&context=fss_papers> (acessado em 12-06-2017).

²⁰⁸ “The two deconstructive practices that this Article will address are the inversion of hierarchies and the liberation of the text from the author. I believe these issues have the most relevance to what legal thinkers do when they analyze legal texts. They also have the most relevance to the study of ideology and the social and political theories underlying our legal system”. In BALKIN, *Deconstructive practice...* cit., p. 05.

que a “auto-identidade” depende da diferença e vice-versa, pois “o que existe só se identifica pela comparação com o diferente, isto é, com o que não se identifica”.²⁰⁹

Inverter as hierarquias é afirmar que não há necessariamente um termo fundamental com significado preso no tempo, mas termos em oposição que jogam entre si infinitamente, dependendo um do outro mutuamente, conforme um determinado contexto. A mesma inversão é possível tocante ao segundo exemplo (discurso sério e discurso não sério). Após explicar o termo identidade, Jack Balkin traz agora o termo iterabilidade. A grosso modo, a iterabilidade seria a condição de possibilidade de jogar com os signos, ou melhor, a propriedade dos signos capazes de produzir um discurso (sério ou não).²¹⁰

A comunicação se dá através de signos, e comunicar-se denota a possibilidade de repetí-los ou não através da rede múltipla de diferenças (seja em outro local, em outro tempo, seja em qualquer outro contexto). Portanto, a iterabilidade (ou a propriedade capaz de repetir signos infinitamente) é imprescindível para a comunicação, tanto para um discurso que pretenda seriedade (fazer sentido), quanto para um discurso que pretenda dissimulação (mentiroso, não sério, não fazer sentido), resultando que ambos discursos necessitam um do outro mutuamente (assim como a identidade e a diferença).²¹¹

Considerar a iterabilidade como possibilidade de um discurso que se pretenda sério é necessariamente conectar as declarações contidas no texto com as nossas intenções verdadeiras num determinado contexto. No entanto, percebe-se das inversões hierárquias que existem infinitos contextos, de modo que um discurso que se afirma sério (conforme o

²⁰⁹ “I will begin with perhaps the most fundamental concept in Western thought—the notion of identity. Philosophers have regarded identity as a basic ground for metaphysical thought: Anything that exists is identical to itself. Difference is a derivative concept based upon identity: Two things are different if they are not identical. The deconstructionist wants to show that the notion of identity, which seems so basic, so 'present,' actually depends upon the notion of difference. Self-identity depends upon difference because a thing cannot be identical to something unless it can be different from something else. Identity is only comprehensible in terms of difference, just as difference can only be understood in terms of identity. We have just deconstructed the opposition identity/difference by showing the mutual dependence these ideas have upon each other. In doing so, we show that what was thought to be foundational (identity) is itself dependent upon the concept it was privileged over (difference)”. In BALKIN, *Deconstructive practice...* cit., p. 07.

²¹⁰ Cf. BALKIN, *Deconstructive practice...* cit., p. 08.

²¹¹ “Iterability is a property of signs. If one makes a sign, one can make the sign again at another time, in another place, in another context. In a simple sense, words are like signs. We are able to communicate because we can use words and combinations of words over and over again. If we had to create new signs to express our thoughts every time we attempted to communicate, we would never be able to communicate with anyone. Thus, iterability, or the property of being able to be repeated in many different contexts, is essential to any form of communication”. In BALKIN, *Deconstructive practice...* cit., p. 08.

contexto real, ou central) seria apenas uma condição privilegiada (hierarquicamente superior).²¹²

Para elucidar melhor a assertiva paradoxal acima, Jack Balkin menciona Ferdinand Saussure²¹³. Saussure via a linguagem como um sistema de signos que devia ser estudado "sincronicamente" – isto é, estudado como um sistema completo num determinado momento do tempo – e não “diacronicamente”, ou seja, em seu desenvolvimento histórico.²¹⁴

O filósofo britânico Terry Eagleton²¹⁵ cita um exemplo para explicar a questão do signo para Saussure. O suíço considera que todo signo porta um significante e um significado, determinando-se através de uma relação convencional, conforme o contexto histórico-cultural comunitário:

Para F. Saussure, todo signo deveria ser visto como portador de um “significante” (um som-imagem ou seu equivalente gráfico) e seu “significado” (o conceito ou significado). Os quatro tipos impressos “g-a-t-o” são um significante que evocam o significado “gato”. A relação entre significantes e significado é arbitrária; não há razão inerente pela qual essas quatro marcas devam significar “gato”, a não ser a convenção cultural e histórica.²¹⁶

No exemplo supra, o signo “gato” é então composto pelo significante (g-a-t-o) e pelo significado, ou o conceito que o determina (gato). Neste sentido, não há uma lógica racional, ou uma razão pela qual as quatro palavras conectadas evocam o significado conceitual “gato”,

²¹² “Serious discourse thus depends on the ability to make statements whether or not they conform with our true intentions. That is to say, the serious ultimately depends upon the prior existence of the non-serious. Indeed, we can go further. If we now reconceptualize 'non-serious' statements as those statements in which there is no necessary connection between the statement and real intention, we may describe serious statements as merely a special case of iterable non-serious statements in which what we say happens to coincide with what we really intend”. In *Deconstructive practice...* cit., p. 08

²¹³ O trabalho de Saussure revolucionou a comunidade científica, ao trazer uma nova abordagem sobre a linguagem. Diferenciou-se dos trabalhos precedentes, ao argumentar que a linguagem não se tratava de um mecanismo de nomenclatura, ou seja, algo que simplesmente dava nome às coisas, ou uma lista de objetos denominados; a partir de Saussure, a linguagem passou a ser vista como um sistema, ou estrutura. O significado seria obtido por meio das regras da estrutura linguística, da relação com as palavras. In, MARTINS, João Victor Ruiz. *Desconstrução e a possibilidade de justiça*. (monografia de licenciatura), acessível na Universidade Federal do Paraná, Curitiba [PR], 2013, p. 15.

²¹⁴ Cf. EAGLETON, Terry. *Teoria da literatura: uma introdução*, 6.^a ed., São Paulo [SP]: Martins Fontes, 2006, p. 145.

²¹⁵ É autor de ficção e obras teatrais. É professor na Universidade de Oxford. Tendo produzido estudos de largo fôlego como *A ideologia da estética* (1990) – que examina a constituição do estético na história do pensamento ocidental, discutindo tanto as posições da tradição inglesa quanto da alemã, de Kant a Adorno –, Eagleton não se exime da tarefa de publicar obras de caráter didático como *Marxism and literary criticism* (1976), em que explica para não-iniciados os problemas centrais de uma abordagem marxista da literatura, ou *Teoria da literatura* (1983), onde faz uma apresentação crítica das principais correntes teóricas de nosso século. Cf. COSTA, Iná Camargo e CEVASCO, Maria Elisa. «Terry Eagleton: uma apresentação», in *Rev. Crítica Marxista*, vol. 2, Campinas [SP], 1995, p. 50.

²¹⁶ Cf. EAGLETON, Op.cit., p. 146.

a não ser a história e a cultura de uma comunidade. Assim, um significado nunca é fixo, pois apenas através da diferença entre os termos que o compõem (os significantes) faz-se possível sua compreensão (os significados).

"No sistema linguístico", diz Saussure, "existem apenas diferenças." O significado não é misteriosamente imanente ao signo, mas sim funcional, resultado de sua diferença para com outros signos²¹⁷. Portanto, considerando que a estrutura linguística é diferença, não há significado que escape à rede de infinita de diferentes significantes, comprovando a afirmativa de Derrida que a estrutura linguística é susceptível de desconstrução.²¹⁸

Explicados os três exemplos de Balkin para compreensão da inversão das hierarquias, percebe-se delas algo incomum – uma vez realizado o primeiro gesto de leitura desconstrutor, conclui-se que os termos em oposição se necessitam mutuamente para existir. Ana Margarida Gaudêncio elucida bem essa questão da necessidade mútua dos conceitos opostos, denominada por Balkin como “*nested opposition*” (ou “*oposição em ninho*”²¹⁹), que apenas poderão ser elucidados, isto é, diferenciados, conforme o contexto prático em que se realiza.

Balkin propõe a *desconstrução* das oposições conceituais, compreendendo cada uma delas como “*nested opposition*” – uma “*oposição em ninho*” na tradução de Aroso Linhares -, oposição conceitual em que os dois termos opostos se “contêm” um ao outro, isto é, tem relações simultâneas de *diferença* e *similaridade* consoante aos contextos (pois, embora a teoria das *nested opposition* defenda que todas as oposições conceituais podem ser vistas sob a forma da *nested opposition*, não afirma que todas as *nested opposition* sejam falsas oposições ou falsas dicotomias – o facto de dois conceitos serem pensados como similares ou mutuamente dependentes em determinados contextos não significa que sejam idênticos em todos os contextos): um dos termos pode, em certos contextos, ser similar ao outro, um caso especial do outro, lógica ou praticamente dependente do outro, ou ir evoluindo para uma forma ou variante do outro. Assim, uma oposição “*nested*” será uma oposição conceitual em que dois termos comportam uma relação mútua de *dependência* e *diferenciação* – a *différance*, em Derrida.²²⁰

Balkin ironiza a questão do ovo e da galinha (quem veio primeiro?) para demonstrar exactamente o que Derrida quer demonstrar como gesto de leitura – a identidade depende da

²¹⁷ Idem.

²¹⁸ não há significado que escape, mais cedo ou mais tarde, ao jogo de remessas significantes, que constitui a linguagem. O advento da escritura é o advento do jogo; o jogo entrega-se hoje a si mesmo, apagando o limite a partir do qual se acreditou poder regular a circulação dos signos, arrastando consigo todos os significados tranquilizantes, reduzindo todas as praças-fortes, todos os abrigos do fora-do-jogo que vigiam o campo da linguagem. Cf. DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*, tradução de Mirian Chnaiderman; Renato Ribeiro, São Paulo [SP]: Perspectiva, 2006, p. 08

²¹⁹ “(...) entenda-se, como núcleos de oposição categorial cujos termos se nos apresentam por assim dizer contidos um no outro, num tecido inextricável de relações de dependência e de diferenciação mútuas que só os distintos contextos pragmáticos poderão esclarecer”. In LINHARES, *A identidade...* cit. p. 120.

²²⁰ Cf. GAUDÊNCIO, *Entre o Centro...* cit., pp. 125-126.

diferença²²¹. Trazendo a desconstrução para a estrutura jurídica, o jurista pretende demonstrar que o direito é composto de camadas discursivas, sustentadas por fundamentos e princípios jurídicos, ou um centro que requer necessariamente uma posição superior de um conceito em relação ao seu oposto para se fixar. Por isso, o direito seria um campo fértil para leituras desconstrutivas.²²²

Tocante ao segundo gesto da leitura desconstrutora, isto é, a libertação (elevação) do texto da interpretação do autor, J. Balkin afasta a interpretação do autor do texto como necessariamente a única interpretação correta, e o autor envolve qualquer reivindicação autoral sob a propriedade de um texto. Considerando que as interpretações são possíveis conforme o contexto em que estejam inseridas, abre-se a possibilidade de diferentes interpretações (inclusive contrárias ao autor).²²³

Enfocando o segundo gesto à prática jurídica, vale frisar que o direito necessita de uma decisão para ser realizado, de modo que abrir a interpretação jurídica aos contextos interpretativos seria admitir necessariamente tanto a indeterminação dos textos jurídicos, quanto a impossibilidade de haver apenas uma interpretação possível ou apenas uma interpretação correta. Com efeito, Balkin acredita que uma perspectiva externa ao direito (ideológica e sociológica) suplementaria essa indeterminação. Em suma, a interpretação do autor do texto deveria ser suplementada pela perspectiva externa (sócio-política) transportada pelo decisor.²²⁴

Contudo, por mais que a desconstrução consiga analisar a sobreposição de um conceito ao outro, ela jamais propõe uma nova hierarquia. Mesmo ciente, Balkin não consegue fugir disso, privilegiando uma espécie de presença conforme o posicionamento sócio-político e ideológico do juiz. O próprio jurista admite que qualquer maneira de solucionar a interpretação já envolve um privilégio de um termo sobre outro.²²⁵

²²¹ Cf. BALKIN, *Deconstructive practice... cit.*, p. 08.

²²² *Ibidem*, p. 14.

²²³ Então Balkin vai justamente incidir sua análise desconstrutiva nas oposições entre interpretações/más interpretações invertendo o privilégio que aquelas possuem em relação a estas. Afasta-se, dessa forma, a necessidade de uma interpretação correta estar relacionada com a intenção da autora e, conseqüentemente, abre-se a possibilidade de se enxergar todas as interpretações como válidas, ou até mesmo todas como incorretas. Cf. MOSSO, *Op. cit.*, p. 51.

²²⁴ O que Balkin pretende argumentar é que para o direito ser reconhecido como um conceito interpretativo deve levar em conta também a necessidade de incluir nas possíveis interpretações o ponto de vista do intérprete, ou seja, incluir também uma perspectiva de análise ideológica e sociológica que envolve o indivíduo. Cf. MOSSO, *Op. cit.*, p. 52.

²²⁵ “The simple paradigm of interpretation involves a privileging”. In BALKIN, *Deconstructive practice... cit.*, p. 35.

Se o gesto de leitura desconstrutor não privilegia um termo sobre o seu oposto, devido à sua neutralidade, apenas será revelado o que é central e o que é periférico no sistema jurídico, de maneira que tanto uma perspectiva de direita, quanto uma perspectiva de esquerda poderá ser realizada²²⁶.

Assim, não é possível saber, à partida, o modo pelo qual a desconstrução pode auxiliar um projecto crítico. É necessário, portanto, primeiro, decidir exactamente o que se pretende atingir quando se *desconstrói* uma oposição conceitual com um propósito normativo.²²⁷

5.3. Justiça Transcendental e Retórica

Como exposto na última frase acima, a desconstrução como gesto de leitura é capaz de suspender as hierarquias, devido à infinidade de contextos – em um primeiro gesto – libertando qualquer texto de apenas uma interpretação possível (ou apenas a interpretação do autor como derivações possíveis de interpretar o texto) – num segundo gesto.

No entanto, nenhum destes gestos substitui uma hierarquia pela outra (tal atitude é logocêntrica), mas, sobretudo, realiza uma suplementação externa (fora da estrutura). Para sanar o problema do direito, que é um problema logocêntrico, projeta-se a desconstrução como método, e isto já implica na busca de alcançar uma finalidade pré-estabelecida. Com efeito, Balkin vai manejar seu entendimento seletivo das lições de Jacques Derrida, de forma a utilizá-las como teoria crítica do direito.²²⁸

Ora, tornar a desconstrução como um projecto logocêntrico é perverter, ou melhor, trair o pensamento, na medida em que torna o impossível possível. Balkin não nega sua traição, reconhecendo sua adaptação finalística como ferramenta útil para a teoria crítica do direito, enfatizando que o próprio Derrida o apoiou (no que tange à significação e ao uso da

²²⁶ “Deconstruction by its very nature is an analytic tool and not a synthetic one. It can displace a hierarchy momentarily, it can shed light on otherwise hidden dependences of concepts, but it cannot propose new hierarchies of thought or substitute new foundations. These are by definition logocentric projects, which deconstruction defines itself against. (...) In theory then, deconstructive readings of legal texts can be a tool of analysis for the right as well as for the left. (...) Deconstructive readings, at least in the sense used in this Article, do not demonstrate that legal thought is incoherent any more than they demonstrate that all forms of logocentric practice are incoherent. Similarly, deconstructive readings do not demonstrate that legal thought is any more irrational than any other form of logocentric thought. Rather, what deconstruction demonstrates is the difference between what is privileged and what is excluded in legal thought. Deconstruction thus reveals the antinomial character of legal thought, a characterization which is at first disturbing, but in the end is the best description of our actual experience in using legal concepts”. In BALKIN, *Deconstructive practice... cit.*, p. 48.

²²⁷ Cf. GAUDÊNCIO, *Entre o Centro... cit.*, p. 198.

²²⁸ Cf. MOSSO, *Op. cit.*, p. 67.

desconstrução²²⁹). Se a justiça para Derrida é a desconstrução, para Balkin o próprio entendimento do conceito de justiça terá uma composição bastante diferente.²³⁰

Ao projetar esse gesto para a melhoria da prática normativa, o objetivo da desconstrução para o jurista é o de assumir um compromisso – revelar a natureza contextual em que se insere o caso em controvérsia, realizando conseqüentemente um juízo prático, através da crítica aos julgamentos categóricos que não se sensibilizam ao contexto²³¹ – crítico-argumentativo-ideológico (moral e político) para o direito. Como? Retoricamente!²³²

Conforme elucida Balkin, Derrida oferece quatro afirmações diferentes tangentes à relação desconstrução/justiça, pois ela: (1) questiona os limites determinantes do sujeito de direito (para quem a justiça é devida); (2) requer uma responsabilidade sem limites; (3) requer alteridade (se dirigir ao outro na linguagem do outro, ou colocar-se no lugar do outro); (4) mantêm-se oposta a todas as formas totalitárias.²³³

No entanto, embora os argumentos derridianos estejam em conformidade com a justiça infinita (que também é impossível), Balkin está convencido que o gesto de leitura será utilizado conforme o compromisso ideológico do desconstrutor, acarretando conseqüentemente um desvio.

Se a desconstrução influenciará o direito (que tenta assimilar a desconstrução), o direito também influenciará a desconstrução, ao passo que a capacita com um sentido. É diante dessa afirmativa que Balkin propõe uma justiça/desconstrução transcendental. Em suma, a prática desconstrutiva consiste em permitir o jogo infinito de signos numa rede múltipla de diferenças (culturais, históricas, linguísticas, etc) capaz de assimilar – pela prática – valores humanos que escapam de um significado cultural pré-determinado. Na falta de uma significação melhor, Balkin nomeia essa técnica de *desconstrução transcendental*.²³⁴

²²⁹ “As a traitor, however, I have an even greater satisfaction. As time has passed, Derrida himself has followed my perfidy. He has left the ranks of his apostles and joined the ranks of the apostates. His encounter with justice has brought him to many of the same conclusions about the meaning and use of deconstruction I have offered. So perhaps I was following him all along, in following the direction in which he later followed me. Perhaps I agreed with him all along, in agreeing with that with which he would later agree. Who is the traitor, and who the traditionalist now?”. In, BALKIN, Jack M. e LEVINSON, Sanford. «Transcendental Deconstruction, Transcendent Justice», in *Faculty Scholarship Series*, New Haven, 1994, pp. 01-70, p. 09.

²³⁰ Cf. MOSSO, Op. cit., p. 68.

²³¹ Cf. BALKIN, Jack M. «Being just with deconstruction», in *Social & Legal Studies*, Sage Journals, vol. 3, Londres, Thousand Oaks, Nova Delhi, 1994, p. 398.

²³² “I shall argue that Derrida's encounter with justice really shows that deconstructive argument is a species of rhetoric, which can be used for different purposes depending upon the moral and political commitments of the deconstructor”. In BALKIN e LEVINSON, *Transcendental...cit.*, p. 03.

²³³ Cf. BALKIN e LEVINSON, *Transcendental... cit.*, pp. 08-09.

²³⁴ “If deconstruction can have salutary effects for the study of legal theory, there are equally salutary effects that law can have for deconstruction. So, I argue, when we try to make sense of Derrida's arguments about law and

Para explicar esse termo faz-se imperioso desconstruir o significado “valor”, pois seria impossível falar sobre valores transcendentais, se o conceito “valor” derivasse apenas de um contexto sócio-cultural. Como bem explica o jurista, valores são imanentes e transcendentais.²³⁵

Nesse sentido, a supracitada “metáfora da medida” suplementará o conceito de “valor” como um significado preso, ou como apenas um substantivo que fornece uma medida padronizada, através da significação “valor” como um verbo, isto é, como uma unidade inesgotável de avaliação e mediação humana.

Para determinar um valor faz-se imperioso compará-lo com as diferentes culturas em diferentes contextos que pretendem determinar o que valor significa (submeter o conceito “valor” à rede múltipla de diferenças), resultando disso uma indeterminação acerca do significante “valor”. É essa indeterminação a chave para compreender a desconstrução transcendental, pois ela fornece uma suplementação no significado “valor” que impede qualquer concepção formal fixa (convenção, lei, tratado, pacto, decreto, fundamento, etc) que intenciona “prender” esse signo.

Em suma, a indeterminação faz-se necessária para que o conceito de valor possa reconstruir-se conforme as contingências contextuais em que esse significado possa ser invocado, tanto para a institucionalização política do direito, quanto para o momento de realização do direito (isto é, na decisão). Diante disso, o vínculo «cultura x valor» é inadequado e a essa inadequação Balkin desenvolve seu argumento de valor transcendental, na medida em que o valor está além da cultura (o valor nasce da cultura, mas nada impede que

justice and read them charitably to avoid confusing and self-contradictory interpretations, we arrive at an important variant of deconstructive practice, which relies on the existence of human values that transcend any given culture. For want of a better name, I shall call this type of deconstruction transcendental deconstruction. It is the form of deconstruction I have advocated in my own work”. In BALKIN e LEVINSON, *Transcendental...* cit., p. 10.

²³⁵ “To understand how values can be transcendent, we must recognize that value is properly a verb, not a noun. People do not “have” values as if they were objects that could be kept in their pockets. Rather, they possess an inexhaustible drive to evaluate - to name the beautiful and the ugly, the better and the worse. This feature of human evaluation is poorly captured by our standard metaphors of value. These are metaphors of determinate measurement: Values work like scales or rulers, and to evaluate is to measure. These metaphors have two important conceptual entailments: The first is that a value provides a fixed standard of measurement; the second is that there is a necessary separation between the value that measures and the thing measured. If a value is a standard of measure, it must be determinate just as a ruler is of a determinate length. Moreover, it must exist separately from the thing it measures. One cannot use a ruler to measure itself any more than one can use a balance to weigh itself. Hence, the metaphor of measurement leads us to assume that values can be transcendent only if they somehow exist as determinate standards apart from the culture that they measure”. In BALKIN e LEVINSON, *Transcendental...* cit., p. 12.

um valor percorra diversas culturas). O melhor exemplo de valor transcendental para Balkin seria o conceito de justiça.²³⁶

Refutando a concepção derridiana de justiça como responsabilidade infinita, Balkin irá delimitar a justiça como um valor transcendental indefinido, de modo que cumpre diferenciar infinito de indefinido/indeterminado. Isto porquanto o infinito é indefinido/indeterminado, mas a recíproca não o é necessariamente (algo indefinido pode ter fim, só não se sabe onde se finaliza²³⁷).²³⁸

Essa postura de Balkin sem dúvida diverge do pensamento derridiano, porém é esta a maneira que o jurista encontra para projectar a desconstrução no pensamento jurídico, pois projeta a dicotomia «indefinido x infinito» para a o segundo gesto da leitura desconstrutora, ou seja, para a libertação do texto da interpretação do autor.

A indeterminação infinita de um texto acarreta conseqüentemente a dedução de que todo e qualquer texto poderia significar tudo, ao passo que poderia perverter a desconstrução em destruição, gerando disso um argumento niilista. Por outro lado, o significado do texto ainda indefinido – na medida em que está cercado por diversas fronteiras contextuais já experimentadas/cogitadas em outros horizontes possíveis de serem mensurados – obterá sentido contextualizando-se na prática.²³⁹

²³⁶ “This has two consequences. First, there will be many different ways of constructing a just institution, depending upon the situation in which she finds herself and the resources she has available to her. Second, her constructed example of justice will never exhaust the insatiable longings of human value. Thus, human cultural creations will always fail to be perfectly just, but not because they are defective copies of a determinate standard. Their imperfection arises from the necessary inadequation that must exist between an indeterminate and inexhaustible urge and any concrete and determinate articulation of justice. This relationship of inadequacy between culture and value is what we mean by ‘transcendence’. The goal of transcendental deconstruction is to rediscover this transcendence where it has been forgotten”. In BALKIN e LEVINSON, *Transcendental...* cit., p. 13.

²³⁷ “Thus, the indefinite is unlimited, but not in the way that the infinite is. It makes perfect sense to say that an individual's responsibility is "without limits" because it is always indefinite - that is, because the full contours of this responsibility can never be completely articulated - but it is nevertheless limited in another sense because it is not infinite”. In BALKIN e LEVINSON, *Transcendental...* cit., p. 26.

²³⁸ “Independente dessa persistente crítica, esse será o ponto de partida para Balkin lançar as bases fundamentais da dicotomia entre infinito e indefinido. (...) Neste sentido, o infinito estaria propondo uma relação sem qualquer tipo de previsão, enquanto o indefinido poderia ser mediado pelo contexto para ser estabelecido concretamente”. In MOSSO, Op. cit., p. 85.

²³⁹ Para a primeira acepção [indeterminação infinita] Balkin vai argumentar em prol de uma intencionalidade niilista na medida em que interpreta que uma indeterminação infinita dos textos seria reconhecer que todos os textos podem possuir todos os significados, no que se pode deduzir com esse raciocínio que todos os textos seriam, ao final, iguais. Ou seja, se poderia mesmo chegar a uma verdadeira confusão entre *interpretação e uso* – ou pelo menos uma superação da *intentio operis* pela *intentio lectoris*. Já para a segunda acepção [indeterminação indefinida/indeterminada], o significado do texto ainda é indeterminado e contém o excesso de significados – como demonstrado pela desconstrução – porém seu sentido vai ser definido de acordo com um contexto específico. Cf. MOSSO, Op. cit., p. 86.

Portanto, o conceito de justiça transcendental é capaz, tanto de diferenciar-se de outros significados de justiça (pactos, leis, convenções, tratados, textos), quanto de identificar-se como uma responsabilidade sem limites, pois em que pese sua indeterminação, a indefinição insere-se numa rede de fronteiras determinadas. A responsabilidade perante o Outro é compreendida como um dever *indefinido*, não *infinito*, cujos contornos são contextuais, apenas definíveis em cada caso.²⁴⁰

Isso quer dizer que a justiça não necessariamente exige a compreensão da língua do outro, na medida em que a alteridade ilimitada para Balkin é finita²⁴¹. Mesmo que incertos, existem limites que se inserem numa rede contingencial capaz de se contextualizar, senão, são as palavras do próprio:

The requirement of an infinite duty means that we must in every case use all the available means at our disposal to speak in the language of the Other; the requirement of an indefinite duty means we must make some attempt to speak in the language of the Other, and that the boundaries of our duty are uncertain and contextually driven. In the first case, the demand of justice is never satisfied because this demand is infinite; in the second case, we can never be certain that the demand of justice is satisfied because the duty it imposes is indefinite.²⁴²

De acordo com a afirmativa superior, já não resta dúvidas que a hiper-crítica derridiana da justiça é reduzida a uma ferramenta crítico-ideológica que se julga capaz de contextualizar a justiça, mesmo que pré-determinadamente indefinida. Assim, Balkin acredita que a alteridade é “sem limites” porquanto, mesmo que não seja possível a pré-definição de um contexto, seus contornos/fronteiras estariam inseridos no jogo através de uma rede indeterminada de diferenças.²⁴³

Refutando a ideia derridiana de que a desconstrução é a justiça (e por isso, faz-se indesejável), Balkin conclui que a desconstrução é uma prática retórica que pode ser desconstruída a qualquer momento, pois, sobretudo, a justiça é um valor humano

²⁴⁰ Cf. GAUDÊNCIO, *Entre o Centro...* cit., p. 198.

²⁴¹ “An infinite responsibility to speak in the language of the Other can easily lead to perpetual justification of the Other, no matter how unreasonable their position. This is not what justice requires”. In, BALKIN e LEVINSON, *Transcendental...* cit., p. 43.

²⁴² Cf. BALKIN e LEVINSON, *Transcendental...* cit., p. 43.

²⁴³ “An indefinite duty, like an indefinite responsibility, is “without limits” because its contours are context bound and because this context cannot be fully determined in advance. What would an indefinite duty toward the Other mean? It would be a duty that can never fully be satisfied. However, it cannot be satisfied because we are uncertain about its scope, not because the demand is infinite”. In BALKIN e LEVINSON, *Transcendental...* cit., p. 49.

transcendental capaz de identificar-se em algum momento, impondo assim, inevitavelmente a volta ao ser humano, portanto uma teoria autotranscendental.²⁴⁴

A seguir, cumpre então traçar a perspectiva de Balkin, analisando a mobilização da desconstrução como prática retórica, suplementada pelo conceito de justiça transcendental integrada à teoria da ideologia que o jurista desenvolve para os fins que intenta cumprir, denominada de teoria do software cultural.

5.4. “*Cultural-Software*” – a teoria ideológica de Jack Balkin

Conforme o tópico acima, percebe-se que o gesto de leitura desconstrutiva – inversão/reversão de pares em oposição, seguido da libertação do texto da interpretação do autor – voltado ao direito, depende de uma direcção. No texto “*Ideology as Constraint*”, Balkin está certo de que uma norma jurídica indeterminada pode suplementar-se de diferentes ordens de princípios heterogêneos inseridos numa teoria da ideologia, na medida em que se escalonam através do posicionamento em que essa teoria esteja inserida (pois esses princípios capacitam e realizam a divisão da vida em sociedade²⁴⁵). Apenas o fato de que existem princípios norteadores da vida social, já é capaz de presumir uma construção ideológica da sociedade.²⁴⁶

Ao buscar uma nova abordagem (da teoria crítica²⁴⁷) ao direito, Balkin projeta os efeitos da natureza e da genealogia de sua teoria ideológica numa perspectiva pós-

²⁴⁴ “Finally, the transcendental conception of deconstruction inevitably leads us back to the individual subject. For this conception locates justice not as a determinate, unchanging Idea in Heaven but as a value or urge within the human soul; hence the importance of paying attention to the person possessing that soul”. In BALKIN e LEVINSON, *Transcendental...* cit., p. 70.

²⁴⁵ Nesse caso a ideologia sera um fenómeno heterogêneo responsável pelo acordo entre os membros de uma determinada comunidade – inclusive sob o ponto de vista da decisão jurídica. Cf. MOSSO, Op. cit., p. 94 (NR 266).

²⁴⁶ “To be sure, ideology is not a homogenous phenomenon. It is partially constituted by categories of perception, along with sets of beliefs that are inextricably intertwined with these categories. And belief systems themselves are never simply collections of principles or associations. It is better to think of them as containing systems of principles and associations, held in opposition to other principles and associations, with some dominant and others subordinated or suppressed, but nevertheless present. Thus heterogeneity and tension are always present in the system. The relation of dominant to marginalized ideas may change as we move through different spheres of social life, for example from the market to the family. Indeed, the very division of social life into spheres in which different principles enjoy greater or lesser dominance may itself reflect ideological construction”. In, BALKIN, Jack M. «Ideology as constraint», in *Yale Law Journal*, vol. 43, Stanford Law Review 1133, *Faculty Scholarship Series*, 1991, p. 24.

²⁴⁷ “Today, Habermas plays the role of the aging lion who refuses to accept the postmodern verdict that his theoretical roar simply has no practical bite. Sophisticated philosophy is just another narrative, the postmodernists argue, and the dream of critical theory is just a fantasy. Locked in the grip of this impasse, theorists are now searching for a new approach to critical theory. Against this backdrop, Jack Balkin has written an important book that attempts to define critical theory in our postmodern age. Balkin's previous legal scholarship invoked postmodern and deconstructive themes, but it also invoked the critical legal studies tradition

estruturalista. Pormenorizadamente na obra “*Cultural software: a theory of ideology*”, Jack Balkin inicia sua tese com a afirmativa de que se trata de uma teoria histórico-cultural.²⁴⁸

Para compreendê-la, exige-se uma atenção especial ao conceito de ideologia, bem como das diferentes questões levantadas para se abordar esse estudo. Dentre elas, principalmente: (1) O problema do “objeto de estudo”; (2) O conteúdo, a função, as causas e os efeitos (modo apropriado de explicação); (3) A postura interpretativa (posicionamento ideológico); e (4) O problema da auto-referência (se a análise da ideologia é inevitavelmente ideológica, como responder a essa dificuldade).²⁴⁹

Tocante à primeira questão, Balkin realiza uma analogia para explicar o ponto de partida de sua teoria: a compreensão cultural. Ao comparar as informações e os conhecimentos culturais que um ser humano é capaz de assimilar durante a vida com um programa de computador (*software*) capaz de assimilar as informações que recebe, Balkin desenvolve um conceito que será objeto de sua teoria ideológica, o *cultural software*.²⁵⁰

Comparando à maneira que o ser humano possui de adquirir, acumular e propagar conhecimento cultural (ao que descreve como “*cultural know-how*”), através de ferramentas cognitivas e sensíveis, com um programa de computador (“*computer software*”) capaz de adquirir, acumular e propagar informações programadas através de ferramentas tecnológicas, Balkin desenvolve uma metáfora conceitual denominada de “*cultural software*”.²⁵¹

in America, which has adopted (loosely) the goals and methods of the Frankfurt School in the context of legal theory”. In MOOTZ III, Francis J. «The Quest to Reprogram Cultural Software: A Hermeneutical Response to Jack Balkin's Theory of Ideology and Critique», in *Chicago-Kent Law Review*, scholarly works, paper 91, Chicago, 2000, p. 945.

²⁴⁸ “This is a book about cultural and historical existence. Is about what cultures are and about what it means to be a person who lives at a certain point in history and whose individuality is shaped by a particular time and a particular culture”. In BALKIN. Jack M. *Cultural software: a theory of ideology*, Nova Haven, Londres: Yale University Press, 1998, p. IX.

²⁴⁹ “There are many different definitions of the concept *ideology*, and many different ways of approaching its study. In particular, a theory of ideology must consider the following questions: 1. What kinds of things (objects, entities, mechanisms, or structures) Are we investigating? This is the problem of the proper object of study. 2. Do we define ideology in terms of its content (for example, distortion or mystification), the functions it serves (for example, furthering the interests of the ruling class), its causes (for example, cognitive bias, reduction of cognitive dissonance), or its effects (for example, creating or sustaining unjust relations of social power)? This is the problem of the proper mode of explanation. 3. What is our attitude toward ideology-pejorative, positive, or neutral? This is the problem of interpretative stance. 4. How does our theory handle the inevitable difficulty that the analysis of ideology may itself be ideological? This is the problem of self-reference”. In BALKIN, *Cultural software*... cit. p.101.

²⁵⁰ Ponto de partida que deve ser acompanhado de algumas ressalvas, pois o autor não quer dizer com *cultural software* que o conhecimento funciona da mesma forma que um computador – mecanizado e articulado mediante cálculos – mas por meio das variadas possibilidades de linguagem humana como as metáforas, analogias e, sobretudo, simbolismos. Cf. MOSSO, Op. cit., pp. 91-92.

²⁵¹ “In *Cultural Software: A Theory of Ideology*, Balkin moves beyond the specific realm of legal philosophy and presents a comprehensive theory about the nature and genesis of ideology and the role of critical theory in responding to the effects of ideology. Balkin argues that using the metaphor of “cultural software” to describe

O termo objeto da teoria seria uma metáfora mestra capaz de explicar a capacidade que o ser humano possui em assimilar, procurar entender e avaliar o mundo (cultural e historicamente). No entanto, esse termo não é exactamente igual a um programa de computador. Isto porquanto não possui uma função pré-determinada, ou já programada por algum meio externo. Em suma e em breves palavras, o ser humano seria uma espécie de “*cultural software*”.²⁵²

Essa primeira característica da metáfora em comento permite perceber que não se trata de assimilar logicamente processos de informação (como faz um programa lógico de computador), é muito mais do que isso. Assim como o conceito de justiça como “valor transcendental” visto no tópico anterior, o termo “*cultural software*” produz diferentes significantes. Assim, na medida em que os indivíduos se comunicam através da interacção e da comunicação, o termo sofre uma revisão contínua.²⁵³

Em virtude disso, essas ferramentas “*tools*” de compreensão e avaliação são materialmente utilizadas no processo comunicação, indicando que elas também não possuem uma finalidade pré-determinada. Balkin cita o trabalho de Lévi-Strauss para explicar que as ferramentas do “*cultural software*” são como um processo humano de bricolagem.²⁵⁴

Do ponto de vista da comunicação entre indivíduos, o *bricoleur* é aquele que se utiliza dos instrumentos que encontra à disposição para realizar operações por meio de adaptações, trocas e modificações, na medida em que não foi programado ou suficientemente especializado para a tarefa²⁵⁵. Essa analogia serve para indicar que o termo “*cultural software*” não só assimila, mas produz diferentes sentidos, para diferentes tarefas.

the “tools” of understanding and evaluation opens a pathway for moving beyond entrenched positions and delivering a new and more productive account of ideology and the prospects for critical theory. In short, Balkin proposes to demonstrate that critical theory remains possible in a postmodern world”. In, MOOTZ III, Op. cit., p. 946.

²⁵² Cf. MOOTZ III, Op. cit., p. 948.

²⁵³ “Balkin insists that cultural software is “in” each individual and is not a “supraindividual” entity, but he maintains that cultural software is constantly affected by an “economy of exchange” among interacting individuals”. In MOOTZ, Op. cit., p. 948.

²⁵⁴ “In fact, once we recognize language, and not the clay pot, as the paradigmatic cultural tool, we begin to realize that even material objects like hummers and pots do not fit the limited conception of tools that I have associated with *homo faber*. Material tool o not have to be designed for or serve a single propose, for example. Lévi-Straus pointed out that much human activity is like the work of a bricoleur, or odd-job man, who takes whatever implements lie to hand and uses them for new and unintended purposes”. In BALKIN, *Cultural software...* cit., p. 24.

²⁵⁵ Segundo Lévi-Strauss, o bricoleur é aquele que se utiliza dos instrumentos que encontra a sua disposição para realizar operações que, a princípio, não foram projetadas para realizar, por meio de adaptações, modificações e trocas. Cf. MARTINS, Op. cit., p. 23.

Do ponto de vista da transmissão cultural por veículos de comunicação, Balkin utiliza o conceito “meme” – emprestado pelo biólogo Richard Dawkins²⁵⁶, realizando também uma analogia ao “gene”²⁵⁷ – para explicar os elementos constituintes do termo “*cultural software*”.²⁵⁸

Assim como as habilidades linguísticas, os memes são constituídos pelas habilidades de assimilar informações, crenças, costumes e as várias formas de comunicação até então experimentadas. Igualmente, assim como os genes são os responsáveis pela menor fração no estudo da genética, os memes correspondem à unidade mínima de memória. Se os genes são responsáveis por transmitir as características genéticas do ser humano, os memes são os responsáveis por transmitir a cultura a partir da comunicação entre indivíduos, bem como pelas formas de comunicação por ele produzidas. Em suma, tanto um quanto outro necessitam de transmitir sua informação para existir.²⁵⁹

Por outro lado, há uma diferença entre “genes” e “memes”. Os genes são determinados pelas heranças genético-parentais, de modo que os “memes” são heranças deixadas por qualquer pessoa, ou qualquer meio de comunicação, ou seja, os memes são indetermindados. No que importa reconhecer que dentro da perspectiva do *cultural software* os *memes* serão responsáveis por proporcionar a transmissibilidade da cultura.²⁶⁰

Portanto, a teoria do “*cultural software*” dissolve a ideologia numa escala maior, que seria a compreensão cultural, através da comunicação direta entre indivíduos (análogo a um processo de bricolagem) e pelas formas indirectas das unidades de transmissão de cultura (*memes*) que os mesmos constroem para a transmitir.²⁶¹

Percebido o objeto²⁶², o próximo passo é encontrar um modo apropriado de explicá-lo. Adotando uma teoria manifestamente normativa (em oposição à análise meramente

²⁵⁶ “Richard Dawkins has coined the word *meme* (rhymes with *cream*) to describe these units of cultural transmission. *Meme* derives from the Greek *mimesis*, or imitation, and may also be considered to be a pun on the English *memory* and the French *meme* (same)”. In BALKIN, *Cultural software...* cit., p. 43.

²⁵⁷ “Memes, like genes, are units of inheritance, but the inheritance is a culutal inheritance”. In BALKIN, *Cultural software...* cit., p. 45.

²⁵⁸ “Memes are primarily skills and abilities, but they also include beliefs about the world, paradigms of research, expectations about appropriate conduct (including the conduct of the others), lyrics to songs, and ways of pronouncing particular words. Memes encompass all the forms of cultural know-how that can be passed to others through the various forms of imitation and communication”. In BALKIN, *Cultural software...* cit., p. 43.

²⁵⁹ Cf. BALKIN, *Cultural software...* cit., p. 57.

²⁶⁰ Cf. MOSSO, Op. cit., p. 95.

²⁶¹ As perspectivas apresentadas por Balkin a respeito do objeto de sua teoria – a compreensão cultural –, a construção cumulativa por meio da bricolagem e as unidades de evolução e transmissão – os *memes* – do *cultural software* formam a base da teoria da ideologia do autor. Cf. MOSSO, Op. cit., p. 96.

²⁶² “The theory of cultural software takes as its object of study tools of human understanding produced by cultural evolution”. In BALKIN, *Cultural software...* cit., p. 102.

descritiva), Balkin parte de uma análise causal e evolutiva. Isto porquanto sua teoria investiga a causa e os efeitos (justos e injustos) que as ferramentas de comunicação cultural produzem na sociedade, ao explorar o modo em que os mecanismos ou as ferramentas (*tools*) são produzidas através da bricolagem (ou como a bricolagem produz seus efeitos nas ferramentas de compreensão e assimilação cultural), e as consequências, ou os efeitos ideológicos produzidos por elas, na medida em que criam ou ajudam a manter injustiças na especificidade de um contexto.²⁶³

Além das diversas características que uma propaganda vinculada numa rede de comunicação social possa ter, ela pode servir também como ferramenta ideológica. No entanto, para que essa ferramenta produza um efeito ideológico, uma relação injusta entre seus membros precisa ocorrer. É o caso, por exemplo, das propagandas abusivas que incitam violência, ou o desrespeito aos valores ou pelos princípios dotados pela sociedade. Exclusivamente, a teoria do *software* cultural irá possuir efeitos ideológicos somente quando os efeitos resultarem formas de injustiça.²⁶⁴

Portanto, o modo de abordar o *software cultural* será investigando as ferramentas ou os mecanismos ideológicos desenvolvidos entre os indivíduos (como um processo de bricolagem), bem como os efeitos ideológicos que produzem na sociedade, sempre quando acometerem uma injustiça.

Explicado o modo, cabe analisar a postura interpretativa de Balkin frente à teoria da ideologia. Segundo o autor, qualquer teoria da ideologia posiciona-se pela escolha de um, dentre os modelos teórico-ideológicos existentes: o modelo positivo (ou neutro), ou o modelo negativo (ou perjorativo).²⁶⁵

²⁶³ “The goal of this theory is not primarily functional explanation but causal or evolutionary explanation. It studies the tools of understanding in terms of the causes that produce them and the effects that they in turn produce. Although this study is obviously concerned with the content of beliefs and symbolic forms, that inquiry is subsidiary to the study of the effects produced. Moreover, because the theory focuses on just and unjust effects, its analysis is overtly normative as opposed to merely descriptive”. In BALKIN, *Cultural software...* cit. p. 104.

²⁶⁴ Cf. BALKIN, *Cultural software...* cit. p.105.

²⁶⁵ Ideologia no sentido positivo, ou neutro, é entendida como sendo uma cosmovisão, isto é, um conjunto de valores, idéias, ideais, filosofias de uma pessoa ou grupo. Nesse sentido, todas as pessoas, ou grupos sociais, possuem sua ideologia, pois é impossível alguém não ter suas idéias, ideais ou valores próprios. Já ideologia no sentido negativo, ou crítico, (alguns falam até em sentido "pejorativo"), ideologia seria constituída pelas idéias distorcidas, enganadoras, mistificadoras; seriam as meias-mentiras, algo que ajuda a obscurecer a realidade e a enganar as pessoas. Ela apresenta-se como algo abstrato ou impraticável; como algo ilusório ou errôneo, expressando interesses dominantes e como que sustentando relações de dominação. Cf. GUARESCHI, Pedrinho Arcides. «Representações sociais e ideologia», in *Revista de Ciências Humanas*, Edição Especial Temática, Florianópolis [SC]: edUFSC, 2000, p. 40.

Quanto à teoria do *software cultural*, os efeitos ideológicos ocorrem quando uma forma de injustiça é produzida. Se as teorias que pretendem investigar a ideologia adotam diferentes atitudes normativas, conforme os efeitos ideológicos que se reproduzem, fica a questão – como é possível perceber a justiça de fora, ou melhor, além de um discurso ideológico sobre o que seria justiça? Denomina-se paradoxo de Mannheim essa questão, que também é responsável pelo fenômeno da auto-referência de um discurso ideológico (quarto problema levantado por Balkin, para o desenvolvimento de uma teoria ideológica).²⁶⁶

Nesse sentido, como será avaliada a distinção justo/injusto, requisito necessário para a percepção dos efeitos ideológicos, e qual a posição em que a teoria de Balkin se encontra? Para responder essas duas questões, Balkin pretende reunir as vantagens e excluir as desvantagens de ambos modelos (neutro e perjorativo), concluindo que a teoria do *cultural software* é ambivalente.

A ambivalência está na atitude que direciona o *cultural software* à compreensão cultural em geral²⁶⁷, pois permite a concepção de justiça não apenas de forma neutra, ou perjorativa, mas em total abertura não só às direções crítico-ideológicas, mas sobretudo, à rede indeterminada de diferenças. Como? Pela concepção do conceito justiça como um valor transcendental (como elucidado no tópico supra).²⁶⁸

Nesse sentido, para entender a questão da auto-referência (quanto à postura interpretativa de Balkin), faz-se necessário compreender a justiça como valor transcendental no âmbito da teoria crítica do *cultural software*.²⁶⁹

Segundo Balkin, um valor transcendental seria: 1) um ideal transcendente, pois jamais pode ser alcançado perfeitamente em virtude de sua indeterminação e abertura ao futuro; 2) uma exigência pré-determinada em corrigir injustiças; 3) um valor articulado culturalmente, mesmo que não reduzido à cultura (não se realiza por completo); e 4) essencial para a vida humana em sociedade.²⁷⁰

²⁶⁶ “The phenomenon of self-reference leads to various versions of what has come to be called Mannheim’s paradox: if all discourse is ideological, how is it possible to have anything other than an ideological discourse on ideology?”. In BALKIN, *Cultural software...* cit., p.125.

²⁶⁷ Cf. BALKIN, *Cultural software...* cit., p.127.

²⁶⁸ “Indeed, in Chapter 7 I will argue that justice is an indeterminate value that must be articulated through human culture. The many different philosophical theories of justice are but one form of this cultural articulation”. In BALKIN, *Cultural software...* cit., p. 120.

²⁶⁹ “I call this dialectical approach to the study of ideology or cultural software a critical approach. By critical I do not mean the discovery of flaws or defects in the thought of another person but rather a process of self-reflection and self-discovery that is part and parcel of the ideological analysis of the thought of other persons. A critical approach is inevitably a self-critical approach”. In BALKIN, *Cultural software...* cit., p. 130.

²⁷⁰ “By a transcendent value, I mean: 1. A value that can never be perfectly realized and against which all concrete articulations and exemplifications remain imperfect or incomplete. A transcendent value is also a

Nesse sentido, a justiça como valor transcendental seria não apenas a auto-referência ideológica de Balkin, mas sobretudo, a condição de possibilidade da auto-referência teórica do *cultural software*, pois na medida em que enquadra toda e qualquer estrutura, análise e discurso que englobe ideologia e cultura, acaba por englobar a ambivalência das posições ideológicas neutras e perjurativas.²⁷¹

Se engloba todos, o ponto de partida geraria uma indeterminação. No entanto, há a possibilidade de contextualização normativa que será mediada conforme os padrões sócio-culturais, refutando assim qualquer relativismo cultural no que tange ao formalismo (lei, pacto, convenção, norma positivada) da justiça. No entanto e por outro espectro, acaba que adota um certo relativismo axiológico²⁷², porquanto ordena às diferentes culturas sociais a articularem seus padrões normativos assimilando o valor transcendental de justiça.²⁷³

Por fim, a teoria normativo-crítico-ideológica do *cultural software* tem como objeto a compreensão cultural, através das ferramentas de compreensão (*tools of understanding*) capazes de produzir, assimilar e propagar informações culturais, que são percebidas pelos

transcendent ideal. 2. A value that appears to us as a demand or longing. A transcendent value seems to call out to us to enact it in our culture and institutions. Our sense of justice seems to demand that we correct injustices when we recognize them; our value of truth seems to demand that we correct falsehood. 3. A value that is inchoate and indeterminate, which human beings must articulate through culture but which is never fulfilled. Precisely because the demand of a transcendent value is inchoate and indeterminate, it can never be completely satisfied. We attempt to realize and understand a transcendent value through its articulations in culture: these include the positive norms of our culture, our technology, and our institutions. But these articulations are always incomplete and imperfect. Our institutions and theories of justice always fall short of what justice demands. Hence there is an ongoing dialectic between transcendent values and their cultural articulations. 4. A value whose existence is presupposed by some essential aspect of human life or some essential human activity. Thus the argument for the existence of a transcendent value is transcendental; the existence of the value must be presupposed given the nature of the activity. Hence we can also speak of transcendent values as “transcendental” values”. In BALKIN, *Cultural software*... cit., p. 144.

²⁷¹ “Transcendent ideals of truth and justice are transcendental because they frame the structure of our understanding of human action. We need them to understand the meaning of human action in encounters with others, whether this action is directed at us or at third parties, and whether the encounter is friendly or violent, fair or oppressive”. In BALKIN, *Cultural software*... cit., p. 147.

²⁷² “Se em Balkin, como vimos, se procura uma resposta materialmente fundada, mas com base numa matriz híbrida, ideológico-axiológica, que, se parte das noções de justiça e comunidade, compromete a capacidade de autónoma fundamentação do direito, a resposta jurisprudencialista, por seu turno, procura os referentes materialmente densificantes do direito, que permitam uma sua fundamentação autónoma, sem cair num *relativismo axiológico*”. In GAUDÊNCIO, Ana Margarida Simões. «Justiça transcendente e autotranscendentalidade axiológica: um contraponto entre Jack Balkin e Castanheira Neves», in Nuno Manuel Morgadinho dos Santos Coelho; António Sá da Silva (orgs.), *Teoria do Direito interrogado hoje — o Jurisprudencialismo: uma resposta possível? Estudos em homenagem ao Senhor Doutor António Castanheira Neves*, Salvador [BA]: Juspodivm/ Faculdade Baiana de Direito, 2012, p. 206.

²⁷³ Neste ponto, vale a pena frisar que Balkin vai rejeitar uma espécie de relativismo cultural que internaliza um particular valor de justiça que apenas poderá ser convocado de acordo com os parâmetros de determinada cultura e não possui qualquer conexão com outras culturas, desta forma, resultando em um determinismo. Por outro lado, adota um relativismo cultural que consegue compreender diferentes articulações do valor de justiça nas diferentes culturas, mas que possuem elementos agregadores, ou seja, um valor indeterminado de justiça que vai se manifestar de formas diferentes, porém continua a ser um pressuposto transcendente comum. Cf. MOSSO, Op. cit., p. 99.

efeitos ideológicos (situações mantidas ou criadas injustamente) direitos que a comunicação dialógico-intersubjetiva (entendendo que o diálogo comunicativo semelha-se num processo de bricolagem) junto aos efeitos que a comunicação indireta (pelos blocos ou unidades de transmissão cultural - *memes*) produzem na sociedade.

Portanto, percebe-se que Balkin realmente abre mão de um objeto autônomo do direito, tornando-o refém da política, na medida em que adota uma perspectiva externa, tanto na escolha do objeto de sua pesquisa, quanto nas suas categorias de inteligibilidade (*tools of understanding*²⁷⁴). Além disso, a teoria ambivalente parece tender mais para uma posição perjorativa, na medida em que detecta os efeitos ideológicos do *cultural software* através de situações sociais injustas.²⁷⁵

Acaba que Jack Balkin refuta não apenas o pensamento autônomo do direito, mas perverte também o pensamento da desconstrução. Convertendo-a num instrumento, ou num método – um mecanismo ideológico²⁷⁶ – acaba por produzir um conceito indeterminado de justiça (como um valor ou ideal transcendental que, mesmo imperfeito, reduz-se numa exigência pressuposta de articulação cultural genérica), capaz de inverter as hierarquias em oposição com finalidades políticas.

Enfim, a justiça como valor transcendental projetada ao direito funcionará através do gesto de leitura, realizando num primeiro momento as inversões hierárquicas, quando os efeitos ideológicos criarem ou ajudarem na manutenção de uma injustiça, entendida através de um ponto de vista histórico-cultural, mas que se suplementa pelos valores transcendentais de justiça e de verdade.

Outrossim, é essa suplementação que será responsável por libertar a interpretação da justiça em termos meramente convencionais, pois a normatividade cultural assimila como *dever-ser* um ideal *transcendente e transcendental* de justiça.²⁷⁷

Balkin não desenvolve uma reflexão metodológica do direito, pois sua teoria parte de outro objeto, de modo que seu intento é de desenvolver uma teoria da ideologia que assimila a desconstrução como ferramenta política e, conseqüentemente jurídica. Inobstante, seu

²⁷⁴ Cf. GAUDÊNCIO, Ana Margarida Simões. «Recensões de Cultural Software: A Theory of Ideology, de Jack Balkin», in *Boletim da Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra*, vol. LXXIX, Coimbra. 2003. p. 862.

²⁷⁵ *Ibidem*, p. 863.

²⁷⁶ “Com o que a desconstrução das hierarquias será em último termo, um mecanismo ideológico de afirmação de minorias...”. In GAUDÊNCIO, *Recensões...* cit., p. 863.

²⁷⁷ Cf. GAUDÊNCIO, *Entre o Centro...* cit., p. 195.

discurso tem como suporte a justiça como um valor transcendental capaz de contextualizar-se histórico-culturalmente, e isso tem consequências explícitas na decisão judicial.²⁷⁸

Isto porquanto requer uma abertura normativa, na medida em que determinadas circunstâncias não conhecidas geram incertezas que podem alterar o contexto de uma decisão, criando assim uma responsabilidade meta-normativa ao juiz.²⁷⁹

Inobstante a ausência de uma metodologia do direito em Balkin, o autor desenvolve com Sanford Levinson, um estudo mais explícito de compreensão da assimilação da desconstrução pelo direito, através da analogia que faz entre direito e arte, compreendida de direito como performance. Portanto, trata-se de compreender a utilização da desconstrução no direito por Jack Balkin de uma maneira mais explícita.²⁸⁰

5.5. Jack Balkin e Sanford Levinson – os efeitos da decisão no direito como performance

O último trecho desse percurso tange às particularidades da analogia do direito como arte performática (*law as performance*) que o jurista Jack Balkin desenvolve em parceria com o amigo e jurista Sanford Levinson.

Mas o que as artes performáticas (cênicas, musicais, poéticas, teatrais, etc...) teriam a ver com o direito? Ou melhor, por que um jurista se importaria com o campo alienígena das performances?

Essas respostas são desenvolvidas em três textos: “*Law, Music, and Other Performing Arts*” escrito em 1991, seguido de dois textos futuros: “*Interpreting law and music: performance notes on "The Banjo Serenader" and "The Lying Crowd of Jews"*” e “*Law as Performance*” escritos em 1999. Contextualizando, a analogia “*performance*” para o direito

²⁷⁸ “Em Balkin não existe uma autêntica reflexão metodológica, o que implicaria recorrer a um discurso jurídico autonomamente considerado, separado da *ideologia*, o que cairia fora dos seus intentos. Se convoca um discurso fundado em valores, simultaneamente vincula o pensamento e a prática jurídica à realização de um objectivo ideológico de emancipação, de efectivação de uma igualdade material que se afirma como inversão da relação de poder dominante na sociedade. O que terá consequências decisivas para a decisão judicial”. Cf. GAUDÊNCIO, *Entre o Centro...* cit., p. 199.

²⁷⁹ A convocação da *desconstrução transcendental* implica, neste sentido, a determinação do contexto apropriado do julgamento, bem como a consideração das especificidades que definem a situação *sub judice*, do que, por sua vez, resulta que, pelo menos até certo ponto, o jurista decidente se mantenha numa situação de incerteza quanto a determinadas circunstâncias, eventualmente existentes e não conhecidas, susceptíveis de alterar o contexto da decisão. Cf. GAUDÊNCIO, *Entre o Centro...* cit. p. 199.

²⁸⁰ Ou seja, importa-se em prevenir o leitor de que não se trata apenas de incluir mais um palco de observação do direito enquanto linguagem desenvolvido por Balkin em conjunto com Levinson, nem tão pouco esquadrihar todo os pormenores que contribuem para essa proposição, mas compreender que esse mesmo cenário se relaciona também com a desconstrução – senão mesmo a reafirma/realiza em última instância. Cf. MOSSO, Op. cit., p. 95.

foi desenvolvida num estudo contínuo acerca do direito enquanto linguagem e como substituto do direito como literatura.

Os mesmos autores contribuíram ao estudo do direito em analogia à literatura (*law as literature*), mas posteriormente perceberam que a comparação dessa analogia limitaria a postura dos operadores do direito, sobretudo pelas exigências particulares que a literatura demanda, tornando-se assim inadequada.²⁸¹

Visando superar a concepção *law as literature*, os autores acreditam que a analogia com a performance artística adequar-se-ia melhor ao direito, abandonando assim os inconvenientes daquela analogia. Em que pese a diferença entre direito e performance, não significa que o modo de os compreender não compartilhe similaridades, sobretudo por um viés pragmático, que é o dos autores.²⁸²

Essa adequação se dá por três vias; 1) A relação triangular em comum (autor, intérprete e auditório) entre as artes performáticas e o direito; 2) A realização do texto na prática, isto é, para a vida, através da ação (atuação e decisão judicial); 3) A interpretação jurídica dos tribunais afetam o comportamento social, assim como a interpretação artística afeta sua audiência.²⁸³

Tocante à primeira via, os autores começam por dizer que a prática jurídica apresenta uma relação triangular, tanto entre as instituições que criam leis (legislativo) quanto às que interpretam as leis (judiciário) e, conseqüentemente, os grupos ou pessoas afetadas pela interpretação. Essa afirmativa é comparada à performance artística, na medida em que há também a existência do criador do texto (autor), o intérprete (ator), e as pessoas que assistem (o auditório). Nesse sentido, convém interpretar o direito como performance (em detrimento

²⁸¹ “The analogy between law and the literary text has been central to the law-as-literature movement since its inception. Both of us have contributed to the development of this analogy, and both of us have learned much from it. Yet every analogy has its limitations, and we think it is time to move on. We believe that the comparison between law and the literary text interpreted by an individual reader is inadequate in important respects”. In BALKIN, Jack M. e LEVINSON, Sanford. «Law as Performance» in FREEMAN, Michael; LEWIS, Andrew (eds.), *Law and Literature Current Legal Issues*, vol. 2, Londres, Nova York, Oxford: Oxford University Press, 1999, p. 01.

²⁸² “Given that we, too, consider ourselves pragmatists, we certainly have no desire to criticize Posner's argument by positing another equally aprioristic notion that reading literary theory or musicology will necessarily be helpful. Nor, certainly, do we wish to argue that law, literature, and music are identical enterprises operating under similar rules of practice. They are not. But to concede that law and music are importantly different does not necessarily imply that they do not also share enough similarities to make comparison useful (and, once more, we emphasize that pragmatic usefulness is the primary criterion we are employing)”. In, BALKIN, Jack M. e LEVINSON, Sanford. «Law, Music, and Other Performing Arts» in *University of Pennsylvania Law Review*, n° 139, Pensilvânia, 1991, p. 1606.

²⁸³ Cf. BALKIN, Jack M. e LEVINSON, Sanford. «Interpreting Law and Music: Performance Notes on "The Banjo Serenader" and "The Lying Crowd of Jews"», in *20 Cardozo Law Review*, n.º 1513, New York, 1999, pp. 17-18.

do direito como literatura), sobretudo porque o auditório permite conceber uma leitura como experiência pública, ao invés de uma experiência privada (autor e intérprete).²⁸⁴

Deveras, o direito em analogia à literatura não contempla o auditório, ou melhor, ao que acarreta uma redução à responsabilidade que o juiz (intérprete do direito) possui frente ao auditório, e o reflexo que o auditório causa ao juiz.²⁸⁵

A segunda afirmativa para a escolha da analogia *performance* parte da questão de interesses recíprocos, pois trata de realizar a decisão através da ação prática do intérprete. Para elucidar essa afirmativa segunda, Levinson e Balkin aproximam novamente tanto uma influência realista do direito, quanto uma influência pós-estruturalista, evocando mais uma vez a noção de bricolagem de Lévi-Strauss (só que explicitamente aqui, voltado ao intérprete, isto é, o juiz).²⁸⁶

Conectando esta analogia, os autores elucidam que o direito se realiza conforme o contexto prático em que está inserido, da mesma forma que uma partitura musical liderada por um maestro²⁸⁷, tornando-se possível apenas pela interpretação dos executantes (*performers*), em comunicação com o auditório.²⁸⁸

Quanto à terceira via, os autores começam por mencionar um exemplo bastante intrigante. Um pianista virtuoso percebe que a primeira nota do movimento a ser tocada, no primeiro concerto de piano de Beethoven está meio-tom desafinada. Ao invés de Beethoven adequadamente utilizar um Fá sustenido, ao que seria a nota correta (ou a nota que manda a partitura da música desenvolvida) o autor toca um Fá maior. Isto aconteceu porque, na época em que Beethoven a compôs, não existia uma tecla sustenida que produziria o Fá sustenido na mesma escala em que a música foi composta.²⁸⁹

²⁸⁴ Cf. BALKIN e LEVINSON, *Interpreting...* cit., p. 17.

²⁸⁵ "Yet, here again, the model of literature and poetry seems to merge the roles of interpreter and audience into one, whereas the great advantage of the analogy to the performing arts is that these roles are more clearly separated". In BALKIN e LEVINSON, *Interpreting...* cit., p. 18.

²⁸⁶ "At the same time, an increasingly common practice in the contemporary academy is precisely to look outside the narrowest disciplinary boundaries for potential insight in solving the puzzles presented by one's own disciplinary materials. To adopt Claude Lévi-Strauss's famous notion, the essence of the post-modernist, post-structuralist interpreter is to be a bricoleur, who resourcefully and opportunistically borrows whatever tools might be available to solve particular problem, at hand". In BALKIN e LEVINSON, *Law, Music...*, cit., p. 1604.

²⁸⁷ Cf. BALKIN e LEVINSON, *Interpreting...* cit., p. 18.

²⁸⁸ Interligando a analogia do direito como performance, os autores vão demonstrar que o material jurídico se realiza na esfera da *práxis* da mesma forma com uma partitura musical ou como um texto dramático, pois tanto a música, quanto a peça teatral, que dependem desses textos, não conseguem ser percebidos se os mesmos não forem executados pelo performer. Cf. MOSSO, *Op. cit.*, p. 109.

²⁸⁹ "The eminent pianist and writer Charles Rosen has noted that "[t]here is an irritating or piquant wrong note in the [score of the] first movement of Beethoven's first piano concerto, a high F-natural where the melody obviously calls for an F-sharp." What accounts for an "obvious" error by this giant of classical music? The answer, says Rosen, lies in the developmental state of the piano when Beethoven composed the concerto: the

Diante desse fato, questionam os autores: o intérprete deve substituir a nota tocada por Beethoven? Caso a resposta seja positiva, deve o intérprete oferecer uma teoria para justificar a nota modificada? Na toada deste questionamento, citam mais exemplos para explicar que os diferentes contextos irão sugerir diferentes interpretações aos modos como a música poderia ser executada.²⁹⁰

A performance musical apresentada à plateia depende da presença de intérpretes, e o que ocorre é uma troca de comunicação entre intérprete e platéia, de modo que sua execução será única e singular, tanto para o intérprete, quanto para a plateia e para a performance. Assim como o direito, os autores afirmam que a decisão jurídica é uma actividade social estabilizante, pois afeta, molda e orienta tanto o pensamento, quanto o comportamento do auditório, sobretudo devido à sua singularidade. Nesse sentido, a analogia à literatura não contempla esse viés da decisão, sobretudo porque descarta o auditório.²⁹¹

Partindo destas três afirmativas consideradas, resta a questão: Quais são, ou como os efeitos da decisão judicial como performance assimila a desconstrução? A seguir, cabe pormenorizadamente responder essa questão.

5.5.1. Os intérpretes e a indeterminação do texto

Inserida na relação triangular do direito como performance, cabe analisar a maneira que o intérprete performer irá tratar um texto conforme seu carácter de ofensividade. Projetando essa analogia ao direito, cabe então analisar o modo pelo qual um juiz interpretaria

piano keyboard stopped at F-natural, which therefore established the limit of what was physically possible for a performer to play". In BALKIN e LEVINSON, *Law, Music...* cit., p. 1598.

²⁹⁰ "Before answering that question, we ask our readers to consider one more musical example, this time from the piano sonatas of Franz Schubert. The great pianist Alfred Brendel has indicated that he feels no duty to follow the repeat signs that appear at the end of the first sections (the so-called "expositions") of Schubert's last piano sonatas. It has, apparently, been believed since at least the late nineteenth century that "these repeats were vestigial manifestations of an archaic mentality and therefore merely pro forma. One reason offered for skipping the repeats is that most members of a modern audience have in fact heard, perhaps repeatedly, the pieces in question (and, of course, they can, by purchasing a record, repeatedly hear the piece, even if previously unknown to them, in the future); they therefore do not benefit from the repeats being played in the same way as did earlier audiences who only rarely could hear any given piece of music. A second reason deals with contemporary concert practices. Most modern audiences expect three sonatas in the course of a concert, to be played within a two-hour period. Taking all of the repeats would require violating one of these expectations. People would either feel "cheated" by being presented with a meager program or imposed upon by the demand that they remain in the concert hall for two-and-a-half hours in order to get their full allotment of three sonatas". In BALKIN e LEVINSON, *Law, Music...* cit. p. 1600.

²⁹¹ "legal interpretation—which includes adjudication, enforcement, and offering legal advice—is a social activity that shapes, directs, and normalizes the thought and behavior of others. Legal interpretation affects its "audience": it does things with them and to them. Hence, performance always brings with it special responsibilities to the audience. The analogy of law to literature tends to underemphasize the responsibility that the legal actor or interpreter bears to the audience affected by what he or she does". In BALKIN e LEVINSON, *Interpreting...* cit., p. 18.

uma lei injusta para corrigí-la, ao que permite também conceber o nível de responsabilidade desse juiz-intérprete.²⁹²

Para tanto, Balkin e Levinson desenvolvem estratégias de interpretar textos ofensivos/leis injustas citando exemplos artísticos em analogia ao direito. Tais estratégias dividem a interpretação em três finalidades: 1) preservando a memória cultural; 2) ironicamente; e 3) não ironicamente. No entanto, as duas primeiras não se aplicam ao direito.²⁹³

Isto porquanto, não há contextualização do auditório jurídico com a preservação da memória cultural acerca das injustiças passadas (guerras, atrocidades, calamidades, etc), de modo que essa analogia estaria mais próxima ao ensino do direito e menos com a sua realização, ou aplicação na prática.²⁹⁴

A interpretação irônica é mais comum nas artes cênicas ou musicais, pois interpretar textos jurídicos de forma irônica significa conseqüentemente não levar a sério os fundamentos normativos do ordenamento jurídico, ao que geraria uma conseqüência séria aos que sentirem os efeitos dessa decisão. Os autores realçam, por isto, que talvez a analogia mais próxima entre a interpretação irônica e o direito estaria nos precedentes que anteriorizam os fatos ocorridos geradores da controvérsia jurídica. Enfim, é óbvio que os juízes não sugerem deliberadamente o oposto das normas contidas numa lei ou na Constituição para realizarem uma decisão judicial.²⁹⁵

²⁹² “(...) one of the best ways to understand the responsibilities of performance is through the problem of offensive texts. In important ways, the decision about whether and how to perform an offensive text raises difficulties similar to interpreting and enforcing an unjust law. Although the problems of offensiveness and injustice are distinct, they do share one similarity”. In BALKIN e LEVINSON, *Interpreting...* cit., p. 08.

²⁹³ Esquemáticamente, as estratégias são divididas em três espécies essenciais: como forma de preservação de memória cultural; uma interpretação irônica; e interpretação não irônica – essa última subdividindo-se em quatro diferentes maneiras de interpretar um texto ofensivo. As duas primeiras espécies não são aplicáveis ao direito. Cf. MOSSO, *Op. cit.*, p. 114.

²⁹⁴ “Whatever the problems of the cultural memory argument for the performing arts, it is even more difficult to make an analogous argument in law. (...) The closest analogy to the cultural memory argument in law occurs not when law is being enforced, but when it is being learned or taught”. In BALKIN e LEVINSON, *Interpreting...* cit., p. 39

²⁹⁵ “Similarly, legal canons of interpretation usually do not permit interpreters to deliberately read legal texts ironically or in a selfundermining fashion. The claim that a judge is reading a statute so as to undermine its purposes is usually seen as a criticism, not as a compliment. Judges accused of doing this usually deny that they are doing so, whatever their actual motivations. Narrow readings, or readings limiting previous precedents to their facts, are perhaps the closest analogies. Even in these situations, however, the judge must insist, or at least accept, that the legal text is still fully enforceable in its reduced sphere of influence. In short, legal performers do not normally understand the words of a statute or constitution to deliberately suggest the opposite of what these texts mean. That is because they do not generally regard the language of a statute or constitution as ironic or self-undermining, achieving its goals through indirection, or by invoking disrespect for the content of its language”. In BALKIN e LEVINSON, *Interpreting...* cit., p. 41.

Portanto, importa concentrar a interpretação jurídica em analogia ao direito como performance através da interpretação não irônica. Os autores vão subdividi-las em quatro modos. A primeira delas gira em torno da ausência de ofensividade no texto, traçando uma simples estratégia de negar que existe um problema (ou pelo menos, negar que haja ofensividade capaz gerar uma injustiça²⁹⁶). No entanto essa estratégia depende mais da resposta, ou da reação da audiência e dificilmente consegue prosperar, tanto no âmbito artístico quanto no âmbito jurídico.²⁹⁷

A segunda estratégia é buscar uma interpretação inócua, isto é, tentar interpretar do texto o melhor que ele pode oferecer, e melhor aqui significa a escolha do justo, num contexto específico. No entanto, o sucesso da interpretação inócua depende da reação da audiência, pois só ela capacita ao intérprete (*performer*) mensurar o que o texto pode oferecer de melhor. Ou seja, a ofensividade do texto será mensurada pelo contexto em que ele se insere, na medida em que se determina pela reação da audiência.²⁹⁸

A terceira estratégia é identificada pela fidelidade e autenticidade que o intérprete possui com o texto. Nesse sentido, mesmo identificando uma injustiça, nada pode ser mudado, sobretudo porque há interpretação conforme a vontade do texto, sem mediação contextual da plateia e sem a influência pessoal do intérprete. Pese a prisão do intérprete ao texto, duas²⁹⁹ variações da interpretação fiel são tomadas em conta pelos autores:

Estratégia que pode ser vista de duas formas diferentes: primeira, o reconhecimento da inserção do texto em determinada tradição impede sua alteração. Segunda, de forma contrária, a percepção do intérprete de que não faz parte daquela tradição também o impede de modificar o texto. Ou seja, ambos os argumentos posicionam o intérprete de mãos atadas diante do texto e constrangidos a executá-lo de forma fiel.³⁰⁰

Essa modalidade estratégica também não supre os clamores jurídicos, pois segundo Balkin e Levinson, o juiz deve possuir uma interpretação criativa, sempre visando reduzir os

²⁹⁶ Ibidem, p. 43.

²⁹⁷ Cf. MOSSO, Op. cit., p. 115.

²⁹⁸ “These examples suggest that the success of innocuous interpretation may depend on whether the audience will accept it as plausible”. In BALKIN e LEVINSON, *Interpreting...* cit., p. 47.

²⁹⁹ “Two variations of this argument are worth noting”. In BALKIN e LEVINSON, *Interpreting...* cit., p. 47.

³⁰⁰ Cf. MOSSO, Op. cit., p. 115.

efeitos injustos que o texto pode causar, bem como ampliá-lo caso haja um efeito benéfico para a sociedade.³⁰¹

Portanto, as três modalidades acima não suprem as questões envolvidas com a interpretação jurídica. Para solucionar, os autores tratam de uma interpretação não irônica, através da análise da prática da redação do texto jurídico que o intérprete (*performer*) irá realizar, ou modificar (necessitando de uma justificativa para tanto).³⁰²

Para a justificativa, os autores apresentam diferentes argumentos em que o juiz pode alterar o texto da lei, através de exemplos, supondo que o criador-autor do texto aprovaria a redação modificativa do intérprete porque está justificada pelo contexto inserido culturalmente na realidade.³⁰³

A instituição jurídica seria a responsável por permitir as tradições do uso da *performance* na redação do juiz como modalidade estratégica, é justificada pela revisão contínua do significado das instruções normativas, justificativa que permite uma possível modificação da interpretação anterior do texto, bem como do seu próprio conteúdo, pois a decisão jurídica deve contextualizar-se culturalmente com o auditório.³⁰⁴

Além das estratégias que foram mencionadas acima, os intérpretes-performers possuem duas funções. Se a performance se realiza pelos 3 polos da relação triangular, cabe ao intérprete emitir o texto ao público e recepcioná-lo ao contexto presente. Essa dupla função transmite um dever que o intérprete possui de transmitir ao autor ou compositor do texto/obra, quanto ao público ou à comunidade, a sua interpretação, bem como oferecer um direito de resposta aos mesmos – um dever de fidelidade e responsabilidade.³⁰⁵

O intérprete-performer não deve trair nem ao criador da obra/texto, nem ao público, pois acontece uma troca de comunicação argumentativa entre as três partes do triângulo.

³⁰¹ “As we have seen, where judicial performance is at issue, the legal equivalent of redaction is creative interpretation.148 The judicial performer can interpret the text narrowly so that it has little or no unjust effect, or broadly so that it has a beneficial effect”. In BALKIN e LEVINSON, *Interpreting...* cit., p. 48.

³⁰² “Redactions, however, need to be justified, and performers can employ a number of standard arguments for this purpose”. In BALKIN e LEVINSON, *Interpreting...* cit., p. 49.

³⁰³ “(a) The person who created the text would have approved of the redaction. (...) b) The redaction is justified because it is performed by an institution charged with preserving the traditions of performance. (...) (c) The redaction is justified because there is an organic and continuous cultural tradition of performance that permits revision and redaction”. In BALKIN e LEVINSON, *Interpreting...* cit., pp. 49-50.

³⁰⁴ “The mobilization of popular sentiment changed the constitutional traditions of the country; it was accepted by elites of both parties and was eventually confirmed by the Supreme Court in a series of decisions in the 1930s and 1940s”. In BALKIN e LEVINSON, *Interpreting...* cit., p. 51.

³⁰⁵ “However, when we think about law in terms of performance, it is immediately obvious that the performer has a double relationship: to the author or composer of the text, and to the audience or community before whom the performance takes place. There is a duty of fidelity and responsiveness both to the author or composer, and to the audience or the community in which one performs”. In BALKIN, Jack M. «Idolatry and Faith: The Jurisprudence of Sanford Levinson», in *Tulsa Law Review*, vol. 38, Tulsa, 2003, p. 569.

Segundo Balkin, há uma profunda e conexa relação de fidelidade e fé com a interpretação performática, e isto envolve os 3 polos. Fidelidade que cada um possui para com o outro de não traição. Assim como o intérprete não deve trair o criador do texto e a audiência, os mesmos não devem fazê-lo, como um pacto de boa-fé.³⁰⁶

A responsabilidade e a fidelidade como dever aos três polos da relação triangular vincula a performance necessariamente aos anseios da audiência/público, e do criador/autor do texto, contextualizando-se pela sua emissão e sua recepção³⁰⁷. Do contrário, não seria possível compreender a mudança e desenvolvimento que transformam o direito.³⁰⁸

5.5.2. Os criadores do texto

O segundo vértice do triângulo é reconhecido pela concepção autor/criador do texto. O direito como performance vai olhar para o texto e encontrá-lo aberto a diferentes interpretações que somente conforma um contexto de realização integrado aos outros vértices (a audiência e o intérprete) para se realizar. Com efeito, Balkin e Levinson demonstram que existe uma tensão criativa e interativa entre o intérprete ou *performer* que interpretará o texto

³⁰⁶ “Faith is not simply a question of belief in the law or the Constitution; it is a duty of fidelity or faithfulness to both the author and the audience. Performers must not betray the text, but they must also not betray their audiences. Fidelity and faith, of course, are interrelated (...). So it is not simply that the performer must not betray the text or the audience; the performer must also believe in them-believe in their goodness, their openness, their receptivity, their adaptability to new situations and new conditions. The performer must believe that what he or she performs can speak to the audience of today and its concerns, and, equally important, that the audience-some audience, at any rate-is prepared to listen and respond. Otherwise, there is no point performing a text, or performing it before an audience”. In BALKIN, *Idolatry and Faith...* cit., p. 570.

³⁰⁷ “Trata-se, com efeito, de mobilizar um eixo sustentado na dissociação analítica (e na complementaridade relacional) do triângulo *criadores/intérpretes/auditórios* (as a *triangular relationship between the institutions that create law, the institutions that interpret law, and the persons affected by the interpretation (...), that is to say, between the text, performer and audience*) – de assumir assim um degrau de diferenciação que o recurso a comunicação literária não está em condições de assegurar (mesmo quando admitimos reconstituir este processo a partir da recepção da narrativa ou da correspondente *intentio lectoris*). E decerto para compreender cada um dos vértices do triângulo na sua inteligibilidade centripeta. Como uma rede complexa de instâncias emissoras e receptoras que, ao serem determinadas por máscaras institucionais e pelas competências que as distinguem, nos aparecem já integradas e estabilizadas num *commune* (se não num compromisso de articulação) reconhecível”. In LINHARES, José Manuel Aroso. «O *logos* da juridicidade sob o fogo cruzado do *ethos* e do *pathos*: da convergência com a literatura (law as literature, literature as law) a analogia com uma *poiêsis-technê* de realização (law as musical and dramatic performance)», in *Boletim da Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra*, vol. 80, Coimbra, 2004, p. 112.

³⁰⁸ “We must also attend to the interplay between the audience, the community, the flock, the faithful, on the one hand, and the lawyer, the performer, the rhetor, the preacher, on the other. If we do not attend to this interaction, we cannot understand how law changes and develops”. In BALKIN, *Idolatry and Faith...* cit., p. 571.

e o público ou a audiência. Diante disso, há uma refutação à rigidez textual, pois os materiais inteligíveis contidos no texto necessitam de ser apresentados aos outros vértices.³⁰⁹

Ora, as instituições legislativas, em analogia ao criador da obra (ou do compositor) irão mobilizar uma variedade de instruções normativas, como os cânones legais e a jurisprudência de uma maneira geral, por exemplo. No entanto, avaliar as diversas fontes produtoras dos textos legais não é suficiente, mas apenas um mecanismo para compreender a importância do papel representado pelos próprios materiais contidos em cada vértice, dentro dessa perspectiva.³¹⁰

Isto porquanto os textos formulados encontram-se ainda indeterminados contextualmente, isto é, abertos à interpretação e interação com o auditório, como também com o próprio intérprete. Nesse sentido, a indeterminação do texto/lei/obra encontra um reflexo da desconstrução metódica de Jack Balkin.³¹¹

Para os autores, não é apenas o texto, mas tudo que englobe o contexto (o intérprete, o texto e o auditório) está por vir a se relizar. Há uma instabilidade de sentidos, porquanto há uma novidade e uma surpresa *pré-performance*, ela nunca aconteceu, é um acontecimento singular. Devido ao jogo e à rede múltipla de diferenças, a desconstrução acontece devido à instabilidade permanente dos signos e pelo descentramento, ao que acarreta uma abertura total de significados e, portanto, a indecidibilidade. A analogia do direito como performance prefere a desconstrução porque compreende a indeterminação do texto, do contexto inicial da performance, junto à reação, reconhecimento e comportamento da presença do auditório, uma experiência que possibilita atribuir diferentes sentidos ao texto e ao contexto em que será realizada a performance.

Assim, ao invés de buscar uma reinvenção no sentido de um texto pelo novo contexto embasado numa possível tradição de valores e princípios, a performance jurídica pode ser comparada à possibilidade de improvisação que o artista-intérprete-juiz possuirá ao apresentar

³⁰⁹ “The tug on the performer from the text and the audience—or audiences, for there may be many different audiences and subaudiences for a particular performance—is the creative tension that produces good or bad interpretations of a work”. In BALKIN, *Idolatry...* cit., p. 570.

³¹⁰ “Assim, esse vértice vai mobilizar uma multiplicidade de autoridades criadoras e uma variedade ainda maior de textos que, dentro da perspectiva do direito, podem ser compreendidos desde materiais autoritários até os cânones legais. Ora, se trata menos de simplesmente avaliar as diversas fontes produtoras dos textos, mas compreender a importância do papel representado pelos próprios materiais dentro dessa perspectiva”. In MOSSO, Op. cit., p. 125.

³¹¹ Ora, não se pretende aqui realizar uma justificação que os próprios autores não assumem explicitamente, contudo a desconstrução entra como peça fundamental para compreender a analogia do direito como performance, uma vez que vai conseguir estabelecer a instabilidade dos próprios contextos nos quais acontecem as interpretações. Desta forma, percebe-se a presença da desconstrução na pressuposição da indeterminação dos textos que necessitam da performance para completar suas lacunas. Cf. MOSSO, Op. cit., p. 118.

a performance para um auditório. Nesse sentido, entende-se que não apenas a apresentação/interpretação sempre será diferente, mas a plateia também será, de modo que a interpretação jurídica poderá ser comparada como uma improvisação artística no momento da performance realizada ao público.³¹²

A predileção pela tentativa de assimilar a desconstrução no direito como performance irá acarretar demasiadas críticas, em especial, à acusação de *niilismo* e impotência metódica, na medida em que há uma abertura indeterminada de contextos, incapacitando assim que seja assegurado um núcleo prescritivo exigente de toda teoria crítica (sobretudo a questão da auto-referência).³¹³

Cumpra primeiro formular a resposta a partir de Jacques Derrida. Delimitando o espectro das possibilidades de ambas (nova hermenêutica e desconstrução), vale reiterar que a abertura de contextos para o filósofo é infinita. Contra essas acusações, frisa-se que para Derrida não há uma ausência de contextos, mas infinitos.³¹⁴

Além disso, não há uma pretensão de destruir a estrutura logocêntrica na desconstrução, mas mediá-la por um gesto de leitura que inverte as hierarquias. Considerar a existência de hierarquias conceituais já implica a possibilidade de previsão e reconhecimento de contextos de significação e de realização, seja através de valores dominantes (hierarquicamente), seja por convenções performativas (pactos, leis, normas) refutando assim a crítica niilista.³¹⁵

Quanto à impotência metódica, basta a resposta de que a desconstrução não é um método, mas os métodos deveriam se submeter ao exercício ou acontecimento da desconstrução. No entanto, vale frisar que Derrida assume uma pragmática da

³¹² “Ora, justamente na analogia direito como arte performática, a interpretação os textos pode ser comparada com a possibilidade de improvisação que um artista sempre possui ao apresentar um espetáculo para um auditório”. In MOSSO, Op. cit. p. 121.

³¹³ Perguntas decisivas decerto... e que, no entanto, nos importam menos pelos veios críticos que aglutinam – nos quais reencontramos por um lado as acusações de *relativismo e niilismo* (se não de *empirismo*) e por outro lado a de *impotência metódica* – do que pelas respostas que explicitamente provocam. Cf. LINHARES, *Autotranscendentalidade...* cit., p. 617.

³¹⁴ O que singulariza a desconstrução não é a ausência de contexto ou a plausibilidade de um metacontexto (hipóteses que se confundiriam num *absolute overview*), mas a oportunidade de assumir pragmaticamente determinados contextos, dando-se permanentemente conta da instabilidade destes e das especificações correspondentes (se não descobrindo possíveis degraus de estabilidade e os limites que os condicionam). De tal modo que toda a desconstrução se nos apresente sempre situada e livre da ameaça do *anything goes*. Cf. LINHARES, *Autotranscendentalidade...* cit., p. 618.

³¹⁵ À primeira das acusações reage Derrida mostrando que o exercício de desconstrução se cumpre sempre na imanência de contextos de significação e de realização reconhecíveis... - contextos que no todo e em parte poderão coincidir com os das práticas *a desconstruir...* - e então e assim pressupondo convenções performativas (-critérios) e os «valores» (autodisponíveis) que estas invocam. Cf. LINHARES, *Autotranscendentalidade...* cit., pp. 617-618.

indecidibilidade³¹⁶, ao que invoca o compromisso da desconstrução em pressupor determinados contextos.³¹⁷

Inobstante, as críticas *niilistas* permanecem a Balkin e Levinson, na medida em que os autores entendem que há uma abertura indeterminada de contextos que provoca a indeterminação do texto (aqui está uma perversão, ou desvio da desconstrução por Balkin). Por isto também, a sugestão metódica dos autores estaria condenada a uma acentuação indiscriminada da indeterminação da linguagem, e com isto do texto e do contexto, acarretando a performance num exercício de discricionariedade ao intérprete-juiz.³¹⁸

Para rebater as críticas, é imperioso reconhecer os limites da indeterminação dos textos no direito como performance. Os textos – artísticos ou jurídicos – vão estar inseridos em um pressuposto de indeterminação que carrega consigo abalizamentos contra uma livre imputação de sentido pelo intérprete.³¹⁹

O vértice dessa relação triangular vai mobilizar uma multiplicidade de autoridades criadoras e uma variedade ainda maior de textos que, dentro da perspectiva do direito, podem ser compreendidos desde materiais autoritários até os canones legais.³²⁰

Em que pese o volume indeterminado desses materiais, são eles que capacitam determinar, ou pelo menos orientar o comportamento e a interpretação do *performer* – um compromisso tangente à fidelidade da performance em relação ao conteúdo ou critério que

³¹⁶ “O que nos afasta da *conversação responsável* de Gadamer... para nos aproximar de uma *outra* assimilação de Heidegger (eloquentemente defendida por Derrida). Não se trata com efeito apenas de reconhecer a inevitabilidade do contexto mas de assumir (celebrar), repito, a inevitabilidade da «abertura *indefinida* de todos os contextos» [Derrida, «Afterword: Toward an Ethic of Discussion», in Gerald Graf (ed.), *Limited Inc*, pp. 136-137]. Ora o que é que significa assumir esta abertura? Significa antes de mais onerar a decisão responsável não tanto com uma *indeterminação* sem limites quanto com uma *prova-épreuve* de *indecidibilidade* (enquanto «oscilação» entre possibilidades de «realização do sentido» pragmaticamente determinadas), reconhecendo simultaneamente que todos os contextos se movem numa fronteira ténue de *estabilidade /instabilidade*. E então e assim experimentar uma circulação-substituição de significantes e significados que não só nos entrega à dinâmica espacial da «repetição» e do «intervalo» (e da «distância» agonisticamente sustentada)... mas também e muito especialmente à dinâmica da *temporalização* ou da historicidade constitutiva (a um jogo de diferenças permanentemente diferidas, que se diz *différance*). Sendo precisamente esta a experiência (se não *interpretação da interpretação*) que só a *Desconstrução como filosofia* vai tornar possível”. In LINHARES, *O direito...* cit., p. 149.

³¹⁷ Cf. MOSSO, Op. cit., p. 153.

³¹⁸ “Não estará a sugestão metódica que permite (pensada embora *a posteriori* e na imanência dos exercícios da desconstrução) condenada a uma acentuação indiscriminada (e como tal *trivial*) da indeterminação da linguagem – e neste sentido também a uma remissão pura e simples para um exercício de discricionariedade (cujas condições de relevância e modelos de selecção dos fins-efeitos se demitirá de resto de estabelecer)?”. In LINHARES, *Autotranscendentalidade...* cit., p. 617.

³¹⁹ Cf. MOSSO, Op. cit., pp. 122.

³²⁰ *Ibidem*, p. 125.

será mobilizado. Refere-se então, a uma exigência de responsabilidade e fidelidade imposta pelo próprio texto.³²¹

Levar a sério essa responsabilidade é, com efeito, reconhecer que os cânones jurídicos se apresentam de maneira reconstitutiva na decisão, e isso de duas maneiras. Cabe tanto incorporar, por um lado, exercícios de auto-reflexão imanentes à *práxis* e, por outro lado, processos *metadogmáticos* de reconstituição dos materiais jurídicos disponíveis e escolhidos pelo intérprete.³²²

Exercícios de auto-reflexão e reconstituição dos materiais jurídicos disponíveis que só se fazem possíveis pela elucidação de mais um polo (anteriormente despercebido pelo *law as literature*³²³), pela consideração do auditório/plateia/audiência.

5.5.3. O auditório

Por fim, no *continuum* da relação triangular do direito como performance, cabe elucidar o vértice do auditório. Essa é a dimensão do público, ou da plateia participante. Em que pese a necessidade obrigatória do texto/música/lei para a realização da performance, também não haverá performance se a mesma não obtiver uma direção de realização. Para Balkin e Levinson, são duas as considerações mais importantes a se ter em mente acerca do público, do auditório ou da audiência.

Considerar audiência é responsabilizar o juiz-intérprete de uma maneira especial. Isto porquanto os intérpretes-juízes são responsáveis pelo critério que selecionarão, bem como seu modo de execução ao público presente e envolvido, tornando-se assim um polo imprescindível para a performance, ou seja, para a decisão judicial.

³²¹ *Idem*.

³²² Modelos dogmáticos que os referidos cânones nuclearmente assimilam. Cujo processo (de determinação de uma *communis opinio*) estão, no entanto, também em condições de reconstituir – seleccionando textos exemplares e identificando as correntes ou contra-concorrentes em que estes se integram... mas também reconhecendo as dificuldades que ameaçam hoje tais equilíbrios. O que significa evidentemente autonomizar uma determinação canônica de segundo grau. Mas então e ainda exigir que o espectro de possibilidades de representação - sem sacrificar a inteligibilidade da sua dupla face ou a convergência de perspectivas que a assegura (*the question of what is canonical must be approached sociologically as well as prescriptively*) - possa finalmente incorporar por um lado exercícios de auto-reflexão imanentes à *práxis* e por outro lado, processos *metadogmáticos* de reconstituição. In LINHARES, *O logos da juridicidade...* cit., p. 105.

³²³ “Characterizing law as a performing art emphasizes something that tends to be neglected in comparisons between law and literature—the “audience” for legal performance. Like other performing arts, legal performance is more than the interpretation of a text by a performer: it involves a triangle of reciprocal influences between the creators of texts, the performers of texts, and the audiences affected by those performances”. In BALKIN e LEVINSON, *Interpreting...* cit., p. 07.

Além disso, seria especialmente pelo e para o público, ou melhor, esse polo da relação seria o responsável pela necessidade da tercialidade institucional, ou qualquer convenção performativa responsável por estabilizar padrões normativos que servirão de critério para a escolha do intérprete. Assim, serve também como pano de fundo para a fidelidade e autenticidade da interpretação performática.³²⁴

Nesse sentido, o auditório seria o motivo pelo qual executa-se a performance. Encaminhando esse raciocínio para uma conclusão, percebe-se que o sucesso da apresentação vai depender do que o público aceitar como plausível.³²⁵

Com efeito, pode-se considerar o auditório pelo prisma jurídico através de, pelo menos, duas maneiras exemplares – partindo dos atores do texto – do advogado-intérprete e do juiz-intérprete³²⁶. Quanto ao primeiro, seu auditório será tanto o cliente em que representa, bem como os funcionários do poder público que recepcionarão sua performance (por ex. Ministério Público, tribunal de júri, esferas administrativas indirectas, autarquias, etc). Já do ponto de vista do juiz-intérprete, seu auditório será composto das partes envolvidas em conjunto com seus representates (advogados), bem como as testemunhas ou terceiros que porventura possam vir participar da audiência.³²⁷

Nesse sentido, o que acontece entre os vértices é uma relação colaborativa, que apenas realiza-se pelas obrigações e responsabilidades ao intérprete justificadas pela presença do auditório, e auditório no seu sentido mais aberto, isto é, considerando não apenas a presença

³²⁴ “Audiences are important for two reasons. First, audiences create special responsibilities for performers. Because performing a work affects an audience, performers are responsible for what they choose to perform and how they choose to perform it. Second, audiences play an important although often unacknowledged role in creating the conditions for authentic or faithful performance. Performances exist in traditions and institutions of performance that set standards for what kinds of performances are judged faithful or authentic. Judgments about faithfulness and authenticity, in turn, occur against the backdrop of the many different communities that help shape the tradition, including the audience of fellow performers and laypersons. Standards of faithful or authentic performance are social and evolve over time. They result from negotiation and struggle between performers and these various audiences. This is no less true in law than in music and drama”. In BALKIN e LEVINSON, *Interpreting...* cit., p. 07.

³²⁵ Cf. MOSSO, Op. cit., p. 129.

³²⁶ Primeiramente o auditório legal pode ser composto de advogados, juízes – embora esses sejam nomeadamente os atores desse tablado, mas que podem ter seus papéis redefinidos-, representantes do ministério público e outras figuras relacionadas com o procedimento jurídico – como também o próprio tribunal do júri, que notadamente não é constituído de juristas – e que, são definidas por lei para atuarem diante do processo, independente da fase, da instância ou natureza do procedimento – inclusive também aqueles que se instauram em via administrativa. Cf. MOSSO, Op. cit., p. 129.

³²⁷ No entanto, esse mesmo *performer* também deve atuar diante de outros auditórios, que podem ser um eventual cliente – no caso desse intérprete ser um advogado – ou em outras circunstâncias em que o direito deve ser transmitido para um público – de especialistas ou não – notadamente não definido por lei. Ora, trata-se de uma separação puramente esquemática, mas que busca compreender o diâmetro da circunferência que os auditórios-receptores podem possuir. Cf. MOSSO, Op. cit., p. 127.

explícita de diferentes membros que possam compor, mas, sobretudo, implicitamente uma responsabilidade que possui fonte no projeto comunitário assumido pelos autores.³²⁸

Antes de convocar a presença de um público real – que vai refletir as dimensões daquele amplo projecto de comunidade referido – importa reconhecer a dimensão subentendida do auditório, que vai ser convocado implicitamente pelo intérprete.³²⁹

Assim, o auditório irá fornecer condições que não apenas servem para a interpretação lograda do *performer*, mas pela elucidação da consideração da desconstrução nessa relação triangular. Além disso, o auditório permite perceber a identidade teórica que Balkin desenvolve com seu o projeto comunitário, seja pela auto-referência teórica assumida (através da justiça como valor transcendental) na sua teoria crítico-ideológica, seja pelos efeitos causados pela performance (especialmente a decisão judicial na analogia com o direito).

Em que pese a amplitude de vantagens desse vértice, é imperioso frisar que o auditório não é capaz (por si só) de limitar e controlar a performance (prova disto é que um juiz não se deixa levar pelos clamores da opinião pública, mas realizar justiça), mas independente disso, haverá sempre uma relação de cooperação entre os três vértices, pois só assim será possível a realização da performance e, portanto, da decisão judicial.³³⁰

Desta forma, o que se percebe da analogia do direito como performance é que, inicialmente, o que existe é uma indeterminação do texto, do contexto e do auditório, necessitando assim de uma relação colaborativa entre os três vértices da relação triangular (intérprete, texto, auditório).

No entanto, essa indeterminação possui limites, e são esses limites que tornam possível conceber a analogia direito como performance. Quais limites? Os contidos na exigência de fidelidade e a responsabilidade da performance imposta pelo próprio texto, não em sua forma

³²⁸ “Sem esquecer por fim que a articulação lograda destes dois planos analíticos nos autoriza a descobrir outros materiais e procedimentos canônicos, agora directa e explicitamente comprometidos com a construção e a revelação de uma «identidade» colectiva. Que «identidade» ou «identidades»? A de uma comunidade interpretativa mais ou menos contingente, enfim já reconhecida na sua «estrutura justificatória» interna (*as a socialegal group (...) with different interpretative assumptions, purposes and practices*), mas também a de uma escola de pensamento e da teoria que esta estabiliza (*the canon as a list of texts that «are» (...) that theory (...), along with commentaries and critiques*); a de um projecto académico institucionalmente reconhecido e isolado (*as a strictly academic project of developing a network of writers and teachers*), mas também a de um movimento de intervenção político-socialmente comprometido (*as a social, political and intellectual network (...) or as a political project of transforming society*); ainda e muito especialmente a de um grupo narrativamente determinado (*the canon viewed from the perspective of particular groups identities (...) such as race, gender and sexual orientation*”. In LINHARES, *O logas da juridicidade...* cit. p. 107.

³²⁹ Cf. MOSSO, *Op. cit.*, p. 128.

³³⁰ Entretanto, a dimensão dos efeitos deve ser levada a sério à medida que se propõe confrontar um público não apenas com um texto indeterminado, mas com um texto que vai ser preenchido pela interpretação. Essa performance, por sua vez, vai buscar/projectar na plateia um retorno da sua própria apresentação, ou seja, obriga o performer a estar atento aos efeitos da sua interpretação. In MOSSO, *Op. cit.*, p. 130.

teorética, mas à sua integração ao projeto comunitário fundamentado na justiça e na verdade como valores transcendentais.³³¹

Portanto, resta cristalino que Balkin apropria-se do pensamento de Jacques Derrida, projetando-o para o direito. Mas não apenas ao direito, pois o jurista norteamericano parte de uma perspectiva externa (ou abre mão de uma possível autonomia do direito) frente à sua teoria crítico-ideológica, tratando-se de reconhecer sua abordagem ao jurídico como pragmática e finalística, e então, assim, perceber que há na teoria ideológica de Balkin uma (re)construção do direito, através de uma percepção holística (política e cultural³³²).³³³

³³¹ É decerto para compreender cada um dos vértices do triângulo na sua inteligibilidade centripeta. Como uma rede complexa de instâncias emissoras e receptoras que, ao serem determinadas por máscaras institucionais e pelas competências que as distinguem, nos aparecem já integradas e estabilizadas num *commune* (se não num compromisso de articulação) reconhecível. In LINHARES, *O logos da juridicidade...* cit., p. 101.

³³² “O *funcionalismo jurídico político* compreende o direito como um *instrumento político*, em sentido estrito, e numa intenção expressa de *politização* da juridicidade. E exactamente neste sentido: o direito assumiria um programa finalístico de carácter político, os seus critérios seriam políticos e as suas decisões também de sentido político. (...) visa sim afirmar que ao direito compete imediatamente e no seu específico sentido um *objectivo político* – o seu objectivo constitutivo seria a realização normativa de um particular projecto e de uma teleologia políticos – e ainda que, já por isso, os seus critérios seriam, a todos os níveis da ordem jurídica, *critérios políticos*, assim como as decisões jurídicas da sua realização concreta não menos, em último termo, do que *decisões políticas*, decisões de compromisso político”. In CASTANHEIRA NEVES, António. «Teoria do direito», in *Lições proferidas no ano lectivo de 1998/1999*, policopiado (versão em A4), Coimbra, 1998, p.106.

³³³ “Um *holismo* este que, para ser compossível com a pluralidade em causa (e com a celebração que a organiza), devesse assim renunciar ao compromisso (materialmente) situado do jurídico. Como se o grande problema do direito na nossa circunstancia presente - o problema de um certo direito que se consumou insuperavelmente como linguagem - fosse afinal o da indeterrinação dos seus textos. Ou mais rigorosamente, o de uma liberdade «semi-ótica» para a qual esse mesmo direito deixou de fornecer um *modus operandi...* mas também critérios e fundamentos plausíveis. Contrapartida (preço) que não podemos (nem devemos) esquecer. E muito menos aceitar. Enquanto e na medida em que assumirmos (ou em que soubermos assumir) a responsabilidade das nossas escolhas”. In LINHARES, *O logos da juridicidade...* cit., p. 135.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O cumprimento do longo percurso realizado ainda precisa de uma necessária consideração final acerca dos três trechos desenvolvidos (através dos capítulos supra). Considerações que envolvem as lições de Jacques Derrida em primeiro lugar, para compreender o contexto em que o filósofo critica e compreende o direito em segundo lugar.

Vale lembrar que a desconstrução não é, mas acontece. Ao momento do acontecimento onde chocam-se o «eu x outro», é perfurada (hetero-afetada) qualquer pré-determinação humana, pois na medida em que o outro (qualquer outro) porta a primeira questão, nasce o acolhimento incondicional, ou a responsabilidade infinita. Afirmar isto é lembrar que a desconstrução derridiana não prevê, mas está por vir, tratando-se de um pensamento e uma experiência impossível e do impossível de qualquer construção cognitiva ou sensível (do sujeito na sua individualidade ou coletividade).³³⁴

Ora, é o *por vir* que possibilita, ou motiva a chance do evento da desconstrução se realizar através da justiça (mas também da hospitalidade, bem como dos outros motivos/nomes/excessos provisórios). Uma justiça que não é o direito, tampouco possui finalidades jurídicas. Outrossim, a desconstrução percebe-se como um gesto de leitura que neutraliza as oposições conceituais de um texto, expondo seus pressupostos fundamentais ou centrais, sem, no entanto, substituir o fundamento exposto. Portanto, tornar a desconstrução um método ou um instrumento com finalidades específicas é, conseqüentemente, subverter a desconstrução com finalidades que não a pertencem, mas que mesmo assim faz-se necessário (a indissociabilidade, a relação mútua, ou a iterabilidade são provas disto).³³⁵

Em segundo lugar, Jacques Derrida concebe o direito compreendido pela *societás* moderna, limitando sua realização pelo mero silogismo por subsunção (e condenando também a comparação das autonomias³³⁶ como uma sequência de convenções performativas absolutas), sobretudo porque Derrida vincula o logocentrismo ao direito (pela crítica ao normativismo e ao funcionalismo desmascarado no momento da decisão judicial³³⁷).

³³⁴ “Escolha que, na sua própria abertura reflexiva, se basta a si própria. Abrindo e enquanto abre a «oportunidade dourada» de assumir um excesso regulativo (que deverá ser prosseguido em cada contexto e sob o *modus* de uma determinação *pragmática* rigorosa)”. In LINHARES, *Autotranscendentalidade...* cit., p. 645.

³³⁵ Porque uma tal pervertibilidade é essencial, irreduzível, necessária também. A perfectibilidade das leis é a este preço. Cf. DERRIDA, *Da Hospitalidade...* cit., p. 63.

³³⁶ “(...) como se esta [procura] aparecesse afinal pré-determinada e não pudesse senão confirmar a reprodução recorrente da aporia *direito/justiça*”. In LINHARES, *Autotranscendentalidade...* cit., p. 631.

³³⁷ Mas, se o acto consiste simplesmente em aplicar uma regra, em desenrolar um programa ou efectuar um cálculo, di-lo-emos talvez legal, conforme ao direito, e talvez por metáfora justo, mas enganar-nos-íamos em

Todavia, Derrida exige a possibilidade de um discurso que permita ao pensamento jurídico assimilar o jogo (das diferenças infinitas da linguagem). Na tentativa de assimilar essa exigência, em terceiro lugar, cumpre considerar a desconstrução pela perspectiva de Jack Balkin e sua projeção ao direito, para então situar as diferenças e adaptações/limitações que o jurista realiza das lições de Derrida.

Com efeito, a análise da teoria ideológica do *cultural software*, bem como dos efeitos da decisão judicial no direito como performance (*law as performance*), permitiram perceber que há um demasiado esforço do jurista em empregar a desconstrução na prática jurídica. Vale lembrar que Balkin propõe uma assimilação seletiva da desconstrução pelo direito através de uma teoria crítico-ideológica que distingue-se por dois fundamentos – os valores humanos como valores transcendentais, e as articulações imanentemente culturais. Estas permitem justificar a possibilidade de uma retórica que se auto-desconstrói.³³⁸

Assim, o que há na verdade é uma autotranscendentalidade, porquanto Balkin propõe uma leitura desconstrutiva dos textos jurídicos (legais, doutrinários, jurisprudenciais, decisões judiciais) através das oposições em ninho, ao que permite uma análise crítica dos mesmos, tanto no que toca aos fundamentos centrais do sistema jurídico, quanto aos fatores históricos e ideológicos que envolvem a normatividade jurídica. Quanto à decisão judicial, será o posicionamento ideológico-político-cultural do juiz-intérprete que determinará a realização prática e contextualizada do direito, na medida em que as inversões hierárquicas permitirão apontar constrangimentos ou desvios ideológicos entendidos pelo juiz, ou seja, a decisão judicial será uma decisão política.

Graças à compreensão da desconstrução assimilada como justiça transcendental, o direito então coaduna com o contexto prático-cultural em que se realiza, sobretudo porque permite o jogo, mesmo que de uma maneira indeterminada (ao invés de infinita, como Derrida ensina). Essa afirmativa é a chave para compreender a maior diferença entre Derrida e Balkin – a abertura da dimensão regulativa do direito em conexão à indecidibilidade/responsabilidade, através da justiça como valor transcendental indeterminado (finito).³³⁹

dizer que a *decisão* foi justa. Muito simplesmente porque, neste caso, não houve decisão. In DERRIDA, *Força de Lei...* cit., pp. 37-38.

³³⁸ Como um processo retórico (que pode ser convocado para fins ideologicamente diversos, se não opostos, cujos argumentos (enquanto elementos decisivos de uma prática, comunitariamente reconhecida) podem e devem eles próprios ser desconstruídos. In LINHARES, *Autotranscendentalidade...* cit., p. 652.

³³⁹ “É o reconhecimento deste caminho, aberto pela conexão *indecidibilidade/responsabilidade* e pela exigência de combinar a *indecidibilidade* com uma dimensão regulativa (se não mesmo pela necessidade de escapar ao

Diferentemente de Derrida, a justiça para Balkin é histórico-culturalmente determinada, e possui finalidades políticas. Nesse sentido, pode-se concluir que a justiça para Balkin não possui as mesmas características da justiça de Derrida, pois só assim é que seria possível condicioná-la como um valor transcendente capaz de oferecer condições que possibilitariam o estabelecimento de uma cultura.³⁴⁰

Ora, a desconstrução no dizer do próprio Derrida é “uma atitude de resistência à cultura dominante”³⁴¹. Igualmente, é uma atitude de resistência às finalidades políticas, pois nem tudo é político – anteriormente e além do político reside a desconstrução (e basta a confirmação cristalina de que o político já nem se define mais pelo Estado) ao que possibilita pensar diferentemente o próprio político ou qualquer domínio público representado pela tercialidade institucional, incluindo assim o direito.³⁴²

Inobstante, Balkin irá recusar o apelo infinito da desconstrução, optando por justificar a tercialidade jurídica de modo político. Por último, faz-se imperioso realizar uma reflexão crítica acerca dessa adaptação da desconstrução como instrumento político projetado ao direito por Balkin, através de uma crítica interna (que assume uma certa autonomia do direito dentro do pensamento jurídico).

Consegue-se perceber que Balkin justifica o direito pela sua redução à moralidade política e, com isto, abre mão de uma autonomia interna, sobretudo no momento da decisão judicial, ao que se pode afirmar que a teoria balkiniana encontra-se inserida numa dimensão materialmente funcionalista e política do direito. Nesse sentido, refuta-se a teoria de Balkin, cumprindo em elucidar três pontos para tanto: (1) diferenciar a política do direito, para (2) conceber a possibilidade do direito na sua autonomia (intencional e estrutural) e então e assim, (3) refutar sua entrega e custódia à política.³⁴³

«abismo» do niilismo normativo), que nos leva a uma segunda vertente de «correção» do património crítico, mais uma vez exemplarmente cultivada por Balkin”. In LINHARES, *A identidade...* cit., p. 122.

³⁴⁰ Desde logo, para Balkin, a própria *desconstrução* não é impossível; é uma verdadeira condição da cultura. In GAUDÊNCIO, *Entre o Centro...* cit., p. 202.

³⁴¹ Cf. BERNARDO, *Para além...* cit., p. 986.

³⁴² Idem.

³⁴³ “Quanto ao funcionalismo político, chamaremos sinteticamente a atenção para três pontos: 1) O primeiro para distinguirmos, no que essencialmente têm entre si de diferente, a *política* e o *direito* – e em dois planos, intencional e estrutural. (...) 2) Só que – ponto da maior importância – esta afirmação de uma intencional validade universal que o direito será chamado a postular e a realizar está condicionada pela sua própria possibilidade – a possibilidade de se referir ao direito uma axiológica normatividade autónoma. E é isso justamente que vai pressupostamente negado pela redução política do direito – tal como o foi igualmente pelo positivismo estrito. (...) 3) Esta simples referência nos basta, pois, para podermos compreender que a actual superação cultural do jusnaturalismo não tem de significar a total entrega do direito, na sua normativa constituição e na sua judicativa realização, à política”. In CASTANHEIRA NEVES, *Apontamentos...* cit., pp. 32-35.

O primeiro ponto ressalta que a política e o direito são diferentes, sobretudo nos planos intencionais e estruturais. No plano intencional, a política possui ações especificamente estratégicas programadas por um viés ideológico-social que atua pelo poder organizado do governo de um Estado ou de uma comunidade. Já o direito exige uma intenção de validade numa determinada comunidade, ao que independe do ideal programado com finalidades exclusivamente desenvolvidas pelo plano governamental, de modo que as normas ou os critérios juridicamente relevantes não podem nem devem se esgotar politicamente.³⁴⁴

O plano estrutural deixa mais clara ainda essa separação. Isto porquanto a política desenvolve estratégias com finalidades que já estão determinadas no programa político do governo, atuando de modo eficaz (para cumprir o programa através de decisões) e eficiente (da melhor maneira). Ora, tornar o direito refém de um programa político é considerar que não houve juízo, mas apenas decisão (além disso, vale lembrar que Balkin não desenvolve uma metodologia do direito suficiente para sua justificativa).³⁴⁵

Acredita-se que a desconstrução no campo jurídico não deve subsumir-se a um conjunto de práticas retóricas repetitivas que serão utilizadas para fins pragmáticos e para apontar constringimentos ideológicos presentes no contexto em que realiza-se a decisão judicial. Daí a necessidade de buscar uma outra alternativa que não a de Balkin, sobretudo devido à necessária dimensão de *validade* do direito. Essa dimensão permite pensar o direito por uma perspectiva interna, isto é, de modo autônomo. Como? Através da carga axiológica concedida em sua normatividade, possibilitando assim um juízo decisório, ao invés de uma decisão política, e é isso o que o funcionalismo materialmente político nega.³⁴⁶

Pensar o direito na sua autotranscendentalidade, sem remetê-lo ao juízo político para então assumir uma certa autonomia é a proposta da teoria jurisprudencialista de Castanheira

³⁴⁴ Cf. CASTANHEIRA NEVES, *Apontamentos...* cit., pp. 32-33.

³⁴⁵ O que se torna ainda mais claro se considerarmos as diferenças estruturais. Assim, a política postula uma *estratégia* (uma teleológica selectividade), não pode também prescindir de uma *partidarização* (a pluralidade dos sujeitos divide-se, perante a estratégica opção sobre os fins, entre os concordantes que a apoiam e os discordantes que se lhe opõem) e haverá de actuar segundo uma intenção de *eficácia* (os fins optados convocam as acções capazes de os realizarem); e porque em tudo isto o que em último termo está em causa são os fins (fins a intencionar e a seleccionar), a opção que eles exigem não poderá deixar de culminar numa *decisão*. In CASTANHEIRA NEVES, *Apontamentos...* cit., p. 33.

³⁴⁶ E é isso justamente que vai pressupostamente negado pela redução política do direito – tal como o foi igualmente pelo positivismo estrito. O direito não teria outros valores constitutivos, outros princípios fundamentantes e outros fins determinantes do que aqueles que numa perspectiva política (estratégico-teleologicamente política) e politicamente (decisório-prescritivamente política) se lhe imputassem. In CASTANHEIRA NEVES, *Apontamentos...* cit., p. 33.

Neves³⁴⁷. No entanto, assumir a dimensão de validade e intencionalidade jurisprudencialista é, com efeito, conceder ao sentido do direito uma carga axiológica (culturalmente pré-determinada³⁴⁸), e assim refutar o carácter originário (ou pré-originário) da tercialidade que Jacques Derrida (tal como Lévinas) requerem.

Ora, desfazer o primeiro laço originário que condiciona a possibilidade da tercialidade institucional (jurídica consequentemente) é, com efeito, esquecer da responsabilidade infinita (ou então limitá-la³⁴⁹), e consequentemente, esquecer ou refutar o motivo da justiça derridiana romper com o direito (cultural, axiológico, teleológico, político, tecnológico, econômico).

Portanto, o direito concebido através de uma autotranscendentalidade em Jack Balkin (ou diferentemente compreendida como transcendentalidade prático-cultural em Castanheira Neves³⁵⁰) acaba por tentar assimilar a desconstrução, mesmo que seletivamente. Porém, tal assimilação não é capaz de suportar todos os apelos (em respeito à singularidade) que a desconstrução de Jacques Derrida requer³⁵¹, sobretudo pela preferência e necessidade de justificar uma auto-referência crítica (ideológica ou reflexiva, interna ou externa) – em detrimento do primeiro laço – para determinar a tercialidade jurídica.

³⁴⁷ O juiz convocado ao juízo nestes termos é o juiz do jurisprudencialismo – e a sua jurisdição a de uma validade problemático-concretamente realizando neste modo judicativo. In CASTANHEIRA NEVES, António. «Entre o legislador, a sociedade e o juiz ou entre sistema, função e problema – os modelos actualmente alternativos de realização jurisdicional do Direito», in *Separata do Boletim da Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra*, v. 74, Coimbra, 1998, p. 43.

³⁴⁸ E que assim, sem se lhes poder ignorar a historicidade e sem deixarem de ser da responsabilidade da autonomia cultural humana, se revelam em pressuposição problematicamente fundamentante e constitutiva perante as contingentes positivities normativas que se exprimem nessa cultura e nessa época. In CASTANHEIRA NEVES, *Apontamentos...* cit. p. 34.

³⁴⁹ “Sem esquecer que se trata agora de menos de ouvir nossos *Sprecher* e de se deixar “comover” pela *humanidade* da *responsabilidade infinita* com que eles nos seduzem – do que de encontrar em tal problematização (e no *múnus* de comparação de incomparáveis a que ela nos convoca) a condição de possibilidade (e de “emergência”) de um direito *materialmente autónomo*”. In, Cf. LINHARES, *O dito...* cit., p. 56.

³⁵⁰ São valores e princípios metapositivos e pressupostos dessa mesma positividade, como que numa *autotranscendência ou transcendentalidade prático-cultural*, em que ela reconhece os seus fundamentos de validade e os seus regulativo-normativos de constituição. In CASTANHEIRA NEVES, *Apontamentos...* cit., pp. 34-35.

³⁵¹ Trata-se de saber como transformar e fazer progredir o direito. E de saber se este progresso é possível num espaço histórico que se mantém entre *A lei* de uma hospitalidade incondicional, *a priori* oferecida a todo e qualquer outro, a todo e recém-chegado, seja ele quem for, e as leis condicionais de um direito à hospitalidade sem o qual *A lei* da hospitalidade incondicional correria o risco de permanecer um desejo piedoso, irresponsável, sem forma e sem efectividade, em suma, de se perverter a cada instante. In DERRIDA, *Cosmopolitas...* cit., pp. 57-58.

BIBLIOGRAFIA

ALEXY, Robert. *Teoria da argumentação jurídica*, tradução de Zilda Hutchinsin Schild Silva, 3.^a ed., Rio de Janeiro [RJ]: Forense, 2013.

BALKIN, Jack M. *Balkinization*, Jack Balkin's Blog, [s.d.] em: <<https://balkin.blogspot.com.br>>.

_____ «Being just with deconstruction», in *Social & Legal Studies*, Sage Journals, vol. 3, Londres, Thousand Oaks, Nova Delhi, 1994, pp. 393-404.

_____ *Cultural software: a theory of ideology*, Nova Haven, Londres: Yale University Press, 1998.

_____ «Deconstruction», in *A companion to philosophy of law and legal theory*, revisado por Dennis Patterson, 2.^a ed., Chichester: Blackwell Companions to Philosophy, 2010, pp. 01-690.

_____ «Desconstrutive practice and legal theory», in *Yale Law Journal*, vol. 96, Nova Haven, 1987, pp. 01-48. Disponível em: <http://digitalcommons.law.yale.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1290&context=fss_papers>

_____ «Ideology as constraint», in *Yale Law Journal*, vol. 43, Stanford Law Review 1133, *Faculty Scholarship Series*, New Haven, 1991, pp. 01-45. Disponível em: <http://digitalcommons.law.yale.edu/fss_papers/277>.

_____ «Idolatry and Faith: The Jurisprudence of Sanford Levinson», in *Tulsa Law Review*, vol. 38, Tulsa, 2003, pp. 553-577.

BALKIN, Jack M. e LEVINSON, Sanford. «Interpreting Law and Music: Performance Notes on “The Banjo Serenader” and “The Lying Crowd of Jews”», in *20 Cardozo Law Review*, n.º 1513, New York, 1999, pp. 01-56. Disponível em: <http://digitalcommons.law.yale.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1251&context=fss_papers>

_____ «Law as Performance» in FREEMAN, Michael; LEWIS, Andrew (eds.), *Law and Literature Current Legal Issues*, vol. 2, Londres, Nova York, Oxford: Oxford University Press, 1999, pp. 729-751. Disponível em: <<http://jackbalkin.yale.edu/law-performance>>.

_____ «Law, Music, and Other Performing Arts» in *University of Pennsylvania Law Review*, n.º 139, Pensilvânia, 1991, pp. 1597-1658.

_____ «Transcendental Deconstruction, Transcendent Justice», in *Faculty Scholarship Series*, New Haven, 1994, pp. 01-70. Disponível em: <http://digitalcommons.law.yale.edu/fss_papers/272>.

BELTRAMI, Fábio. «DERRIDA, Jacques. Força de lei: o fundamento místico da autoridade», in *Conjectura: Filosofia e Educação*, Caxias do Sul [RS], v. 18, n. 3, (set./dez. 2013), pp. 196-199.

BENVENISTE, Émile. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris: Les Éditions de Minuit, 1969.

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

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

_____ «Jacques Derrida – O gosto do segredo. Hospitalidade, justiça e democracia», transcrição da conferência realizada na Faculdade de Letras da Universidade do Porto (FLUP), Porto, (08 de Março de 2010), acessível no Instituto de Estudos Filosóficos da Universidade de Coimbra, Coimbra. pp. 09-38.

_____ «Lévinas e Derrida: Um contacto no coração de um quiasma», in *Revista Filosófica de Coimbra*, n.º 33, Coimbra, 2008, pp. 39-78.

_____ «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.

_____ «O limite da questão no pensamento de M. Heidegger», in *Revista Biblos*, vol. LXVIII, Coimbra, 1992, pp. 515-548.

_____ «O Segredo da Fé – O fiel ateísmo de Derrida», in *Revista Filosófica de Coimbra*, n.º 49, Coimbra, 2016, pp. 29-90.

_____ «Para além do Cosmopolitismo kantiano: Hospitalidade e “altermundialização” ou a Promessa da “nova Inter-nacional” democrática de Jacques Derrida», in *Revista Portuguesa de Filosofia*, ed. 61, Braga, 2005, pp. 951-1005.

_____ «Perdão por não querer dizer...: o segredo da literatura de Abraão a Derrida», in *RCL – Revista Convergência Lusíada*, n.º 34, (Jul./Dez. 2015), Rio de Janeiro [RJ], pp. 47-70.

_____ «Sim, Adeus, A Jacques Derrida», in *Revista Filosófica de Coimbra*, n.º 26, Coimbra, 2004, pp. 475-497.

BERNARDO, Fernanda e JUNGES, Márcia. «E. Levinas – J. Derrida: Pensamentos da Alteridade Ab-soluta», in *Revista Filosófica de Coimbra*, n.º 42, Coimbra, 2012, pp. 585-604

BORGES, Gabriela Lafetá. *Jacques Derrida e a ética: desconstrução como justiça* (tese de doutorado), acessível na Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2016. Disponível em: <http://www.bibliotecadigital.ufmg.br/dspace/bitstream/handle/1843/BUBD-ADCQMH/tese___gabriela_lafet_.pdf?sequence=1>.

BORRADORI, Giovanna. *Filosofia em tempos de terror*, tradução de Jorge Pinho, Porto: Ed. Campo das Letras, 2004.

CASTANHEIRA NEVES, António. «Apontamentos complementares da Teoria do Direito», in *Lições proferidas no ano lectivo de 1998/1999*, policopiado (versão em A4), Coimbra, 1998.

_____ «Entre o legislador, a sociedade e o juiz ou entre sistema, função e problema – os modelos actualmente alternativos de realização jurisdicional do Direito», in *Separata do Boletim da Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra*, v. 74, Coimbra, 1998. pp. 01-44.

_____ «Teoria do direito», in *Lições proferidas no ano lectivo de 1998/1999*, policopiado (versão em A4), Coimbra, 1998.

CINTRA, Benedito Eliseu Leite. «Duas notas sobre Emmanuel Lévinas», in *Revista Brasileira de Filosofia*, Instituto Brasileiro de Filosofia, vol. XLIV, fasc. 192, (Out./Dez. 1998), São Paulo [SP], pp. 428-446.

COSTA, Iná Camargo e CEVASCO, Maria Elisa. «Terry Eagleton: uma apresentação», in *Rev. Crítica Marxista*, vol. 2, Campinas [SP], 1995, pp. 49-52.

DERRIDA, Jacques. *A escritura e a diferença*, tradução de Maria Beatriz Marques Nizza da Silva, Coleção Debates, São Paulo [SP]: Editora Perspectiva, 1967.

_____ *A farmácia de Platão*, tradução de Rogério da Costa, São Paulo [SP]: Ed. Iluminuras, 2005.

_____ *Adeus a Emmanuel Lévinas*, tradução de Fábio Landa; Eva Landa (colab.), São Paulo [SP]: Ed. Perspectiva, 2008.

_____ *Carta a un amigo japonês*, tradução de Cristina de Peretti (en El tiempo de una tesis: Deconstrucción e implicaciones conceptuales), Barcelona: Proyecto A Ediciones, 1997. pp. 23-27.

_____ *Cosmopolitas de todos os países, mais um esforço!*, tradução de Fernanda Bernardo, Coimbra: Minerva-Coimbra, 2001.

_____ *Da Hospitalidade*, tradução de Fernanda Bernardo, Viseu: Ed. Palimage, 2003.

_____ *Espectros de Marx*, tradução de José Alarcón; Cristina de Peretti, Valladolid: Ed. Trotta, 1995.

_____ «Fé e Saber. A religião», in *Seminário de Capri dirigido por Jacques Derrida e Gianni Vitiello*, tradução de Miguel Serras Pereira, Lisboa: Ed. Relógio D'água, 1997, pp. 09-93.

_____ *Força de lei – o fundamento místico da autoridade*, tradução de Fernanda Bernardo, São Paulo [SP]: Martins Fontes, 2010.

_____ *Gramatologia*, tradução de Mirian Chnaiderman; Renato Ribeiro, São Paulo [SP]: Perspectiva, 2006.

_____ *Khôra*, tradução de Nícia Adan Bonatti, Campinas [SP]: Ed. Papirus, 2007.

_____ «Nietzsche e a Máquina», tradução de Guilherme Cadaval; Rafael Haddock-Lobo, in *Revista Trágica: estudos de filosofia da imanência*, vol. 9, n.º 2, Rio de Janeiro [RJ]: 2016, p. 94-134.

_____ *Psyché: Invention de l'autre*, Paris: Galilée, 1987.

EAGLETON, Terry. *Teoria da literatura: uma introdução*, 6.^a ed., São Paulo [SP]: Martins Fontes, 2006.

FABRI, Marcelo. *Desencantando a ontologia: subjectividade e sentido ético em Lévinas*, Porto Alegre [RS]: edPUCRS, 1997.

FREIRE, Wesley. *A significação ética do rosto em Emmanuel Lévinas*, (tese de mestrado), acessível no Centro de Humanidades da Universidade Estadual do Ceará (UECE), Fortaleza [CE], 2007. Disponível em: <http://www.uece.br/cmef/dmdocuments/Dissertacoes2007_Significacao_etica_rosto_Levina_s.pdf>.

GAUDÊNCIO, Ana Margarida Simões. *Entre o Centro e a Periferia: A perspetivação ideológico-política da dogmática jurídica e da decisão judicial no Critical Legal Studies Movement*, (tese de mestrado), acessível na Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra, Coimbra, 2004.

_____ «Justiça transcendente e autotranscendentalidade axiológica: um contraponto entre Jack Balkin e Castanheira Neves», in Nuno Manuel Morgadinho dos Santos Coelho; António Sá da Silva (orgs.), *Teoria do Direito interrogado hoje — o Jurisprudencialismo: uma resposta possível? Estudos em homenagem ao Senhor Doutor António Castanheira Neves*, Salvador [BA]: Juspodivm/ Faculdade Baiana de Direito, 2012, pp. 175-209.

_____ «Recensões de Cultural Software: A Theory of Ideology, de Jack Balkin», in *Boletim da Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra*, vol. LXXIX, Coimbra. 2003, pp. 847-863.

GODOY, Arnaldo Sampaio de Moraes. *Introdução ao Realismo Jurídico Norte-Americano*, Brasília [DF]: edição do autor, 2013.

_____ «O movimento Critical Legal Studies e Duncan Kennedy: notas sobre a rebeldia acadêmica no direito norte-americano.», in *Jus Navigandi*, ano 12, n.º 1499, (Ago. 2007), Teresina [PI], pp. 01-27.

_____ «O realismo jurídico em Oliver Wendell Homes Jr.», in *Revista de Informação Legislativa*, v. 43, n. 171, (Jul./Set. 2006), Cidade, pp. 91-105.

GOULART, Audemaro Taranto. *Notas sobre o desconstrucionismo de Jacques Derrida*, Belo Horizonte [MG]: Ed. PUC-Minas, 2003.

GUARESCHI, Pedrinho Arcides. «Representações sociais e ideologia», in *Revista de Ciências Humanas*, Edição Especial Temática, Florianópolis [SC]: edUFSC, 2000, pp. 33-46.

HEIDEGGER, Mártin. *Ser e Tempo*, tradução e organização de Fausto Castilho, edição em alemão e português, Petrópolis [SP]: Editora Unicamp-Vozes, 2012.

INWOOD, Michael. *Dicionário Heidegger*, tradução de Luísa Buarque de Holanda, Rio de Janeiro [RJ]: Ed. Jorge Zahar, 2002.

KANT, Immanuel. *A paz perpétua e outros opúsculos*, tradução de Artur Morão, Lisboa: Edições 70, 1992.

KUIAVAI, Evaldo Antônio e ZEVALLOS, Verónica Pilar Gomezjurado. «A escrita e o phármakon: um estudo a partir da desconstrução derridiana», in *Anais do V Congresso Internacional de Filosofia e Educação (CINFE)*, Caxias do Sul [RS], 2010. Disponível em: <http://www.ucs.br/ucs/tplcinf/ eventos/cinfe/artigos/artigos/arquivos/eixo_tematico8/A%20escrita%20e%20o%20pharmakon%20um%20estudo%20a%20partir%20da%20desconstrucao%20derridiana.pdf>.

LÉVINAS, Emmanuel. *Descobrendo a existência com Husserl e Heidegger*, tradução de Fernanda Oliveira, Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

_____ *Entre nós*, tradução de Pergentino Stefano Pivatto, 3.^a ed., Petrópolis [RJ]: Ed. Vozes, 2004.

_____ *Totalidade e Infinito*, tradução de José Pinto Ribeiro, Lisboa: edições 70, 1998.

LINHARES, José Manuel Aroso, «A identidade na pluralidade dos critical legal scholars: um discurso da dialéctica societatis/communitas?», in *Revista da Faculdade de Direito da Universidade Lusófona do Porto*, v. 8, n. 8, (Dez. 2016), Porto, pp. 83-130.

_____ «Autotranscendentalidade, desconstrução e responsabilidade infinita. Os enigmas de force de loi», in *Boletim da Faculdade de Direito*, Universidade de Coimbra, Coimbra, 2006, pp. 551-667.

_____ *O direito como mundo prático autónomo: “equivocos” e possibilidades*, policopiado (versão em A4), Coimbra, 2013.

_____ «O dito do direito e o dizer da justiça. Diálogos com Levinas e Derrida», in *Revista da Faculdade de Direito da Universidade Nova de Lisboa*, ano VII, n.º 14, Lisboa, 2007, pp. 05-56.

_____ «O logos da juridicidade sob o fogo cruzado do ethos e do pathos: da convergência com a literatura (law as literature, literature as law) a analogia com uma poiêsis-

technê de realização (law as musical and dramatic performance)», in *Boletim da Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra*, vol. 80, Coimbra, 2004, pp. 59-135.

LLEDÓ, Juan A. Pérez. *El Movimiento Crítial Legal Studies*, (tese de doutorado), acessível na Facultad de Derecho de la Universidad de Alicante, Alicante [VLC], 1996.

MARTINS, João Victor Ruiz. *Desconstrução e a possibilidade de justiça*. (monografia de licenciatura), acessível na Universidade Federal do Paraná, Curitiba [PR], 2013. Disponível em:

https://www.academia.edu/5403299/A_Desconstru%C3%A7%C3%A3o_e_a_posibilidade_de_justi%C3%A7a.

MINDA, Gary. *Postmodern Legal Movements: Law and Jurisprudence at Century's End*, New York: New York University Press, 1995. Disponível em: www.jstor.org/stable/j.ctt9qg2gf.

MOOTZ III, Francis J. «The Quest to Reprogram Cultural Software: A Hermeneutical Response to Jack Balkin's Theory of Ideology and Critique», in *Chicago-Kent Law Review*, scholarly works, paper 91, Chicago, 2000, pp. 945-989. Disponível em: http://scholars.law.unlv.edu/facpub/91/?utm_source=scholars.law.unlv.edu%2Ffacpub%2F91&utm_medium=PDF&utm_campaign=PDFCoverPages.

MOSSO, Breno Pena. *A assimilação da desconstrução por Jack Balkin: um contributo para a compreensão do pensamento do autor*, (tese de mestrado), acessível na Biblioteca da Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra, Coimbra, 2009.

OLIVEIRA, Paulo César Silva de. «Derrida e Heidegger: estratégias da desconstrução», in *Revista Cadernos da Fael*, vol. 2, n.º 5, (Mai./Ago. 2009), Rio de Janeiro [RJ], pp. 01-33.

OLIVEIRA, Sabrina Leal de. *A presença de fatores sociais nas decisões dos magistrados. Considerações a partir do realismo jurídico norte-americano*, (tese de mestrado), acessível na Faculdade de Direito da Universidade do Porto, Porto, 2013.

PAIVA, Polyana Washington de. «A hospitalidade como princípio jurídico: reflexões iniciais sobre a possibilidade do encontro entre a hospitalidade e o direito a partir de um diálogo com Jacques Derrida», in *Boletim da Faculdade de Direito*, vol. 82, Universidade de Coimbra, Coimbra, 2006, pp. 805-838.

PEETERS, Benoît. *Derrida A Biography*, tradução de Andrew Brown, Cambridge: Ed. Polity Press, 2013.

PELIZZOLI, Marcelo Luiz. *A reconstrução da subjectividade*, Porto Alegre [RS]: edPUCRS, 2002.

PLATÃO. *Fedro ou da Beleza*, tradução de Pinharanda Gomes, Lisboa: Ed. Guimarães, 2000.

REVEL, Judith. *Foucault: Conceitos Essenciais*, tradução de Maria do Rosário Gregolin; Nilton Milanez; Carlo Piovesani, São Carlos [SP]: Ed. Claraluz, 2005.

RIOS, André Rangel. «A literatura e a possibilidade da crítica. Derrida, McCartney, Sakharov e Arrow entre a guerra e a paz», in *Revista Ensaios Filosóficos*, volume XII, (Dez. 2015), Rio de Janeiro [RJ], pp. 113-194.

ROCHA, Antônio Wagner Veloso. «Derrida e a essência do político em Espectros de Marx», in *Revista Em Tese*, vol. 16, n.º 03, Belo Horizonte [MG], 2010, pp. 36-46.

SANTIAGO, Silviano (coord.). *Glossário de Derrida*, Departamento de Letras da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC/RJ), Rio de Janeiro [RJ]: Ed. Franciso Alves, 1976.

SOARES, Victor. «Hospitalidade e Democracia por vir a partir de Jacques Derrida», in *Revista Ensaios Filosóficos*, vol, II, (Out. 2010), Rio de Janeiro [RJ], pp. 162-179.

SOLIS, Dirce Eleonora Nigro. «Glasserías», in *Revista Ensaios Filosóficos*, volume VIII, (Dez. 2013), Rio de Janeiro [RJ], pp. 54-89.

STRATHERN, Paul. *Derrida em 90 minutos*, tradução de Cássio Boechat, Rio de Janeiro [RJ]: Ed. Zahar, 2002.

TAVARES, Arthur Prado Aguiar e SOUZA, José Tadeu Batista de. «A possibilidade da comunidade política: a perspectiva da noção de terceiro em Emmanuel Levinas», in *Revista Agora Filosófica*, ano 15, n.º 1, Universidade Católica de Pernambuco (UCP), Recife [PE], 2015, pp. 04-17.

TAXI, Ricardo Araujo Dib. «A apropriação do conceito gadameriano de tradição pela hermenêutica jurídica», In *XXII Encontro Nacional do CONPEDI / UNINOVE. Tema: Sociedade global e seus impactos sobre o estudo e a efetividade do Direito na contemporaneidade*, São Paulo [SP], 2013, pp. 295-316.

TUSHNET, Mark. «Critical Legal Studies: a Political History», in *Yale Law Journal*, vol. 100, n. 5, 1991, pp. 1515-1544.

VASCONCELOS, José Antônio. «O que é a desconstrução?», in *Revista de Filosofia*, vol. 15, n.º 17, (Jul./Dez. de 2003), Curitiba [PR], pp. 73-78.